

Sueño de evasión y libertad, entre la errancia y la utopía:
La morada en el tiempo, de Esther Seligson

JACOBO SEFAMÍ
Universidad de California, Irvine

RESUMEN: Este artículo analiza la novela *La morada en el tiempo* (1981), de Esther Seligson, en su función abarcadora. El texto se escribe a partir de un “yo” que absorbe todo el tiempo anterior y mira la historia de la diáspora judía desde el presente. Según Seligson, “es el intento de reescribir la *Torá* desde la perspectiva de un Jeremías contemporáneo”. Hay que señalar, por otra parte, que el exilio permite pensar el mundo de manera distinta; la morada en el tiempo puede ser, también, el acceso a otro ámbito, el de la utopía, que se produce en un alto estado espiritual, a través de una indagación por los recovecos de la letra, como suele ocurrir con la tradición cabalística. La búsqueda espiritual redime la situación mundana de persecución y ultraje corporal.

ABSTRACT: This article analyzes the novel *La morada en el tiempo* (1981), by Esther Seligson, in its function of complete-undertaking. The text is written by way of an “I” who absorbs all of past time and sees the history of the Jewish diaspora from the present. According to Seligson, “this is an intent to re-write the *Torah* from the perspective of a contemporary Jeremiah.” It must be mentioned, on the other hand, that exile allows for thinking of the world in a different way; the sojourn in time can also be and access to the other field, of utopia, which is produced by a high spiritual state, by means of an inquiry to the hidden meanings of letters, as often occurs within the cabalistic tradition. The spiritual search redeems the mundane situation of persecution and bodily outrage.

PALABRAS CLAVE: Esther Seligson, novela judía, diáspora, antisemitismo, alteridad, Cábala.

KEYWORDS: Esther Seligson, Jewish novel, diaspora, antisemitism, otherness, Kabbalah.

Utilizar el lenguaje de la tierra para dialogar con el cielo y el lenguaje del cielo para dialogar con la tierra. Después de Dios, ¿quién podría hacerlo?

Edmond Jabès, *En su blanco principio*

Salida hacia el otro hombre. Como si la humanidad fuera un género que admite al interior de su espacio lógico —de su extensión— una ruptura absoluta, como si yendo hacia el otro hombre, se trascendiera lo humano hacia la utopía. Como si la utopía fuera no el sueño o el precio de una errancia maldita, sino la claridad donde el hombre se muestra.

Emmanuel Levinas, *Del ser al otro*

I

En “El milagro secreto”, de Borges, Jaromir Hladik, un escritor judío checo, es condenado a morir fusilado por los nazis. Fustigado por la inminencia de su muerte, el hombre delira pensando en los múltiples ámbitos en que se desarrollará su ejecución, pero después piensa, obsesionado, que su redención depende de terminar su obra inconclusa *Los enemigos*. Así, pide a Dios que le otorgue un año para poder concluirlo. Cuando su ejecución llega y está a punto de morir (ya los soldados han disparado), el escritor se queda perplejo puesto que el tiempo (de afuera) se congela, y se da cuenta de que el año que había pedido le ha sido otorgado, aunque sólo en su mente; en el mundo de fuera, el tiempo físico continúa su curso normal, de modo que la orden de ejecución es dada el 29 de marzo de 1939, a las nueve y dos minutos de la mañana, y ésa es la hora justa en que muere. Pero, mentalmente (la mente de Hladik es libre, por lo que en ese sentido burla a sus captores), el hombre puede elucubrar —usando la memoria— los dos actos inacabados del drama *Los enemigos* (que, por cierto, paradójicamente, se refiere al tiempo detenido).

Este preámbulo me sirve para pensar en la premisa que pudiera regir en *La morada en el tiempo* (1981, 2a. edición 1992; 3a. edición 2004), de Esther Seligson.¹ Como se señala en la solapa de la última edición, la novela está escrita con el mismo impulso que los libros totalizadores,

¹ Esther Seligson (México, 1941) estudió literatura española en la Universidad Nacional Autónoma de México, y francesa en el Instituto Francés de América Latina; historia del arte en el ICS, y pensamiento judío en el Centre Universitaire d'Études Juives (París) y en el Mahon Pardes (Jerusalem). Fue becaria del Centro Mexicano de Escritores (1969) y ha impartido clases de mito y teatro en el Centro Universitario de Teatro de la Universidad Nacional Autónoma de México. Obtuvo el premio Xavier Villaurrutia (1973) por *Otros son los sueños*, y el Magda Donato (1978) por *Luz de dos*. Ha publicado ensayo,

inspirados en el proyecto del Libro [con L mayúscula] a que se refería Stephane Mallarmé. Casi como si se tratara de una idea borgesiana de alcanzar un fin imposible (la idea del tiempo congelado en “El milagro secreto” o la noción del aleph como el lugar, desde el cual se pueden ver todos los espacios), en la novela de Seligson se presenta el tiempo visto como una totalidad, como si fuera un cuadro cubista que va juntando fragmentos en un gran *collage* (y además una pluricronía). La visión aléfica de Seligson hace que convivan episodios históricos distantes y distintos, empalmados a veces con relatos autobiográficos que se transfiguran a través de personajes arquetípicos o alegóricos. De hecho, se puede decir que *La morada en el tiempo* se escribe a partir de un “yo” que absorbe todo el tiempo anterior y mira la historia (interminable) de la diáspora desde el punto de vista actual. Seligson dice sobre esta novela que “es el intento de reescribir la Torá desde la perspectiva de un Jeremías² contemporáneo” (Seligson, 1991: 35). Es decir, hay un intento abarcador de concebir las constantes de la experiencia judía desde el plano de la actualidad, con la conciencia de que las historias se repiten, como si se tratara de un laberinto de espirales que reinciden en lo mismo, aunque cada vez con un matiz diferente.³ Por otra parte, hay

cuento, novela y poesía. Entre sus libros, además de los arriba citados, encontramos: *Tras la ventana un árbol* (1969), *Tránsito del cuerpo* (1977), *De sueños, presagios y otras voces* (1978), *Diálogos con el cuerpo* (1981), *Sed de mar* (1987), *La fugacidad como método de escritura* (1988), *El teatro, festín efímero* (1990), *Isomorfismos* (1991), *Hebras* (1996). Ediciones Sin Nombre ha venido reeditando gran parte de su obra. Véase, en particular, las recopilaciones *Toda la luz* (2002; recoge *Diálogos con el cuerpo*, *Luz de dos*, *Por el monte hacia el mar*, *La invisible hora*, *Las quimeras* y *Sed de mar*) y *Jardín de infancia* (2004; recoge *Otros son los sueños*, *Hebras*, *Travestías*, *Jardín de infancia* e *Isomorfismos*). El Fondo de Cultura Económica publicó un amplia antología de sus ensayos: *A campo traviesa* (2005) y una compilación de su obra narrativa: *Toda la luz* (2006). Sus últimos libros de poemas son *Rescaldos* (2000), *Simiente* (2004), *Oración del retorno (tikun)* y *A los pies de un Buda sonriente* (2007). Seligson también ha traducido la obra de, entre otros, E. M. Cioran y Edmond Jabès.

A juicio de varios críticos y de la propia autora, *La morada en el tiempo* es una de sus obras fundamentales. Sin embargo, y a pesar de contar con tres ediciones (1981, 1992, 2004), la crítica sobre esta novela es aún escasa. Véanse los artículos (en “Obras consultadas”) de Ann Duncan, José María Espinasa, Angelina Muñiz, Gabriel Ríos e Ilán Stavans.

² En la novela, Jeremías aparece como “el mensajero de la Voz”.

³ Aunque muy distintas en estilo, hay otras novelas que tratan de trazar diacrónicamente historias abarcadoras: *A estranha nação de Rafael Mendes* (1983), de Moacyr

que señalar que el exilio permite pensar el mundo de manera distinta; la morada en el tiempo puede ser, también, el acceso a otro ámbito, el de la utopía, que se produce en un elevado estado espiritual, a través de una búsqueda por los recovecos de la letra (en el cuento de Borges, Hladik encuentra a la divinidad en una pequeña letra dentro de un atlas) como suele ocurrir con la tradición cabalística.⁴ La búsqueda espiritual redime la situación mundana de persecución y ultraje corporal.

II

Desde el primer epígrafe de la novela se puede observar un doble movimiento: por un lado, apunta a la persecución y el exilio, pero por otro se regodea en una utopía que redime al espíritu de su opresión. “Luego vino un sueño y he aquí una escala que se apoyaba en la tierra y cuyo remate tocaba los cielos...” (Génesis 28: 12). La frase anterior se refiere al sueño de Jacob: la escalera que sirve como canal comunicativo entre la esfera celestial y la terrenal, por la cual van y vienen los ángeles. Lo interesante es que Seligson corta la cita con puntos suspensivos y omite los siguientes tres versículos:

Y he aquí que el Señor, que estaba en lo alto de ella, le dijo: ‘Yo soy el Eterno, Dios de Abraham, tu padre, y Dios de Isaac; la tierra sobre la

Scliar; *Le dernier des justes* (1959), de André Schwarz-Bart; y *Aventuras de Edmund Ziller en tierras del Nuevo Mundo* (1977), de Pedro Orgambide. Léase a este respecto *La nueva novela histórica de la América Latina*, de Seymour Menton (208-235).

⁴ Los expertos de la cábala —como Gershom Scholem— han explicado la adoración de la palabra divina con un razonamiento histórico: el *Zohar* (*Libro del Esplendor*) y otros libros cabalísticos se realizan durante la diáspora. Frente a la lejanía de la tierra prometida, la única tierra posible era el libro sagrado, la palabra escrita. El placer místico del cabalista proviene de la lectura enigmática. Sin embargo, esa operación de desciframiento es ilimitada, infinita. A este respecto, George Steiner reformula la relevancia de la *Torá* para la tradición judía de la siguiente manera: “Nuestra verdadera patria no es un trozo de tierra rodeado de alambradas o defendido por el derecho de las armas; toda tierra de este género es perecedera y precisa de la injusticia para sobrevivir. NUESTRA VERDADERA PATRIA ha sido siempre, es y será siempre un *texto* (69; énfasis en el original). En un breve ensayo de 1992, Esther Seligson había extendido dicho concepto a todo autor y su preocupación por el lenguaje: “la escritura es la única Tierra Prometida que le espera al escritor, y el Libro la única ciudad santa que le da cobijo” (2005: 416).

cual estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia. Y tu descendencia será como el polvo de la tierra, y se ensanchará a occidente y a oriente, al norte y al sur, y en ti y en tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra. Y he aquí que estoy contigo, y te guardaré por dondequiera que fueres, y volveré a traerte a esta tierra; porque no te abandonaré hasta que haya hecho lo que te he dicho” (Génesis 28: 13-15).

Se trata de la misma promesa que Dios había hecho a Abraham (Génesis 12: 1-3) y a Isaac (Génesis 26: 2-5). Hay que recordar que Jacob (después llamado Israel, por haber luchado con el ángel de Dios) ha iniciado su huida ante la amenaza de Esaú, su hermano mayor, que lo quiere matar por haber usurpado su primogenitura. El sueño de comunicación con el cielo y la promesa de la vuelta se convierten en un espacio utópico, la tierra de promisión. Es a partir de esa noción del sueño de todas las familias de la tierra bendecidas por un Dios como se establece el origen mítico de un pueblo, pero a la vez un origen marcado por la errancia, una condición que hace que esa descendencia se disperse hacia todas direcciones, el exilio que parece ser el rasgo perenne del ser judío (y, si lo vemos en un sentido más amplio, del ser humano).

La novela de Seligson incorpora los episodios bíblicos como prototipos de tramas que se repiten a lo largo de la historia y que destacan particularmente en la situación de sus personajes en el presente. Es decir, el fundamento de la Biblia irradia en el resto de las historias, ya sea que tengan documentación histórica (particularmente las referidas al entorno sefardí),⁵ o que narren episodios más actuales, que muy bien podrían ser autobiográficos.⁶ En este sentido, reverbera la premisa de

⁵ Seligson ha señalado la importancia que tuvo su viaje a España, en la primavera de 1970, y la eventual vuelta a ese país en 1979, fecha en que escribe esta novela (“estando en Toledo [...] una Voz me conminó a quedarme, de modo que durante seis meses sin parar, y obediente a esa Voz, y a las otras voces que se fueron revelando, empecé a llenar a lápiz y en aparente desorden, las hojas de un cuaderno”, (1991: 34). Es allí donde recupera sus raíces judías, al descubrir con gran fascinación la cultura sefardí, desde su época de esplendor (en los siglos X-XII) hasta los romances posteriores en el exilio a lo largo de los siglos. Fiel a su postura que exige la búsqueda del andrógino ve en la fuente sefardí la otra parte de sí, necesaria para la concepción completa del entorno judío. Es curiosa la coincidencia con Jacques Derrida, quien vuelve a sus raíces sefardíes en una visita a Toledo, que será de gran relevancia en su fascinante diario autobiográfico: *Circonfesión*.

⁶ Aunque no hay nada en la novela que pudiera “comprobar” los elementos autobiográficos, sí es factible deducirlos. De hecho, la autora señala (en conversación personal)

Harold Bloom en la novela: “Toda la escritura judía tiende a ser excesivamente interpretativa... Lo que ha de interpretar, en último término y, sin embargo, indirectamente, es la Biblia hebrea, puesto que ésta ha sido siempre la función de la escritura judía, o más bien su carga: cómo abrir la Biblia para el sufrimiento particular de uno” (XXII-XXIII).

El tema de la errancia es sintomático de la transfiguración que se proyecta desde el origen. Además de Jacob, también aparecerán otros personajes bíblicos o históricos que van deambulando por el mundo. Jacob deviene Abraham: “Montado Abraham sobre su burro cabalga hacia el sitio desconocido, de campamento en campamento, por cerros y valles, tras la Voz: “Ve, ponte en marcha, deja la casa de tu padre y tu lugar de origen, atraviesa el desierto y no te detengas entre los pueblos, pues de ti saldrá aquél que guarde mis caminos de justicia y equidad” (22).⁷ Y luego el mismo personaje errante se transfigura en “el ciudadano”. Del traslado “en burro” por el desierto, se pasa al tren y al barco, se cruzan continentes, por lo que esta nueva migración bien puede obedecer a los antepasados de la autora, y de esta forma acercarla a su propia realidad:

La madre lo besa en la frente, pone unos centavos en sus bolsillos y, bendiciéndolo, lo ve alejarse [...]. En la estación aguardan ya los otros compañeros de viaje, mustios, sin demasiadas ilusiones, apretando al pecho los papeles de identidad, única certeza de arribar a algún sitio. Amodorrados con el traqueteo del tren, apretujados en el estrecho compartimento que deja colar las corrientes de aire, no tenían prisa, hambre, sed. Inmóviles, menos que estatuas, ni siquiera se atrevían a desear que el trayecto terminara, preferían sentir que una fuerza superior los mantenía así, en la indeterminación, sin aquí, ni allá [...]. El barco traía un retraso

las equivalencias biográficas de sus personajes: “el ciudadano: mi padre, la madre: mi madre, la vieja: mi abuela, el esposo: mi ex-marido, el alquimista: yo”. Léase el retrato de familia en la segunda mitad de la página 116 y el fragmento completo de las páginas 114-119, que se refieren a la desazón interior de una mujer que procura una crisis en todos sus aspectos. También, los segmentos dedicados a los amantes (ver nota 17) se inscriben en torno a una ruptura dentro de la convención matrimonial. Sin embargo, y a pesar de las referencias específicas, la narración conduce a la construcción de un tiempo que rebasa las circunstancias particulares para crear prototipos que se continúan a lo largo de la historia.

⁷ Compárese esta cita de la novela con Génesis 12: 1-3: “Y le dijo el Eterno a Abraham: ‘Vete de tu tierra y de tu familia y de la casa paterna a la tierra que te señalaré. Y haré de ti

de varios días que transcurrieron monótonos, somnolientos [...]. Y luego, de pronto, a punto de ser abandonado en el camastro, el grito de la sirena que lo arranca, brusco, feroz, de un litoral que no volverá a tocar, una tierra que ya había dejado de ser suya (43-44).

La historia del exilio de Abraham es usada por Emmanuel Levinas como contrapunto al mito de la vuelta de Ulises a Itaca.⁸ Según este filósofo, el desarraigo y la alteridad son vistos como condiciones inherentes al judaísmo. Esther Cohen apunta al respecto:

Se trata de pensar la identidad no como retorno a lo Mismo, a lo Idéntico, sino como apertura al futuro, y el porvenir es para Levinas el *Otro*, el extranjero, lo desconocido; se trata de insistir en la necesidad de proyectar lo no-habitado y la no-morada del judaísmo hacia una realidad más universal. Oponer a las categorías de lo griego el pensamiento y la acción de un Abraham que inaugura, con su gesto de abandono, una nueva cultura. Y la especificidad que propone Levinas para abordar el problema de la alteridad es la de *salir* del territorio del Ser, visto desde la óptica de la filosofía occidental de los últimos dos mil años, para abrirse a la posibilidad de ver en el *Libro* una auténtica categoría para pensar el Ser-en-el-mundo (1999: 32).

A partir de Jacob se podría comprender el sentido de dispersión de su descendencia (las doce tribus de Jacob-Israel). El exilio —*galut*, en hebreo— se da históricamente con la destrucción del templo de Jerusalem (construido por el rey Salomón) por los babilonios en el año 597 antes de la era común, y con la destrucción del segundo templo, y la expulsión de los judíos por los romanos en el año 70 de la era común. La novela de Seligson puede ser esa transfiguración del sueño: la búsqueda desesperada del alma divina (la tierra de promisión que nunca es, que nunca será; o “las ruinas del santuario destruido” a que aspira espiritualmente Yehudah ha-Leví en un poema en que rechaza los bienes mate-

un pueblo grande y te bendiciré y engrandeceré tu nombre y serás una bendición... y en ti serán bendecidas todas las familias de la tierra”.

⁸ Curiosamente, Seligson publicó también la novela *Sed de mar* (1986), que trata de la vuelta de Ulises a Ítaca, aunque contada de un modo epistolar (sobre todo, se da énfasis a la perspectiva de Penélope, en cartas transcritas y ordenadas por la nodriza Euriclea). Esta novela no apunta a la noción de lo Mismo, según la expresa Levinas, sino insiste en la significación de la ausencia. De todos modos, esta novela y otros escritos de Seligson delatan la posición universal de la autora y no su limitación a la tradición judía.

riales de Sefarad),⁹ la escalera que remita a ese espacio utópico-místico, la vía por el lenguaje de la tierra aspirando el del cielo, el sueño de un entorno superior que se anhela frente a la miseria del inferior, y, a la vez, el relato de la persecución, la tragedia del nomadismo, la expulsión y el exterminio. Toda la novela de Seligson es la exploración de ese doble movimiento: la conciencia de la huída y la visión utópica que parte de la ausencia, en una ansiada e infructuosa búsqueda del absoluto.

Por otra parte, habría que señalar que *La morada en el tiempo* continúa —a su modo— la larga tradición judía del comentario e interpretación de la *Torá* (el Pentateuco), iniciada con el *Talmud* (también conocido como la *Torá* hablada), a través de la *Mishná* y la *Guemará*. Los libros cabalísticos y las obras de rabinos y filósofos posteriores (incluidos Maimónides y Najmánides, entre muchos otros) confirman esa persistencia interpretativa talmúdica, que derivó en el siglo xx en obras eclécticas, que se permiten ofrecer lecturas poco ortodoxas desde el punto de vista religioso. Un ejemplo de esto último podría ser la obra entera del poeta judío-franco-egipcio Edmond Jabès (a quien Seligson traduce). La novela, viéndola desde esta perspectiva, refrenda la noción de Bloom, quien ve en toda escritura judía una tendencia “excesivamente interpretativa”. *La morada en el tiempo* es otro modo de interpretar la Biblia y sus múltiples lecturas rabínicas. No resulta extraño, por ello, que la autora señale en una carta personal que “el libro es un diálogo con las diferentes versiones del judaísmo que recibí durante mi año de estudios en París en el Centre Universitaire d’Etudes Juives (CUEJ), 1974-1975, en especial durante los coloquios de intelectuales y donde conocí y escuché a Yankelevitch [...] a Abécassis, a Raphaël Cohen, a André Neher [...], a los dos hermanos Askenazi, y a toda la dichosa élite argelina judía parisina”.

Habría que observar, por otra parte, que en la aseveración de Bloom no aparece otro rasgo que es fundamental en el escritor judío: su integración en el corpus nacional o regional al que pertenece (o, al menos, su condición “menor”, es decir, crítica, en relación a la literatura “ma-

⁹ El texto de Yehudah ha-Leví dice: “Mi corazón está en Oriente, y yo en los confines de Occidente. / ¿Cómo gustar de los manjares y disfrutarlos? / ¿Cómo cumplir mis votos y mis promesas, si sigue / Sión bajo el poder de Edom y yo sometido a los árabes? / Me parecerá tan fácil abandonar todo el bien de Sefarad, / como preciado contemplar las ruinas del Santuario destruido” (traducción de Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás 1994: 423).

yor”, tal como lo enuncian Deleuze y Guattari en relación a Kafka [28-44]).¹⁰ Como dice Saúl Sosnowski: “cada uno de los escritores judíos latinoamericanos opera dentro de fronteras geográficas y/o culturales que lo vinculan directamente con su respectiva literatura nacional” (1121). Así, Seligson no sólo responde a la tradición judía en *La morada en el tiempo*, sino al ámbito cultural mexicano en el que se vio inmersa. El doble movimiento de la novela, por ejemplo, podría emparentarse con los poemas de *La estación violenta* (1958), de Octavio Paz. En “El cántaro roto”, se ofrecen imágenes semejantes que van de la miseria del hombre (asociada a la esterilidad de la tierra) al sueño que redime el mundo: “¿no hay agua, / hay sólo sangre, sólo hay polvo, sólo pisadas de pies desnudos sobre la espina, / sólo andrajos y comida de insectos y sopor bajo el mediodía impio como un cacique de oro?” (1997: 214):

[...] hay que soñar hacia atrás, hacia la fuente, hay que remar siglos arriba,
 más allá de la infancia
 [...] echar abajo las paredes entre el hombre y el hombre, juntar de nuevo lo que fue separado
 [...] hay que desenterrar la palabra perdida, soñar hacia dentro y también hacia fuera (216).¹¹

III

El principio de *La morada en el tiempo* es el misterio del origen (la novela está estructurada en cinco capítulos; el primero y el último son

¹⁰ Sobre este mismo aspecto que enfatiza la diferencia, Borges —parafraseando un ensayo de Thorstein Veblen— señala que los judíos “sobresalen en la cultura occidental, porque actúan dentro de esa cultura y al mismo tiempo no se sienten atados a ella por una devoción especial” (272).

¹¹ Además de esa relación con Paz hay muchas otras que son similares a la generación de Seligson, quien habla de sus lecturas de esa época (de nuevo, en carta personal): “son los poetas (Rilke en primer lugar, Pessoa, Baudelaire, Séferis, Paz y su prosa también), todos los poetas imaginables, buenos, malos, pésimos, inigualables, que pude leer desde mis más lejanas infancias [...] y los escritores que me acompañaron desde la adolescencia, Proust, Virginia Wolf, la Yourcenar [...] Pavese, Clarice Lispector [...] Catherine

de corta extensión, como si se tratara de los marcos de las puertas de entrada y salida de esa casa. Se inicia con una reescritura del Génesis bíblico. A la vez, esa primera página está impregnada de la interpretación que se ha hecho del origen a través de la Cábala. En el aura de la creación, se insertan los comentarios interpretativos del *Sefer Yetzirá* (el *Libro de la Formación*) y del *Sefer HaZohar* (el *Libro del Esplendor*). Leemos en el libro de Seligson:

Antes del tiempo de los tiempos, cuando aún no dio principio el Origen, existían sólo Él y su Nombre. Ninguna lámpara contenía a la Luz, ninguna voz a la Palabra. Y de la Palabra nació la Luz, primer signo visible que todavía no es nombre pero que ya es aliento... [y más adelante] canto de los mundos increados, condensación del espíritu anunciador de la Palabra anunciadora del ser, ascua, presentimiento de una cercanía que se escucha danzar golpeando el vacío para hacer estallar la chispa, la semilla germinadora de infinito, engendradora de la tiniebla que da paso a la noche, primera morada del alba próxima, matriz del estallido diurno, desprendimiento de molinos desde las *doscientas treinta y un puertas* hacia el Origen. Y con el Origen fueron echados los fundamentos del cielo y de la tierra en el sitio designado, y en el medio el *Árbol* de los mundos y de las almas, y *veintidós* canales irrigando sus raíces (2004: 11-12, el énfasis es mío).

El origen está asociado directamente con el lenguaje; el número veintidós alude a la formación del mundo a través de las letras del alfabeto hebreo, según se señala en el segundo apartado del segundo capítulo del *Sefer Yetzirah* o *Libro de la Formación*: “Veintidós letras de fundamento: las grabó, las talló, las permutó, las pesó y las transformó. Y con ellas dibujó todo lo que formó y todo lo que formaría” (1993: 100). En este sentido, el mundo es el resultado de una operación y permutación lingüística; son esas letras que combinadas y conjugadas conforman el principio de todo. Esa multiplicidad también estaría representada a través del *árbol* de las emanaciones divinas, conocidas como las *Sefirot*, y las *veintidós* combinaciones que surgen a partir de los vínculos que se establecen entre los diez atributos, tal como se presentan en el esquema cabalístico (ver el esquema en Seligson, 2005: 400). También, en el

Mansfield [...]”. Con ello, se ve esa doble arista en la obra de Seligson: su esfuerzo por evitar las reducciones y categorizaciones y su clara integración con sus coetáneos.

mismo *Libro de la Formación* aparece el análisis numerológico (la *gumatria*, en hebreo) del origen: la primera combinación de las veintidós letras, la conformada por dos letras (“alef con todas y todas con alef, bet con todas y todas con bet”, según se señala en ese libro; es decir, alef y bet, alef y guimel, alef y dalet, y así sucesivamente), presupone doscientas treinta y una posibles combinaciones, que a su vez son las puertas que señalan la raíz básica de toda palabra y, por ende, del mundo (“doscientas treinta y un puertas hacia el Origen”, según el texto de Seligson). En cada una de las combinaciones en que las letras tienen que casarse, convivir con lo que no son, está la idea de la conformación de todo. Aunque esta última noción del maridaje de uno con lo otro no aparece propiamente en el *Libro de la Formación*, en Seligson es absolutamente pertinente, puesto que postula la androginia como meta de una unidad perdida. El hombre, por otro lado, hace su aparición no a “imagen y semejanza de Dios”, sino a partir del fulgor que se inicia con una “chispa” y deriva en “rayos que se dispersan en toda la extensión. Y fue elaborada la semejanza del Hombre con la mezcla de esas luces, y fueron formados su cuerpo y sus huesos del polvo de las seis aristas de los confines del sitio designado” (12). De nuevo, hay en esta concepción del origen una visión que excede el texto del Génesis y se adentra en las interpretaciones hechas por la Cábala, ya sea bajo el concepto de la creación a través de una chispa que luego emite rayos,¹² o atendiendo al número seis con que se conciben las direcciones del espacio tridimensional: norte, sur, este, oeste, arriba y abajo.¹³ Con todo lo anterior, está claro que en esta apertura de la novela se insiste en una vocación cabalista que enfatiza

¹² En *Zohar. Libro del Esplendor (Sefer haZohar)* leemos: “Luego Dios creó el mundo, haciendo que saliera una chispa de la luz suprema [...] Luego Dios hizo que un rayo saliera de la luz oculta. Este rayo inmediatamente proyectó un número incalculable de luces visibles, que formaron el mundo superior. Las luces visibles del mundo superior, a su vez, despidieron rayos. Estos rayos los volvió opacos el Arquitecto celestial. Y así se formó el mundo inferior [...]. Y Dios creó el cuerpo del hombre a imagen del mundo superior... El mundo, que es también un cuerpo, fue formado de la misma manera” (1994: 36-38).

¹³ Podría haber en esta referencia de las “seis aristas” una alusión al décimo-tercer segmento del primer capítulo del *Libro de la Formación* (1993: 80-87). Por otra parte, véase *El Zohar. Libro del Esplendor (Sefer haZohar)*, que dice: “*Bereshit* [palabra con que comienza el Génesis] está formado por las letras que constituyen las palabras *barah shit* [creó seis], para hacer alusión al misterio que se encierra en las palabras de la Escritura: ‘desde una extremidad del cielo hasta la otra extremidad del cielo’, ya que existen seis direcciones celestes a las que corresponden las seis direcciones del mundo de aquí abajo” (1994: 31).

el lenguaje y sus emanaciones como el ámbito de origen, restitución y sueño con que se desarrollará uno de los movimientos del texto.

IV

En contraste con el inicio, el segundo fragmento del primer capítulo vuelve a Jacob, pero esta vez para establecer y enfatizar el nomadismo de sus herederos y la eventual persecución:

Sueña Jacob. La cabeza en una piedra a mitad del camino, de un camino: el de la huida. Y es una escalera que sube hasta el cielo. Ángeles van y vienen, ojos de pavo real en todo el cuerpo, largas alas negras plegadas hacia delante. Alrededor se extiende el desierto, el cansancio, la fatiga del hurto, de la astucia. Porque Jacob ha robado y ha suplantado. La herencia de Esaú clama reparo y, no obstante, bendecirá el padre la señal en la frente, el dolo, el engaño. Pueblo numeroso como granos de arena tiene el mar, estrellas el cielo, sube y baja por la escala sobre un horizonte que amenaza exterminios y calamidades (12).

Destaca la omisión aquí de la protección divina (referida en los versículos del Génesis). En este pasaje Seligson se concentra en el precio que hay que pagar por haber usurpado la bendición del padre (después obtendrá la bendición del ángel, que es la de Dios). Luego incluye un largo párrafo alusivo a Rebeca, la madre, puesto que es ella la cómplice, la que ingenia el engaño de Jacob. Aquí yace también la virtud de Seligson que enfatiza la participación de la mujer como el eje del que deriva el cuestionamiento de la línea de primogenitura:¹⁴

Rebeca, que escudriñaba en sigilo los gestos del patriarca, decidió rescatar para su hijo la bendición y el patrimonio. Aliñó sin titubeos lo que el pa-

¹⁴ Véase “El judaísmo y lo femenino” (2005: 109-118), un análisis de Levinas acerca del rol de la mujer en el judaísmo. Luego, compárese con el ensayo sobre el mismo tema, “Hueso de mis huesos y carne de mi carne”, de Seligson (2005: 384-390). En “Emmanuel Levinas. *Réquiem*” (2005: 368-370), la autora se queja de haber sido excluida de las lecciones de *Talmud* que impartía Levinas por haberse atrevido a ofrecer acercamientos cabalísticos poco ortodoxos y por ser mujer (“en aquel entonces no era *normal* que una mujer anduviera metida en esos berenjenales”). En este sentido, la novela es transgresora y ofrece interpretaciones que alteran los modos convencionales de leer la *Torá*.

dre tomaría por la caza de Esaú; amilanó sin escrúpulo las dudas de Jacob, el suplantador, y le animó con su presencia en los momentos de la sustitución. Por detrás del temor, en ambos, bullía el desafío a la autoridad, un loco sueño de evasión y libertad. Poseer el reino de lo inasible (14).

Más que el sueño de la escalera, aquí se privilegia la idea de la usurpación y sus posibles consecuencias. En la novela no sólo aparece este ardid, sino también una re-elaboración del pasaje en que Jacob es engañado, en el que Lea se hace pasar por Raquel (en el texto bíblico es Labán, el padre de ambas, el que decide entregar a su hija mayor primero). Aquí, de nuevo es una mujer —la misma Raquel— la que elucubra esa trama:

También en ella florecían las añoranzas de evasión y libertad. Segura de la fidelidad de su amante, le entregó a la hermana para guardarla cercana, más gemelas que nunca, indivisos el patrimonio, la bendición y la promesa: intercambió fecundidad y amor —a Lea los hijos de la carne, el poder, los bienes; a ella la realización de los sueños, José, y el último deseo, Benjamín—, e incluso el derecho a una sepultura —a Lea el reposo en el olvido; a ella la estela donde se bifurcan los caminos en la eterna memoria (16).

Es justo con esa múltiple herencia de Jacob —aquí articulada a través de la perspectiva de Raquel— que el pueblo de “Israel” se dispersa en “doce tribus”. Las generaciones se multiplicarán diaspóricamente y tendrán que confrontar la alteridad que significa esa errancia a lo largo de los siglos.

Simultáneamente, en ese sueño de evasión y libertad, en ese intento de reclamar el “reino de lo inasible”, está la voluntad utópica de la novela, la voluntad de reconstruir un templo (que quedará para siempre en ruinas). Por ello, como buena cabalista, Seligson recurrirá a la Palabra (con P mayúscula), al lenguaje que migra y que hay que construir como el refugio ante la intemperie. Palabra y sueño son los espacios en que se puede elucubrar la vuelta al origen, según apunta la autora:

La noción de la espiral implica que todo es Tiempo imbricado en el tiempo que se despliega en puntos temporoespaciales..., que la única Morada a construir sea la de la Palabra... en el sentido jabesiano más estricto.¹⁵

¹⁵ Algunas citas ilustran ese vínculo con el poeta franco-egipcio, Edmond Jabès: “El instante, la eternidad, están en una palabra” (87); “¿Quién escribirá alguna vez la

Otro ámbito en el que el tiempo no existe, y en consecuencia, tampoco el espacio, es el ámbito del sueño, ámbito en el que se mueven absolutamente TODOS mis escritos, es decir, ese dominio de la Consciencia Cósmica en el que coexisten todas las realidades de la imaginación, de la vigilia, de la razón, de los sentimientos, las pasiones, etc. El dominio, en suma, del mito, y resulta que podría afirmar que yo nací con un libro de cuentos de hadas y mitos incrustado en el tercer ojo y con un irrefrenable impulso de ‘desafío a la autoridad’, un loco sueño de evasión y libertad” (carta personal).

A lo largo de la novela, se ofrece esa fruición por la Palabra con P mayúscula, puesto que se concibe como un absoluto inhallable.

V

Además de la palabra y el sueño, la utopía está vinculada al amor. A lo largo de la novela se intercalan diálogos entre el amante y la amada o la amante y el amado, a veces con el “Cantar de los cantares”¹⁶ (o, de nuevo, con el *Zohar*) como intertexto. Son giros necesarios que desafían el ahogo de la opresión. Se trata en última instancia de una búsqueda del origen: “En el principio el Andrógino era el Universo y su cuerpo, tan grande como el conjunto de los cielos, llenaba el mundo entero y alimentaba a las criaturas. En el silencio del verbo increado y creador moraba con los seres sutiles en un aire puro e intangible y nada existía fuera de él” (80). En esa utopía amorosa hay una vuelta a la piedra en que se origina el sueño de Jacob, la escala al cielo, el deseo del retorno a la tierra de promisión y la fruición de una conciencia que percibe todos sus hallazgos analógicos en el encuentro de los amantes: “a los pies de un alado Andrógino, donde cada rostro es un encuentro, una historia, una llave de Toledo, un peldaño de la escala y una nueva puerta, la alquímica puerta, el umbral de lo inasible, umbral donde ningún tiempo se detiene y ningún espacio se delimita, voces del desierto, lugar de cisternas escondidas en serena espera, rostro de un mar sin memoria,

errancia? —Ella se escribe con nosotros. Errante, *yo soy tu escritura*” (43); “errante es la palabra de Dios” (Seligson, 2005: 184).

¹⁶ Véase, en particular, el inicio del segmento que comienza con “Como el Amante a la Amada hablaré”, en la página 35 de la novela.

caracol, viejo caracol espejo humeante” (137). Obviamente, esta unión de contrarios, esta disolución de los pronombres, era un principio que enarbolaban los surrealistas franceses y que tiene en Octavio Paz a uno de sus máximos exponentes.

Por otra parte, la búsqueda del “vivir en el tiempo” quiere decir también, según Seligson: “sin ataduras físicas (simbolizadas con la construcción de la sucá en el desierto, del tabernáculo nómada), ni espirituales (el shabat, día de no hacer ningún trabajo que tenga que ver con la sobrevivencia corporal, entre otras cosas). Y el símbolo que une ambos planos es el del maná que se recibía diariamente, se recogía en doble ración para el sábado y dejaba de caer en ese día” (carta personal). La rememoración del tránsito en el desierto está dada a través de Sucot, la semana en que por ley religiosa se debe habitar en una cabaña, fuera de casa; cuanto más tiempo se pase en la cabaña, mejor cumplirá la persona el precepto del ritual. Esa festividad implica el volver al nomadismo, el estar en el desierto (a través de la cabaña) y olvidarse de los bienes materiales que implican la habitación de la casa; a la vez, el shabat es el día del descanso en que se exige abstenerse de todo esfuerzo laboral, con lo que se crea un alejamiento de la rutina del trabajo y de la condena a la tiranía del tiempo utilitario. Se trata de volver al estado primigenio, al origen espiritual del regalo (maná) de Dios.

Coincido con Angelina Muñiz cuando se refiere a *La morada en el tiempo* como “un largo poema”.¹⁷ La suntuosidad del lenguaje, las constantes imágenes que permean la prosa de aliento largo, interminable, el entramado de los fragmentos que impide la continuidad de las tramas, la predilección por la expresión interior, la obnubilación del tiempo histórico a favor del lenguaje mítico abarcador, son algunos de los rasgos propios de la poesía y que sin duda irradian en toda la obra de Seligson. Los personajes dejan de aludir a personas individuales y adquieren matices que los engloban, arquetipos sin tiempo ni espacio; como dice Ann Duncan, “cada historia, cada individuo, es el espejo de otro” (34).

Si bien el sentido amoroso de la novela tiene esa connotación que busca el restituir la androginia, los fragmentos específicos entre los amantes acusan una relación angustiada que comienza con el goce sexual, pero que deriva ora en un reclamo por la ausencia y la lejanía, ora en una rebelión que exige libertad frente al acoso posesivo (que rige en el ámbi-

¹⁷ También dice que es una “entremezcla de poesía-ensayo-relato-historia” (172).

to de la institución del matrimonio):¹⁸ “Si soy llama viva, fuego fatuo, ¿para qué me abrigas rescoldo a la sombra de un hogar? Si soy torrente, catarata en vilo, ¿para qué me procuras en un jarro contenida y bebes a sorbos lo que a mares se dilata?” (98). Hay, de hecho, otros fragmentos en la novela en que se apunta a relaciones sexuales que violan las convenciones, pero que a la vez son síntomas de la libertad que presupone la exploración del deseo:

Penetró en el patio de su casa y subió a la azotea. Un mancebo conversaba con su esposa. Y ella desasujeté su túnica y se acuclilló, y el mozo la abrazó por detrás y se inclinaron hacia delante; después se tendieron de espaldas y él subió encima. Y vio el mensajero cuánto se gozaban ambos, la mujer y el discípulo, uno en el otro, embriagados, sobre el lino cárdeno que ella había extendido en el suelo (24).

A la vez, como contrapunto a esta escena de adulterio, aparece una escena en que se describe una relación homosexual masculina:

Sus labios besaron los cabellos del muchacho que le acariciaba los muslos por entre sus propias piernas... El ciudadano se aproximó casi con piedad y dejó que su mano se extendiera, autónoma otra vez, hasta la nuca. Se desvistió y se acostó a su lado abrazándolo de frente, sexo contra sexo, los muslos entrelazados, ebrio de una desconocida dulzura. Y se hizo tomar, sorprendido apenas por el vigor de ese cuerpo que parecía tan indefenso, por su destreza y su paciencia... Pensaba en su mujer y en su hijo como en dos extraños, pero no les guardaba rencor por esa ternura que nunca le manifestaron (102-103).

Se podría argüir que aunque la utopía amorosa está latente, los amantes son seres nómadas que deambulan sin encontrar la tierra de su saciedad (aunque se encuentra el goce en la relación adúltera o la ternura en el encuentro homosexual, en ambos casos se saben situaciones pasajeras que no procurarán un fin al “sueño de evasión y libertad”). La ruptura amorosa y la fuga son otros síntomas del malestar que rige o persigue a casi todos los personajes de la novela.

¹⁸ Se trata de cinco fragmentos (de aproximadamente una página de extensión cada uno) insertos en los capítulos II (35-36), III (68-69 y 97-98) y IV (113-114 y 144-145). Dos de ellos cierran los capítulos III y IV respectivamente.

VI

La historia del nomadismo, la persecución y el exterminio es una sola de principio a fin. La memoria de los episodios históricos sólo sirve para recordar que se repiten.¹⁹ Un fragmento del capítulo IV ilustra el grado en que confluyen sucesos fundamentales en la historia del judaísmo, haciendo uso de textos claves y yuxtaponiéndolos para, de ese modo, abarcar la experiencia en su totalidad; aquí se añan una referencia a la devastación inicial de Jerusalem (y la primera diáspora), algunas frases del edicto de expulsión de España y una alusión al Holocausto nazi:

Se diría que cobraste los sacrificios que no se presentaron desde la destrucción del templo. Una y otra vez seremos vomitados de entre las naciones y las tierras donde creemos encontrar refugio. Sefarad yace postrada como antaño Sión —*pues ordenamos mandar salir a todos los judíos de nuestros reynos, que jamás tornen ni vuelvan a ellos, ni a algunos dellos*— y no hay consuelo posible. Cuando te llamé, yo, tu siervo doliente, no respondiste, y no responderás cuando de nuevo clame desde los hornos. ¿Hasta cuándo? Me perseguiste, me buscaste, me alcanzaste y me hallaste atravesando fronteras como presa acorralada para encontrar sólo afflictión extensa y hambre (109).

Aunque son muchos los fragmentos que acusan el antisemitismo y lo exploran desde diferentes ángulos históricos, a la vez no hay complacencia alguna respecto a la identidad judía. Seligson subraya la actitud recriminatoria y autocrítica como otro rasgo del judaísmo. En un texto sobre Jabès, Seligson dice: “Si hay algo que le resulta absolutamente ajeno a la cosmovisión judía es el sentimiento griego del *fatum*, la predestinación irremisible, es decir, la imposibilidad de dialogar con Dios cara a cara, de rebelarse, como Job, contra sus designios, de cuestionar la injusticia evidente que subyace en el entramado de Su creación” (2005: 179). Hay, pues, un proceder crítico que mantiene una posición ética y política sin resquemor alguno:

¹⁹ Angelina Muñiz dice al respecto: “En las páginas de *La morada en el tiempo* desfila la abigarrada historia judía desde la creación hasta la destrucción. Desde el génesis hasta la muerte en los campos de concentración nazis” (172).

Aquellos que se reclaman de tu Nombre (o que se han apartado de él) y que en las tierras de las dispersiones no tardarán en convertirse en hacendados, recaudadores de rentas y contratistas, y reposarán tranquilos como vino asentado, y no vacilarán en acoger a los falsos pregoneros de paz y bienestar (78).

Hay aquí, obviamente, ecos de los innumerables quejidos y reproches del Jeremías bíblico, el profeta por el que pasa la voz divina. De igual modo, la queja se amplía a la condición humana para condenar la tiranía, la desigualdad, la traición, el perjurio, etc. Es decir, este Jeremías contemporáneo hace ver que nada cambia en la visión nefasta de destrucción y agravio. Son “974 generaciones” que repiten las mismas calamidades a través de los siglos, desde la creación.²⁰

VII

La morada en el tiempo considera rasgos preponderantes que se han reiterado a lo largo de la historia de la experiencia judía: la herencia de la *Torá* y sus innumerables interpretaciones (sobre todo, el Talmud, la Cábala, y los libros rabínicos); la errancia, que condiciona como temporal todo intento de permanecer; la otredad o alteridad, como signos de diferencia respecto a las culturas de la que forma parte; el antisemitismo y la persecución que, a fuerza de repetirse, fungen como marcas de una tragedia continua; y, finalmente, la tierra de promisión, como la utopía que mantiene la ilusión y la supervivencia, en aras de una vida carente de sentido.²¹ Por ello, el capítulo final, que se sitúa en esa ansiada tierra, podría haber apuntado hacia una resolución de todos los conflictos anteriores. Jacob (Israel) vuelve al lugar de origen; sin embargo, no en-

²⁰ Dice en la novela: “974 generaciones precedieron a la creación de este mundo, ¿en qué difiere la generación de hoy en día? Una dinastía no es preferible a la anterior, un gobierno no es menos corrupto que el siguiente, hombres van y hombres vienen destruyendo por igual el porvenir, un opresor y un tirano para cada sucesión, un funcionario venal sustituye a un funcionario que acepta cohecho, un hipócrita a un perjuro, un cobarde a un traidor, un mentiroso a un pérfido, un soberbio a un vanidoso” (76).

²¹ Acerca de la visión de Seligson sobre la utopía y el apocalipsis, léase “El fin del milenio y la consumación de los tiempos” (2005: 407-410).

cuentra ni la paz ni el bienestar ansiados durante siglos de ausencia.²² Al contrario, se concibe una continuidad de la injusticia. La narradora se querella por los males que el propio pueblo perseguido ahora inflinge en otros, traicionando los valores judíos de fraternidad y amor al prójimo:²³

¿Por qué se debaten en perpetuo pie de guerra cuando saben que el Bien no surgirá del horror? Silenciosos, protegidos por la noche, soldados son enviados a atacar por sorpresa campamentos de refugiados al otro lado de las fronteras.²⁴ Y el oprimido ha de levantarse contra el opresor, sacudirse la discriminación y el menosprecio. Los antaño humillados humillan ahora, el temor a verse despojados les obliga, a su vez, a despojar. Y un combate se sucede a otro, y los hijos de los hijos de la dispersión se batan en los frentes de su tierra ancestral, incapaces de alcanzar su propia aspiración de igualdad entre los habitantes del lugar, el extranjero y el hermano. Y donde no hay igualdad, no existe libertad para las palabras (149).

²² Los propios traslados de Seligson revelan las ciudades míticas de la novela y emblemáticas en la experiencia judía: Toledo, Praga, Jerusalem. Además de ser el sitio de acogida frente a la persecución, México es también el *otro* lugar mítico que hay que valorar en su dimensión milenaria (en un esfuerzo por construir un ente universal): “espacios de mujeres menuditas y de habla sonriente embozadas en sus paños de lanas negras y azules, tejiendo siglos en el arumo, acuclilladas, espacios de cenotes y pirámides, de lagunas, nopales y agaves, espacios que se extienden y extienden hasta perderse de vista más allá de las montañas que no los limitan ni cercan entre el cielo azul y la tierra verde” (124). En “De la memoria y la identidad”, Seligson dice: “La experiencia de aprender el náhuatl y de entrar en contacto con lo prehispánico ha sido tan definitiva para mí como lo fue en su momento el contacto con el ladino y lo sefaradí” (36).

²³ En un ensayo sobre Martin Buber, titulado como el propio libro de este filósofo, “Camino de utopía”, Seligson dice: “Sólo en un orden social creado sobre premisas ético-sociales, más que políticas, el judío recobraría su prístina actitud ante Dios, el mundo y la Humanidad. Sólo no reclusándose en un nacionalismo egocéntrico, sino formando una sociedad ejemplar donde hombres y mujeres supieran dialogar entre sí y fuesen capaces de dialogar con otras sociedades, lograría Israel jugar su papel entre las naciones: demostrar la eficacia de las fuerzas morales (y no políticas) del hombre, su ideal de justicia, de unidad en la diversidad, de posibilidad de diálogo, y, gracias a éste, de realización de lo plenamente humano: la confraternidad” (2005: 376-377).

²⁴ Aquí hay una posible alusión a las incursiones militares israelíes en territorios libaneses, con el fin de “controlar” los campos de refugiados palestinos y “empujarlos” hacia el norte. Seligson viaja a Israel en 1980, donde dice haber terminado la novela. Es posible que en esta cita haya una referencia a una de las primeras incursiones (en 1979) y no a la eventual “Guerra de Líbano” (1982-1983).

Así, *La morada en el tiempo* hace eco de las lecturas de filósofos de la ética judía: Martin Buber, Vladimir Yankélévitch, Emmanuel Levinas. La exigencia que presupone la responsabilidad hacia el prójimo es una premisa que se ejerce como una condición en la búsqueda de la paz y la justicia. Seligson dice en una carta personal que *La morada*

es también mi búsqueda personal de SENTIDO, el cuestionamiento del trasfondo ético de las relaciones humanas, en relación con los imperativos divinos en tanto judíos (pues *sí vivo mi judaísmo como una misión*) [...] pueblo [el judío] responsable de la materialización del SHALOM (otro de los nombres del shabat y del simbolismo de Sucot) en el mundo y en el cosmos.

Si el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, Seligson sigue a Levinas en su caracterización por buscar en el otro, en el prójimo, la huella de Dios. El filósofo explica: “La huella del otro es antes que nada la huella de Dios, que nunca está ahí. Él ya se ha ido. Es por eso que uso la tercera persona: Él. En esto yace una imposibilidad... En este sentido, cada hombre es la huella del otro. El otro es Dios” (2000: 110).²⁵ La ausencia de Dios se da literalmente en la novela, puesto que se omite la palabra “Dios”²⁶ y en su lugar se usa el término “Voz”, puesto que es la única manera de representar la huella. En este sentido, se concibe a la palabra como evidencia de una “herida” en el vínculo entre el hombre y la divinidad.²⁷

²⁵ En este sentido, habría que destacar el análisis que hace Maurice Blanchot del re-encuentro de Jacob y Esaú, en el gran temor del primero frente al segundo: “Jacob le dice a su hermano: ‘He visto tu rostro como quien ve el rostro de Dios’. Jacob no dice a Esaú ‘Acabo de ver a Dios como te veo’ sino ‘Yo te veo como se ve a Dios’, lo cual confirma que la maravilla (la sorpresa privilegiada) es de verdad la presencia humana, esa presencia Otra que es el Otro, no menos inaccesible, separado y distante que lo Invisible mismo” (Fuks: 102).

²⁶ El vocablo “Dios” sí aparece, pero sólo en el contexto de citas de frases litúrgicas o de otras fuentes.

²⁷ Jabès dice: “Lo sagrado permanece como lo no percibido, lo disimulado, lo protegido, lo inefable; por eso escribir es la tentativa suicida de asumir el vocablo hasta su última desaparición, ésa donde deja de ser vocablo para ser sólo huella —herida— de una fatal y común ruptura: la de Dios con el hombre y la del hombre con la Creación” (67).

Los personajes emblemáticos de *La morada en el tiempo* terminan en la muerte o en el limbo de su condición exílica perenne. Jeremías muere apedreado por sus perseguidores en Dafnis, una ciudad egipcia. El sueño del amor se revela como un engaño. Se incluye un fragmento del “Romance del enamorado y la muerte” (siglo xv):

¿Por dónde has entrado Amor
 por dónde has entrado Vida?
 Las puertas están cerradas
 ventanas y celosías.
 No soy el amor Amante,
 soy la Muerte, Dios me envía.
 (150)

Es así que el sueño de Jacob termina con un hombre “atónito, solo bajo la inmensidad y con la inmensidad a sus pies. ¿DÓNDE ESTÁS? Supo que se hallaba en ninguna parte y que había perdido el sitio donde antes se encontrara. Y cuando se levantó la niebla del primer amanecer, se perfiló en el horizonte el caracol de la errancia” (151-152). Es la vuelta al epígrafe del principio; la novela concluye donde comenzó pero, entre los párpados que se cierran y los que se abren, transcurren más de cinco mil años (ya no el tiempo que necesitaba Hladik para concluir su obra, sino el tiempo de la memoria colectiva del pueblo judío). El sueño de la escala que lo comunica con el cielo, el retorno a la tierra prometida por Dios derivan en un laberinto del tiempo de donde no se puede salir. El mito de este ser es mantenerse condenado a la errancia,²⁸ a soñar sociedades en donde el amor al prójimo se convierta en condición *sine qua non* de un mundo justo; un mito que lo mantiene dando vueltas en espirales a sabiendas de que la utopía es el lugar que no existe.

²⁸ Esther Cohen resume: “Hacer simultáneamente del *suelo* y su *tachadura* la condición misma del Ser. Desde esta perspectiva, la concepción de la errancia judía no habría surgido con el exilio milenar de la tierra prometida, sino en el momento mismo en que Abraham fue llamado a abandonar su lugar de origen para dirigirse a *otro* espacio, pensado en términos levinasianos, como un no-lugar o, más bien, como el lugar que se edifica día con día sobre la arenas móviles del desierto” (1999: 33).

BIBLIOGRAFÍA

- La Biblia*. Hebreo-Español. 2 vols. Versión castellana conforme a la tradición judía por Moisés Katznelson. Tel Aviv: Editorial Sinaí, 1996.
- BLOOM, HAROLD. “Prólogo” a Yosef Hayim Yerushalmi en *Zajor. La historia judía y la memoria judía*. México / Barcelona: Fundación Cultural Eduardo Cohen / Anthropos Editorial: 2002, XI-XXV.
- BORGES, JORGE LUIS. “El escritor argentino y la tradición” de *Discusión en Obras completas*, 1. Buenos Aires: Emecé, 1974: 267-274.
- COHEN, ESTHER. *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. México / Barcelona: Fundación Cultural Eduardo Cohen / Anthropos Editorial, 1999.
- DELEUZE, GUILLES y FÉLIX GUATTARI. “¿Qué es una literatura menor” en *Kafka, por una literatura menor*. Jorge Aguilar Mora (ed.). México: Era, 1978.
- DERRIDA, JACQUES. *Circonfesión en Jacques Derrida* (en conjunto con *Derridabase*, de Geoffrey Bennington). Pról. Manuel Garrido [1991]. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- Diccionario de escritores mexicanos. Siglo XX. Desde las generaciones del Ateneo y novelistas de la Revolución hasta nuestros días. VIII (S-T)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005: 195-201.
- DUNCAN, ANN J. “Nostalgia for the unknown in Esther Seligson” en *Ibero-Amerikanisches Archiv* (Berlin) 10 (1984): 23-43.
- ESPINASA, JOSÉ MARÍA. “La literatura y el mito en la literatura de Esther Seligson” en *Nueve escritoras mexicanas nacidas en la primera mitad del siglo XX y una revista*. Elena Urrutia (coord.). México: Instituto Nacional de las Mujeres / El Colegio de México, 2006: 345-359.
- FUKS, BETTY B. *Freud y la judeidad. La vocación del exilio*. México: Siglo XXI, 2006.
- HA-LEVÍ, YEHUDAH. *Poemas / Shirim*. Ed. bilingüe. Introd., trad. y notas Ángel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás. Madrid: Clásicos Alfabeta, 1994 (Estudios literarios de Aviva Doron).
- JABÈS, EDMOND. *En su blanco principio*. Pról., selec. y trad. Esther Seligson. México: Juan Pablos Editor / Ediciones Sin Nombre, 1998.
- LEVINAS, EMMANUEL. *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*. Trad. Nilda Prados. Buenos Aires / México: Ediciones Lilmod / Editorial Fineo, 2005.
- . *La huella del otro*. Pról. Silvana Rabinovich; trad. Esther Cohen, Silvana Rabinovich y Manrico Montero. México: Editorial Taurus, 2000 (La huella del otro).
- MUÑIZ, ANGELINA. “Exilio y memoria en la literatura judeolatinoamericana” en *El siglo del desencanto*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002: 165-179.

- PAZ, OCTAVIO. "El cántaro roto" en *Obra poética I (1935-1970)*, vol. 11, *Obras completas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997: 213-216.
- RÍOS, GABRIEL. "La morada en el tiempo" en *Casa del Tiempo*, 70. México: Universidad Autónoma Metropolitana (noviembre 2004): 64-65.
- Sefer Yetziráh. *El Libro de la Formación*. Versión anotada Isidor Kaliseh. Trad. Manuel Algora. Madrid: Editorial Edad, 1993.
- Sefer Yetziráh. *The Book of Creation. In Theory and Practice*. Aryeh Kaplan (ed.). York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1997.
- SELIGSON, ESTHER. *A campo traviesa. Antología* (ensayos). México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- . "De la memoria y la identidad" en *Noaj. Revista literaria*, 6. Jerusalem (agosto 1991): 34-36.
- . *Escritura y el enigma de la otredad*. México: Juan Pablos Editor / Ediciones Sin Nombre, 2000.
- . *La morada en el tiempo* (3ª. ed.). México: Ediciones Sin Nombre, 2004.
- . *Sed de mar*. México: Artífice Ediciones, 1987.
- SOSNOWSKI, SAÚL. "Los escritores judíos de América Latina: un puente hacia la historia" en *El gran libro de América judía*. Isaac Goldemberg (ed.). San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998: 1101-1122.
- STAVANS, ILÁN. "Visions of Esther Seligson" en *Tradition and Innovation. Reflections on Latin American Jewish Writing*. Robert DiAntonio y Nora Glickman (eds.). Albany: State University of New York Press, 1993: 193-199.
- STEINER, GEORGE. *Los logócratas*. Trad. María Condor. México: Fondo de Cultura Económica / Ediciones Siruela, 2007.
- El Zohar. Revelaciones del "Libro del Esplendor"*. Selec. Ariel Bension. Carlos Garrido (ed.). Barcelona: José J. de Olañeta Editor, 1992.
- Zohar. Libro del Esplendor*. Trad. Esther Cohen y Ana Castaño; selec., pról. y notas Esther Cohen. México: Conaculta, 1994.

FECHA DE RECEPCIÓN: 27 de febrero de 2008.

FECHA DE ACEPTACIÓN: 18 de junio de 2008.