



El arquetipo del judío oriental en Joseph Roth

The Archetype of the Eastern Jew in Joseph Roth

Leonor Eliana Salaverría

le.salaverria@gmail.com

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recepción: 10 Enero 2023

Aprobación: 12 Abril 2023

Publicación: 01 Septiembre 2023

Cita sugerida: Salaverría, L. E. (2023). El arquetipo del judío oriental en Joseph Roth. *Sociohistórica*, 52, e202. <https://doi.org/10.24215/18521606e202>

Resumen: Este trabajo se propone analizar la configuración del judío oriental en la obra ensayística de Joseph Roth. Para este propósito, se centrará principalmente en el ensayo en el que trata más extensamente esta cuestión: *Judíos errantes* (1927). Se postulará que este arquetipo no fue empleado por Roth de manera aislada, sino que la valoración de los modos de vida de los judíos orientales y la filosofía jasídica formó parte de una heterogénea corriente de intelectuales judíos asimilados de Europa Central. Por este motivo, se considerará el trabajo de Roth inserto en el contexto intelectual del período de entreguerras, y se lo comparará con trabajos de otros dos autores de gran importancia para la revitalización del jasidismo en el siglo XX: Walter Benjamin y Martin Buber. Esta comparación permitirá establecer especificidades en los enfoques rothianos. Se sostiene la hipótesis de que las conceptualizaciones que elabora Roth sobre el arquetipo del judío oriental guardan una estrecha relación con su particular caracterización de la tradicional dicotomía Occidente-Oriente y con la centralidad que tiene en su obra la figura del *outsider*.

Palabras clave: Joseph Roth, Judíos orientales, Europa Central, Walter Benjamin, Martin Buber.

Abstract: This paper aims to analyze the configuration of the Eastern Jew archetype in Joseph Roth's essays. For this purpose, the focus will be on the work in which the author deals more extensively with this issue: *Wandering Jews* (1927). It will be postulated that this archetype was not employed by Roth in isolation, but that the appreciation of Eastern Jewish ways of life and Hasidic philosophy was part of a heterogeneous stream of assimilated Jewish intellectuals from Central Europe. For this reason, Roth's work will be considered within the intellectual context of the interwar period, and will be compared with the work of two other authors who had an enormous impact on the revitalization of Hasidism in the twentieth century: Walter Benjamin and Martin Buber. This comparison will make it possible to establish some specificities in Rothian approaches. It will be hypothesized that Roth's conceptualizations of the archetypes of the Eastern Jew are closely related to his particular characterization of the traditional West-East dichotomy, and to the centrality of the outsider figure in his work.

Keywords: Joseph Roth, Eastern Jews, Central Europe, Walter Benjamin, Martin Buber.



INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone un análisis sobre la configuración del judío oriental como arquetipo en la ensayística de Joseph Roth (2 de septiembre de 1894, Brody - 27 de mayo de 1939, París). Para este propósito, el análisis se centrará principalmente en la obra que trata más extensamente esta cuestión: su ensayo *Judíos errantes* (1927).

Hasta ahora, el principal eje de análisis de la crítica sobre Joseph Roth ha sido el problema del carácter supuestamente ambivalente o contradictorio de sus posturas ideológicas —por ejemplo, Bronsen (1993), Kiefer (2001), Marks (2016), etc. —. Esto supone importantes dificultades a la hora de establecer una teoría articuladora de su pensamiento, lo que ha generado una tendencia en la crítica a intentar esclarecer estas ambivalencias recurriendo a información biográfica —aún más confusa y contradictoria— y, generalmente, alejándose de un análisis de las obras en sí (Todorow, 1990, p. 374). Por otra parte, resulta llamativa la escasez de estudios rothianos acerca de los vínculos de este autor con pensadores de la Teoría crítica pertenecientes a su campo intelectual, a pesar de los importantes rasgos que comparten.¹ Este trabajo pretende indagar en este aspecto, con el propósito de estudiar las relaciones entre los textos de Roth y sus contextos culturales e históricos, sin la necesidad de recurrir a información biográfica para explicar su obra.

La revaloración de los modos de vida de los judíos orientales —asociados a la tradición jasídica— formó parte de una extensa y heterogénea tendencia que influyó en numerosos escritores e intelectuales judíos asimilados de Europa Central durante las primeras décadas del siglo XX. Por este motivo, el comienzo estará dedicado a una breve exposición sobre este campo intelectual más amplio, y luego se compararán las conceptualizaciones rothianas con las de dos de los autores más influyentes que se inscriben en esta tendencia: Martin Buber y Walter Benjamin. Esta comparación permitirá dilucidar las características principales del enfoque de Roth, y sostener que su particularidad radica en la forma en la que opera aquí el arquetipo del judío oriental en relación con la dicotomía Occidente-Oriente y con la figura del *outsider*. Dicha hipótesis será desarrollada en los apartados siguientes.

CAMPO INTELECTUAL

En 1906, Martin Buber publica su famoso libro *Los cuentos jasídicos*, en el que recopila material oral proveniente de la tradición judía askenazí. Rápidamente, esta obra comienza a suscitar en el campo intelectual centroeuropeo un gran interés por el misticismo judío (Idel, 1995, p. 2; PiloIU, 2018, pp. 46-47), fundamentalmente en pensadores y escritores judíos asimilados, como Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, Gustav Landauer, Georg Lukács, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Siegfried Kracauer —estos tres últimos, vinculados a la Teoría crítica—, etc. Este objeto de estudio cautiva a intelectuales de un amplísimo espectro: religiosos, agnósticos, conservadores, socialistas, anarquistas, sionistas y antisionistas. Sin embargo, comparten un punto en común fundamental: su inspiración en el misticismo judío, revitalizado por el descubrimiento de las comunidades jasídicas asquenazíes, parte de un marcado rechazo hacia la noción de progreso de la sociedad moderna occidental y hacia el creciente individualismo. Se trata de una reacción ante el rápido e intenso desarrollo de la industria capitalista en Alemania y Austria-Hungría y, consecuentemente, ante los importantes avances técnicos y la transformación de la estructura de clases —el surgimiento de la burguesía y la aparición de un proletariado— (Löwy, 2017, pp. 33-34). Esta situación generó, en gran parte del campo intelectual centroeuropeo, un rechazo hacia la noción de progreso de la sociedad moderna capitalista y hacia los valores iluministas burgueses de la generación de sus padres. El cambio de paradigma, fuertemente intensificado a partir de la experiencia de la Primera Guerra Mundial, generó una fuerte preocupación por la situación alienante del individuo moderno, compartida por distintas

corrientes de pensamiento —desde la izquierda socialista o anarquista hasta la extrema derecha nacionalista—. Siegfried Kracauer lo expresa en su artículo “Cambio de destino del Arte” (1929) de la siguiente manera:

Desprendido del fundamento originario de la comunidad, esclavizado a un despiadado sistema económico, enganchado a una invisible red de relaciones nacionales y objetivamente técnicas, el individuo humano sólo puede aún afirmarse como yo privado, como individualidad aparte. Los puentes entre él y los demás hombres han sido derribados; en todas las cosas esenciales permanece él mismo abandonado y espantosamente solo; allí adonde mire, siempre se le enfrenta riendo con escarnio la mueca de una fría, rígida realidad desprovista de alma (2006, p. 51).

Es necesario señalar aquí que el particular proceso de industrialización alemán, carente de una revolución burguesa que derrocara a la aristocracia, obstaculizó la consolidación de un sentido común liberal hegemónico. Para comprender las particularidades de este contexto específico frente al resto del continente, es necesario tener en cuenta los rasgos idiosincráticos que adquirieron en el campo intelectual germano los conceptos “*Kultur*” y “*Zivilisation*”, que se constituyeron como pares opuestos. El primero se utiliza para referirse al ámbito espiritual y artístico —aquello que constituiría la “esencia” de la identidad nacional—, mientras que *Zivilisation* remite a un aspecto secundario y superficial de los seres humanos, como eran consideradas la economía y la política (Elias, 2015, p. 85). El concepto de civilización, que inicialmente había sido empleado para diferenciar los modales de la corte francesa frente a clases inferiores, se convierte en el siglo XVIII en una distinción de toda la sociedad francesa “civilizada” frente a otras sociedades “bárbaras”, y también cumple la función de legitimación colonial de la primera por sobre las últimas (ibíd., pp. 130-133).

En Alemania, la reivindicación de la *Kultur* por sobre *Zivilisation* comienza a surgir a finales del siglo XVIII, como reacción de una intelectualidad burguesa germanoparlante frente a la tradición germana aristocrática, que hablaba y escribía en francés y se guiaba por los valores y costumbres del modelo francés (ibíd., pp. 95-97). A partir de la Revolución francesa, la palabra *Zivilisation* comienza a estar cada vez más asociada a las potencias occidentales en general y, principalmente, a Francia. Asimismo, a medida que se consolidaba la burguesía alemana,

con su cambio de ser una clase que se veía y se legitimaba en su sublevación contra la cúspide aristocrático-cortesana a encontrar su legitimación en la diferenciación frente a las otras naciones, también se cambió la antítesis de «cultura» y «civilización», con todo su significado y su función: de una antítesis fundamentalmente social pasó a ser una antítesis nacional (ibíd., p. 112).

Una de las consecuencias que tuvo este particular desarrollo alemán fue el carácter predominante e insistentemente crítico hacia la modernidad burguesa capitalista —asociada a la denostada *Zivilisation*— por parte del campo intelectual. En el caso de judíos asimilados, esta concepción resulta indivisible de la brecha generacional que los separaba de unos padres que habían depositado en el ideario liberal burgués la ilusión de una completa asimilación. Tal como señala Rares Piloiu:

Lo que a esta generación le fue muy difícil aceptar fue lo que percibieron como el conformismo y autoengaño de la generación de sus padres, una generación aún atrapada en las fantasías de igualdad prometidas por una tradición secular y humanista con raíces en el Iluminismo; para esta generación, la lengua y cultura alemana garantizaba tanto la aceptación como la asimilación en una cultura europea distinguida, con exponentes ejemplares tales como Goethe y Schiller (2018, p. 36).²

La desilusión frente al fallido proceso de asimilación que se evidenció a principios del siglo XX con el aumento del antisemitismo y la influencia del anti-liberalismo irracionalista neo-romántico fueron los principales motivos por los cuales estos intelectuales se sintieron atraídos por la cultura de sus antepasados no asimilados a la sociedad occidental (ibíd., p. 5). En este contexto, la cosmovisión de la mística judía y la forma de vida de las comunidades jasídicas son postuladas como modelos alternativos, fundamentalmente debido a dos características que las hacen incompatibles con la sociedad moderna occidental: el pensamiento mesiánico y la importancia de la vida en comunidad. El mesianismo implica una noción del tiempo de la historia radicalmente opuesta a la del concepto de “progreso” moderno, ya que la redención, según esta interpretación, requiere una ruptura del tiempo histórico y una “destrucción total del orden

existente” (Löwy, 2017, p. 24). Los modos de vida de las comunidades jasídicas, por otra parte, son valoradas como reminiscencias de un pasado ideal.

Para Martin Buber, el aspecto más importante del jasidismo no está en su teoría sino en sus prácticas cotidianas, ya que en ellas radica la constitución de la comunidad (1948, p. 1), tanto entre los seres humanos como entre estos y la divinidad. Según esta concepción, el acercamiento a lo divino no implica conocimiento ni reflexión algunos, sino que se consigue por medio de hábitos rituales —*mitzvot*— que cualquier persona puede realizar (ibíd., p. 23). Esta importancia del ritual está asociada al papel que cobra lo concreto y lo terrenal para la armonía de los vínculos interpersonales y con Dios. Este modelo es postulado como ideal de comunidad (*Gemeinschaft*), en oposición al individualismo de la sociedad (*Gesellschaft*) burguesa, contraposición que forma parte de la tradición intelectual alemana que asocia el primer concepto al de *Kultur*, y el segundo al de *Zivilisation*.

La tarea de recopilar la tradición oral jasídica es un intento por recuperar una experiencia “auténtica”, no alienada, que se contrapone a la moderna. Esta idea puede apreciarse en la introducción de Buber a sus *Cuentos jasídicos*: “Es por eso que debo llamarla realidad. Una realidad vista por almas fervorosas, una realidad nacida de la inocencia total, exenta de capricho y de falsedad” (1978, p. 25). La idea utópica de Buber se basa en la concepción jasídica según la cual son los hechos de la vida cotidiana los que posibilitan la realización mesiánica (1948, p. 26). Estos hechos no implican un avance lineal y acumulativo de la historia —es decir, una idea de progreso—, sino una constante conexión con el aquí y ahora. En esta misma línea, Walter Benjamin plantea en sus “Tesis sobre el concepto de historia”, publicadas póstumamente, en 1942:

La concepción de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la concepción del proceso de la historia misma como si recorriese un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de la idea de este proceso debe construir la base de la crítica de la idea de progreso como tal. [...] La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el «tiempo actual», que es pleno (2007, p. 73).

Sin embargo, Benjamin difiere significativamente de Buber en cuanto al proyecto ético propuesto, lo cual se debe, en gran medida, al compromiso político marxista del primero. En el caso de Benjamin, el mesianismo adquiere una función revolucionaria que, con el fin de “hacer saltar el *continuum* de la historia” (ibíd., p. 73), requiere una toma de conciencia por parte de la clase revolucionaria. El pensamiento benjaminiano implica una fusión entre el mesianismo judío y lo utópico libertario (Löwy, 2017, p. 98) que postula, como señala María Belforte, “una concepción del hombre no alienado, con presencia de espíritu (*Geistesgegenwart*), con una existencia que no lo domina desde el pasado ni lo condena a una repetición eterna en el futuro” (2016, p. 28). Este ideal aparece encarnado en modelos pre-modernos en los cuales los seres humanos estarían en armonía con la naturaleza y tendrían acceso a una experiencia —*Erfahrung*— corporal colectiva capaz de integrarlos material y metafísicamente en su presente. A este tipo de experiencia se refiere su noción de “iluminación profana”, que es “de inspiración materialista, antropológica” (Benjamin, 2018, p. 59), y que implica una toma de conciencia sobre la realidad concreta. Si bien Benjamin no alude en estos textos a las comunidades jasídicas —como sí lo hacen Buber y Roth—, esta experiencia se asemeja mucho al estado extático buscado por el jasidismo, que Moshe Idel define como “borramiento temporario de la propia personalidad, durante la cual uno es poseído por el poder o la presencia divina, o el espíritu divino” (1995, p. 29). La alusión a lo “premoderno” no implica un intento de recuperar un pasado precapitalista, sino que está en consonancia con el siguiente principio del judaísmo mesiánico señalado por Gershom Scholem: “Lo completamente nuevo tiene elementos de lo totalmente antiguo, pero esta antigüedad no es, en absoluto, el pasado real, sino uno iluminado y transformado por el sueño sobre el cual ha caído el resplandor de la utopía” (1963, p. 13).

La dimensión utópica benjaminiana, relacionada conceptualmente con el concepto cabalístico de *Tikkun* —redención, restauración, reparación, etc.— (Löwy, 2017, pp. 7-8), está intrínsecamente ligada a su concepto de *Erfahrung*; “El matiz utópico está dado, de esta forma, en una especial reconfiguración de la relación entre pasado y presente que implica la redención de un futuro no realizado en el tiempo

pretérito” (Belforte, 2016, p. 119). En este aspecto radica la importancia, en la obra de este autor, de la recuperación de la experiencia de la infancia, así como del interés por el lenguaje divino de sus textos tempranos —como en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” (1916) —.

LA OPOSICIÓN ESTE/OCCIDENTE EN ROTH

Las descripciones que hacen estos autores de los judíos orientales parten de la tradicional dicotomía entre Occidente y Oriente establecida por el iluminismo para la auto-configuración identitaria de las potencias occidentales. Esta concepción se basa en la asociación del Este —entendido más como una abstracción que como delimitación geográfica concreta— con la “barbarie”, y de Occidente como su par opuesto: la civilización (Wolff, 1994, p. 4).

Es necesario cuestionar las interpretaciones simplistas de esta construcción dicotómica, que muchas veces se limitan a aplicar la categoría de “orientalismo”, de Edward Said —definida por el autor como “una manera occidental de dominar, reestructurar y detentar autoridad sobre Oriente” (1979, p. 3)— y trasladarla directamente al contexto europeo, para el cual no fue originalmente elaborada. Este tipo de análisis pasa por alto la multiplicidad de discursos occidentales sobre distintas regiones de Europa del Este y sus importantes variaciones según los respectivos lugares y épocas desde donde se fueron construyendo. También tienden a omitir el importante hecho de que el Este europeo no ha sido percibido y representado desde Occidente exclusivamente a partir de características que justificarían su dominio colonial, sino también como un espacio de proyecciones utópicas. Ya en el siglo XVIII, prominentes políticos e intelectuales de la ilustración, como Voltaire y Diderot, vieron el Este europeo como un terreno en el que el proyecto iluminista podría llevarse a cabo de forma más exitosa que en Occidente (Gassner, 2012, p. 11). Este fenómeno se refleja en la proliferación de representaciones en relatos de aventuras y crónicas de viajes de la zona geográfica en cuestión; fundamentalmente, de territorios que estaban bajo el dominio ruso y otomano.

En el romanticismo, el “exotismo oriental” —dentro del cual se pueden considerar estas representaciones— forma parte del rechazo a la alienación capitalista y al racionalismo de la ilustración. También es necesario considerar que, como se ha señalado anteriormente, en el contexto alemán el miedo a la expansión de los efectos de la Revolución Francesa generó un rechazo contra Francia que motivó el incremento de la valoración positiva del concepto alemán de *Kultur* en detrimento del de *Zivilisation*, asociado simultánea y negativamente al iluminismo y a Francia. Las elites conservadoras alemanas se acercaron a Rusia (ibíd., p. 75), promoviendo la idea de que “en el futuro, Rusia ya no sería más la beneficiaria de la civilización, sino la portadora de una nueva cultura [*Kultur*] superior.” (ibíd., p. 74). A lo largo del siglo XIX, las nuevas corrientes liberales disputan estas representaciones, y caracterizan Rusia a partir del atraso y el despotismo. Sin embargo, el anticapitalismo romántico continuó ejerciendo una importante influencia en las idealizaciones sobre Europa oriental —como se ha mencionado con respecto a Buber—. Algunas de las descripciones de Roth en *Judíos errantes* parecen coincidir con esta tendencia, como la siguiente:

Por el contrario, el judío oriental no ve las ventajas de su tierra; ni el amplio horizonte sin fronteras, ni la calidad de este material humano capaz de producir santos y locos asesinos, melodías de triste grandeza y obsesivo amor. No ve la bondad del hombre eslavo, cuya rudeza es más honrada que la domesticada bestialidad del europeo occidental (1989a, p. 1366).

Esto ha llevado a algunos críticos a caracterizar sus representaciones de las comunidades judías del Este europeo como “orientalistas” —por ejemplo, Dominika Rank (2014, p. 79)—. Sin embargo, aplicar este término al caso de Roth resulta, como se mostrará más adelante, engañoso.

Incluso cuando se refiere a los judíos alemanes, Roth resalta su pertenencia eslava. Los arraiga en el Este —“Sin dudas, hay en el judío oriental mucha más sangre eslava que en la de los judíos germanos” (1989a, pp. 1410-1411) — y retoma la clásica dicotomía de los dos hemisferios, recurriendo muchas veces a la reproducción de los estereotipos de los habitantes del Este de Europa —Unión Soviética, Polonia, Balcanes

— que los muestran como “incivilizados” y “atrasados”, a la vez que “auténticos” y “honrados”. Estas representaciones están influidas por las tendencias críticas hacia la modernidad referidas en el apartado anterior.

Al igual que Buber y Benjamin, Roth construye a partir de la reivindicación de un modelo premoderno un dispositivo crítico hacia la sociedad occidental capitalista y su noción de progreso. Las principales características que el escritor austríaco valora positivamente de las comunidades jasídicas son muy similares a las que destacan los otros autores aquí mencionados: la preservación de la tradición, la simpleza de sus formas de vida, y una conexión con el aquí y ahora en la que lo material se funde con lo metafísico. Estas virtudes se contraponen al arquetipo rothiano del burgués, que aparece asociado a “la falsificación, la desacralización y el kitsch de todos los valores” (2014, p. 181), como expone Claudio Magris en *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental* (1971). Sin embargo, el escritor austrohúngaro no elabora a partir de estos modelos teorías generales, sino que se ocupa de describir los modos de vida de las personas y sus problemas concretos, en función de captar y representar elementos objetivos del presente.

Otra gran diferencia es que el arquetipo de judío oriental no aparece propuesto como una posibilidad a futuro. Roth tiene al respecto una visión nihilista y no ofrece posibles soluciones, sino que describe restos de formas de vida pre-modernas que están condenadas a desaparecer frente al inevitable avance del “progreso” capitalista. Roth escribe: “Estos judíos no se dan cuenta de que el progreso del mundo aniquila la religión judía, que cada vez menos creyentes perseveran y que el número de devotos disminuye” (1989a, p. 1389). Tal como indica esta afirmación, la modernidad equivale para Roth a la “atomización y secularización” (Magris, 2014, p. 47). Asimismo, en contraste con Benjamin y Buber, la concepción rothiana del tiempo histórico está más cerca del catolicismo que del mesianismo judío: la promesa de redención futura está ausente, y el énfasis está puesto en un pasado edénico irrecuperable a partir de la salida del *shtetl* —“un mundo de valores trascendentes y transindividuales” (ibíd., p. 68)—. Sin embargo, es necesario matizar la interpretación de Magris acerca del *shtetl* como símbolo del Edén, ya que Roth no presenta un modelo idealizado, influido por una cosmovisión neo-romántica. En *Judíos errantes*, no caracteriza a los judíos orientales como un ejemplo de comunidad en armonía con la divinidad —como lo hace, por ejemplo, Buber—, sino más bien como un pueblo de sujetos sufrientes y disconformes con su realidad, que aspiran en vano a integrarse a Occidente: “A toda la gente joven del lugar —e incluso los ancianos— les sobreviene el deseo de emigrar de esta tierra, en la que puede cada año estallar una guerra y cada semana un pogromo” (1989a, p. 1367). Incluso su relación con Dios es descripta de manera trágica: “Aprenden desde la más temprana infancia la dolorosa desesperanza de las oraciones judías; la apasionada lucha con un dios que castiga más de lo que ama, y que considera pecado cualquier placer” (ibíd., p. 1366). Por otra parte, los judíos del Este son objeto de duras críticas, tanto por su ingenuidad al idealizar Europa occidental, como por su extremado conservadurismo —“El judío pobre es el hombre más conservador de entre todos los pobres del mundo. Es realmente una garantía de la preservación del antiguo orden social” (ibíd., p. 1407) —.

La crítica hacia los judíos asimilados a la cultura germana es doble: los acusa de compartir con esta sociedad la “superstición del progreso” (*Aberglauben an den Fortschritt*) (ibíd., p. 1469), la xenofobia y el racismo; y de traicionar y negar sus orígenes orientales. Estos reproches se agudizan más aún en el prólogo a la edición de *Judíos errantes* de 1937, ya consolidado el régimen nazi: “Es un hecho —muchas veces pasado por alto— que también los judíos pueden tener instintos antisemitas. Uno no quiere que un extranjero recién llegado de Lodz le recuerde a su propio abuelo, procedente de Posen o de Kattowitz” (ibíd., p. 1469). La oposición de Roth al sionismo también forma parte de esta crítica, en tanto se trata de una ideología basada en el concepto occidental moderno del Estado-nación que el escritor rechaza: “El sionismo y el concepto de nacionalidad son en esencia europeos occidentales” (ibíd., p. 1374).

Roth no retoma la dicotomía Occidente/Oriente para afirmarla, sino para complejizar el esquema y cuestionar la *Weltanschauung* que proyectan las potencias occidentales hegemónicas sobre Europa oriental. Por un lado, desmitifica gran parte de los estereotipos y prejuicios que pesan en el imaginario europeo sobre

los judíos del Este. Por otra parte, si bien destaca en el arquetipo oriental la simpleza y la humildad, no los representa como “incivilizados”, sino que, por el contrario, subvierte este esquema; por ejemplo, cuando afirma que los judíos orientales saben más sobre Goethe y Schiller que los propios alemanes (ibíd., p. 1365).

Es importante señalar que el escritor no considera “Occidente” como un bloque homogéneo, sino que, en sus conceptualizaciones establece claras diferencias en su interior. Las acusaciones de Roth hacia la sociedad occidental se dirigen, fundamentalmente, hacia Centroeuropa y Estados Unidos. Francia, por el contrario, es erigida como ejemplo positivo de humanismo, en contraposición a Austria y Alemania. Las comparaciones recurrentes en la ensayística de Roth entre Europa oriental y occidental a menudo vinculan esta última con Francia en un sentido positivo que se opone a los estereotipos decimonónicos sobre tales regiones. Por ejemplo, en el artículo de 1927 “Blick nach Südslawien” (“Mirada hacia Yugoslavia”), se refiere a Belgrado como “la París de los Balcanes” (ibíd., p. 1232). En esta misma línea, resulta significativo el siguiente fragmento, que forma parte de una serie de artículos sobre Galitzia, publicados en 1924:

¿Se ha terminado aquí Europa? No, no se ha terminado. La relación entre Europa y esta tierra, de alguna manera desterrada, es persistente y viva. En las librerías he visto las últimas novedades literarias de Inglaterra y Francia. Un viento de cultura [*Kultur*] lleva semillas a la tierra polaca. El contacto con Francia es el más fuerte (ibíd., p. 487).

De esta manera, Roth se sitúa por fuera de los imaginarios anquilosados que recaen sobre estos espacios periféricos, no sólo atacando a aquellos que —como escribe en el prólogo a la primera edición de *Judíos errantes*— “miran con benevolencia agria y despreciativa al Este y a sus habitantes desde las tambaleantes torres de la civilización occidental” (ibíd., p. 1363); sino también distanciándose de las idealizaciones (neo)románticas costumbristas. En este último fragmento, el ensayista retoma la tradicional asociación en términos negativos entre los conceptos de *Occidente* y *civilización*, ligados a la hiperracionalización de la sociedad moderna capitalista que aliena a los individuos; más adelante, escribe:

Obtiene mérito en Occidente cualquiera que venga con nuevas energías a interrumpir el mortal e higiénico aburrimiento de esta civilización; incluso al precio de una cuarentena, que nosotros les imponemos a los emigrantes sin darnos cuenta de que nuestra vida entera es una cuarentena y que todos nuestros países son barracones y campos de concentración, aunque con el confort más moderno (ibíd., p. 1371).

Si bien el autor critica los aspectos negativos de la *Zivilisation* —fundamentalmente, la mecanización de la humanidad—, no desecha el concepto por completo, como puede apreciarse en el siguiente fragmento, en el que dicho término adquiere una valoración positiva: “desde Galitzia, Rusia, Lituania, Rumania no sólo vienen grandes personas e ideas; sino también útiles (según su propio criterio), que apoyan y ayudan a construir la sólida estructura de la civilización” (ibíd., p. 1364). En lugar de una dicotomía, Roth plantea la oposición Este/Occidente en términos de complementariedad. En los artículos para el *Frankfurter Zeitung* de su viaje a Rusia, está presente el mismo procedimiento. Por un lado, hay una fuerte crítica hacia la tecnificación bolchevique, que es leída como parte de un proceso de “occidentalización”:

Algunas cosas son excesivamente nuevas, nuevísimas, demasiado nuevas para volverse muy antiguas, llevan la señal de América en la frente; de la América cuya técnica es la meta provisional de los nuevos constructores rusos. La calle se precipita desde el somnoliento Oriente hacia el Occidente más occidental (ibíd., p. 1033).

Por otra parte, destaca los que considera grandes avances de la Revolución, como la ampliación de los derechos de los judíos y de las mujeres, y subraya sus componentes humanistas: “La historia de los judíos no conoce otro ejemplo de liberación tan rápida y completa” (ibíd., pp. 1458-1459); “El campesino ruso está liberado para siempre. Hace una entrada hermosa, roja y festiva en las filas de la humanidad libre” (ibíd., p. 1064).

ROTH Y LA FIGURA DEL OUTSIDER

El arquetipo rothiano del judío oriental corresponde a la particular representación que hace el autor de la dicotomía Occidente-Oriente. Por otra parte, se inscribe también dentro de las caracterizaciones que hace el ensayista de figuras *outsider*, encarnadas en distintas tipologías sociales: refugiados, exiliados, mendigos, prostitutas, criminales... Se trata de sujetos que viven al margen de la sociedad capitalista moderna. Las representaciones rothianas del judío oriental ocupan un lugar prominente en esta categoría: es una figura que carece de patria y se caracteriza por la extranjería y la incapacidad para adaptarse completamente a las instituciones occidentales.

Sigurd Scheichl llama la atención sobre un dato poco difundido que guarda relación con este punto: *Judíos errantes* fue publicado por primera vez como parte de una serie de la editorial Schmiede llamada “Berichte aus der Wirklichkeit” (2011, p. 11). Formaban parte de esta serie libros sobre experiencias con drogas, contrabando de alcohol, homosexualidad, e incluso el *Kriminalistisches Reisebuch. Cuaderno de viajes criminalístico* (1927), de Egon Erwin Kisch (ibíd., p. 11). Scheichl postula que el denominador común entre los diferentes títulos de la serie es que tratan sobre personas en ese entonces consideradas como “*deviant*” (“desviados”) (ibíd., p. 12). A partir de este dato, se puede inferir que, antes que ofrecernos una imagen romantizada, el arquetipo rothiano de judío oriental responde más bien a cierta fascinación por las figuras marginales que existía en la República de Weimar:

Había ciertamente una variedad bastante amplia de retratos estereotípicos de la «otredad», puesto que la cultura de Weimar abunda en tipos: la madre proletaria (como las ejemplificadas por Käthe Kollwitz), la prostituta (las más conocidas, las retratadas por Otto Dix), la nueva mujer, el «Negro» [en español en el original], el homosexual y el «Judío»; todos ellos eran omnipresentes en el *texto* cultural de la década alemana de los años veinte (Petersen, 1995, p. 160).

De hecho, Roth destaca más las carencias y las dificultades de integración de los judíos orientales en Europa que su “riqueza espiritual”. El judío del Este que emigra hacia Occidente es caracterizado de la siguiente manera “Él es, en parte voluntariamente, en parte a la fuerza, un segregado. Tiene sólo obligaciones y ningún derecho más allá del conocido papel, que no garantiza nada.” (1989a, pp. 1366-1367).

Los documentos son un tema recurrente en la obra de Roth, y aparecen como la primera señal de la perversidad moderna. La burocracia es la herramienta de segregación preferida por los Estados nacionales, porque permite una forma velada de deshumanización y marginalización de sus víctimas: “¿Qué es una persona sin papeles? ¡Menos que un papel sin persona!” (ibíd., pp. 1473-1474). Luego vienen las demás formas de exclusión, como las limitaciones económicas y la discriminación, que sufren los judíos del Este incluso por parte de sus paisanos occidentales. Roth señala varias veces la condición de marginalidad de estos judíos emigrados mediante comparaciones; por ejemplo, cuando se refiere a sus vecindarios como “guetos occidentales” (ibíd., p. 1412), y al equiparar su estatus con el de los afrodescendientes en Estados Unidos (ibíd., p. 1455). Incluso en Francia, elogiada por el escritor por ser el país en el que los judíos son más aceptados, les resulta imposible integrarse por completo, en este caso por motivos lingüísticos: “El judío oriental aprende fácilmente a entender idiomas extranjeros, pero su pronunciación nunca será pura. Siempre será reconocido” (ibíd., p. 1435).

La crítica ha advertido lo llamativo que resulta el hecho de que, a pesar de tratarse de uno de los temas centrales de su obra, el autor prácticamente no haya hecho referencia a su propia condición de judío oriental —Ilse Lazaroms (2013), David Horrocks (2005), etc.—. Efectivamente, en *Judíos errantes* no hay alusiones explícitas que nos permitan asociar al autor con el sujeto enunciativo; de hecho, el uso de la deixis lo sitúa en la perspectiva de Occidente y expresa una distancia con respecto a los judíos orientales. De esta manera funciona, por ejemplo, el pronombre posesivo *unsere* en la siguiente oración: “Los emigrantes se asimilan —¡lamentablemente!— no demasiado lento, como se les reprocha, sino demasiado rápido a nuestras tristes condiciones de vida” (Roth, 1989a, p. 1371). En ocasiones en las que utiliza la primera persona del singular,

el yo aparece tajantemente separado de la realidad de los sujetos que describe, como se puede apreciar, por ejemplo, en la visita que le hace a un rabino para entrevistarle: “Yo llevaba un abrigo de piel corto y altas botas de montar, y me veía como uno de los temidos funcionarios del país, capaz de encerrar a alguien con un simple gesto. Por este motivo la gente me dejaba pasar, me hacían lugar y se maravillaban con mi cortesía” (ibíd., pp. 1393-1394). Cuando Roth se auto-caracteriza como periodista, se distancia de los habitantes, tanto por su vestimenta como por sus modales, y acentúa las diferencias y la percepción de los otros de estas diferencias. Este distanciamiento ha sido tradicionalmente interpretado como “contradictorio”, y se lo ha intentado explicar a partir de elementos biográficos. Sin embargo, la caracterización del enunciador como “extranjero” puede entenderse como parte de su estrategia discursiva, que le permite posicionarse por fuera de aquello que describe y adoptar una mirada extrañada. Este recurso es muy comúnmente utilizado por Roth en sus ensayos, como puede apreciarse, por ejemplo, en el siguiente fragmento del artículo de 1926 “Die Grenze Niegoreloje” (“La frontera de Negoréloye”): “Un hombre autorizado para aquello me quitó, todavía en el tren, el pasaporte, con lo que me robó mi identidad. Así, atravesé la frontera dejando de ser yo totalmente. Se me podría haber confundido con cualquier otro viajero” (ibíd., p. 984).

Se trata de un dispositivo desarrollado en el campo intelectual del período de entreguerras con el que Roth se vincula. En este contexto, las figuras del *outsider* y el extranjero son tematizaciones fuertemente explotadas que remiten a una constelación conceptual que atraviesa desarrollos teóricos de autores como Georg Simmel, Theodor W. Adorno y Siegfried Kracauer sobre la metodología de la forma ensayística. Algunos trabajos paradigmáticos al respecto son, entre otros, “Digresión sobre el extranjero”, de Simmel; “Sobre la esencia y forma del ensayo”, de Lukács, y “El ensayo como forma”, de Adorno. Según estos pensadores, las formas meándricas, provisionales, tentativas, amorales y cercanas a la cotidianidad, propias de la tradición ensayística que comienza con Montaigne, resultan especialmente propicias para captar los fenómenos de la modernidad, caracterizados por su naturaleza transicional y dinámica, que escapa a la sistematización. Como afirma Adorno, el ensayo “asume el impulso antisistemático en su propio proceder e introduce los conceptos sin ceremonias, «inmediatamente», tal como los recibe” (2003, p. 21). En este sentido, las figuras constelativamente asociadas del extranjero y del *outsider* —o *Außenseiter*— son las que mejor encarnan este punto de vista extraterritorial privilegiado para tal tarea.

Es especialmente notable la influencia que ha ejercido sobre Roth su amigo Kracauer, cuyo punto de vista narrativo —tanto en sus ensayos como en sus novelas— remite a “aquel «desamparo trascendental» con el que el sujeto moderno, según *La teoría de la novela* de Georg von Lukács, habría de buscar sentido en una patria que ya no era la suya” (García Chicote, 2019, p. 226). Resulta llamativo que ambos autores aludan a la figura del judío errante; en Kracauer —en su obra póstuma, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas* (1969)—, aparece como metáfora de la posición ideal del historiador (Jarque, 2006, p. 31); y en Roth, en el mismo título de su obra de 1927, aludiendo a personas concretas. Esta imagen del peregrino comparte importantes rasgos con el *flâneur* benjaminiano, ya que también se trata de un arquetipo caracterizado por su punto de vista móvil, sin un rumbo fijado de antemano y sin pertenencia: “El *flâneur* está aún en el umbral, tanto de la gran ciudad como de la clase burguesa. Ninguna de las dos ha podido con él todavía. En ninguna de ellas se siente en casa. Busca su asilo en la multitud” (Benjamin, 2016, p. 45). También tiene en común su situación periférica, el habitar en los márgenes. A esto se debe la fijación rothiana con las fronteras, tematizadas una y otra vez en toda su obra, como lo atestigua el hecho de que la palabra “*Grenze*” [frontera] figure en el mismo título de varios de sus artículos: “Wie es an der Grenze gewesen wäre” (“Cómo hubiera sido la frontera”) (1919), “Rote Kosaken an der Grenze” (“Cosacos rojos en la frontera”) (1920), “Die Grenze Niegoreloje” (1926) —anteriormente citado—, “An der Spanischen Grenze” (“En la frontera española”) (1939) y, entre ellos, dos con el mismo nombre: “Die Grenze”, uno publicado en 1919 en el periódico vienés *Der neue Tag* y otro en el *Frankfurter Zeitung* en 1924. En el primero de ellos escribe:

Actualmente [...] hay cada vez más fronteras políticas, pero ya no naturales, sino innaturales.

Las fronteras políticas tampoco son ya puntos, marcas, líneas, etc., sino vejaciones, calvarios, pasiones, crucifixiones; en una palabra: registros. (1989b, p. 184)

La figura del judío oriental, situada espacial y simbólicamente en los márgenes de la sociedad y caracterizada por el nomadismo, se contraponen a la estructura moderna de los Estados nacionales, cuyo ideal es el arraigo de los sujetos a espacios determinados por fronteras impuestas: “los judíos orientales no tienen hogar en ninguna patria, sino tumbas en cada cementerio” (Roth, 1989a, p. 1370).

La cualidad itinerante aparece tanto en los judíos errantes descritos por Roth como en la configuración de la propia figura de autor, también caracterizada a partir del distanciamiento de su mirada: “Fotografiarse a sí mismo es una imposibilidad física, el objeto no puede mirarse a sí mismo a través de la lente” (ibíd., p. 1089). Este recurso discursivo motiva el borramiento de su propia identidad biográfica como judío oriental; más allá de las especulaciones acerca de posibles explicaciones psicológicas, expresa su voluntad de registrar desde la distancia sin participar (Chambers, 2006, p. 110), de construir una estética a partir de la impersonalidad: “no escribe como una persona afectada, sino desde la distancia de un centroeuropeo ficticio” (Scheichl, 2011, p. 18).

Desde el punto de vista de un peregrino extranjero, Roth capta problemas de la realidad concreta de los judíos orientales —laborales, burocráticos, económicos, etc.— en lugar de limitarse a elaborar representaciones costumbristas arraigadas en lo espiritual, como muchas veces ha sugerido la crítica. La preminencia de lo concreto por sobre lo abstracto es una característica del ensayo que puede rastrearse en su etimología:

La designación misma del género, derivada del latín *exagium*, destaca la importancia de lo experimental entendido en un doble sentido: por un lado, porque el ensayo aspira a ser sólo prueba, experimento, exploración; por otro, porque se empeña en mantener la proximidad a la experiencia concreta, en contraposición con la intransigencia del pensamiento abstracto (Vedda, 2010, p. 13).

Al igual que el *flâneur*, el enunciador rothiano explora y registra lo que percibe desde la inmediatez. En este punto, la lógica del ensayo se funde con las impresiones subjetivas propias del género *feuilleton*, como señala Dietmar Goltschnigg (1990). Estas particularidades corresponden notablemente a la caracterización elaborada por Victor Klemperer sobre el artista impresionista, en contraposición al expresionista:

[...] el expresionista, seguro de sí mismo, instaura leyes fijas para sí y para su entorno y conoce la responsabilidad. El impresionista, hombre fluctuante que cambia de hora en hora, reivindica el comportamiento inmoral para la irresponsabilidad propia y ajena.

No obstante, también aquí las fronteras resultan inevitablemente borrosas. Partiendo de la sensación del desamparo del individuo, el impresionista llega a la compasión social y a la intervención activa a favor de las criaturas oprimidas y descarriadas (2016, p. 104).

Sugestivamente, en el anterior fragmento Klemperer vincula aquellas características que aquí se han considerado propias de la ensayística con “la sensación del desamparo del individuo” y “las criaturas oprimidas y descarriadas” —*outsiders*—, conceptualizaciones que también han sido objeto del presente análisis.

CONCLUSIONES

Existen en Roth motivaciones para la elaboración de su arquetipo de judío oriental que van más allá de cuestiones biográficas y están relacionadas con un contexto intelectual determinado, definido por la crítica hacia la modernidad burguesa occidental.

Las conceptualizaciones rothianas sobre el arquetipo del judío oriental, expuestas principalmente en *Judíos errantes*, forman parte de las elaboraciones llevadas a cabo por una heterogénea corriente de intelectuales centroeuropeos judíos que reivindicaron los modos de vida y ciertas concepciones propios de las comunidades jasídicas de Europa oriental, popularizados por Buber en 1906 a partir de la publicación de *Los cuentos*

jasídicos. A su vez, subyace a estas representaciones cierta *Weltanschauung* que parte de la tradicional dicotomía Occidente/Oriente que asocia estos dos conceptos al esquema de civilización y barbarie, arraigado en el iluminismo. Una de las particularidades de las representaciones rothianas es la complejización de dicho esquema, que se aleja tanto de las pretensiones de superioridad de la ideología iluminista occidental a las que legitima, como de las perspectivas neo-románticas que lo subvierten a partir de su concepción negativa de civilización.

La particular crítica rothiana de la modernidad también radica en las figuras de *outsider* y extranjero, ya elaboradas por otros autores pertenecientes a su mismo campo intelectual, que Roth proyecta tanto en el arquetipo del judío oriental como en la caracterización que hace de sí mismo como cronista. Por este motivo, se ha postulado en este trabajo que tal posicionamiento del enunciador, necesariamente ajeno a la realidad que describe, obedece antes a criterios estratégico-discursivos que a aspectos autobiográficos con los que la crítica lo ha vinculado frecuentemente.

REFERENCIAS

- Adorno, Th. W. (2003). El ensayo como forma. En *Notas sobre literatura. Obras completas 1* (pp. 11-34). Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Terramar.
- Belforte, M. (2016). *Política de la embriaguez. Infancia, amor y muerte en el proyecto político de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Benjamin, W. (2018). El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea. En *Iluminaciones* (pp. 57-71). Trad. de J. Aguirre y R. Blatt. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2016). *Libro de los pasajes*. Trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- Bronsen, D. (1993). *Joseph Roth. Eine Biographie*. Köln: Verlag Kiepenheuer und Witsch.
- Buber, M. (1978). *Cuentos jasídicos. Los primeros maestros. Vol. I*. Trad. de Ana María G. de Kantor. Buenos Aires: Paidós.
- Buber, M. (1948). *Hasidism*. Nueva York: The Philosophical Library.
- Chambers, H. (2006). Sign of the Times: Joseph Roth's Weimar Journalism. En K. Leydecker (Ed.), *German Novelists of the Weimar Republic. Intersections of Literature and Politics* (pp. 101-124). Nueva York: Camden House.
- Elias, N. (2015). *El proceso de civilización*. Trad. de Ramón García Cotarelo. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- García Chicote, F. (2019). Sobre el concepto de crítica en Siegfried Kracauer. En L. Bujaldón (Coord.), *Reencuentros con la Literatura en Lengua Alemana. (XVIII Jornadas Universitarias de Literatura en Lengua Alemana)* (pp. 223-242). Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Gassner, F. (2012). *Germany versus Russia: A Social History of the Divide between East and West* (Tesis doctoral). University of British Columbia, Vancouver, Canadá.
- Goltschnigg, D. (1990). Zeit-, Ideologie- und Sprachkritik in Joseph Roths Essayistik. En *Literatur und Kritik* (pp. 124-136). Salzburg: Otto Wagner Verlag.
- Horrocks, D. (2005). The representation of Jews and of Anti-semitism in Joseph Roth's Early Journalism. *German Life and Letters*, 58, 141-154.
- Idel, M. (1995). *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*. Nueva York: State University of New York Press.
- Jarque, V. (2006). Siegfried Kracauer en tierra de nadie. En S. Kracauer, *Estética sin territorio* (pp. 11-38). Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia.

- Kracauer, S. (2006). *Estética sin territorio*. Trad. de Vicente Jarque. Murcia: Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de la Región de Murcia.
- Roth, J. (1989a). *Werke. Zweiter Band: Das journalistische Werk 1924-1928*. Colonia: Verlag Kiepenheuer & Witsch.
- Kiefer, S. (2001). *Braver Jünger – gefüllt mit Gift. Joseph Roth und die Ambivalenz*. Stuttgart-Weimar: Metzler.
- Klemperer, V. (2016). *LTI: La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Trad. de Adan Kovacsics. Barcelona: Minúscula.
- Lazaroms, I. (2013). *The Grace of Misery. Joseph Roth and the Politics of Exile, 1919-1939*. Leiden: Brill.
- Löwy, M. (2017). *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe*. Nueva York: Verso.
- Magris, C. (2014). *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*. Trad. de Pedro Luis Ladrón de Guevara. Navarra: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra.
- Marks, D. (2016). *Wandering Jew: The Search for Joseph Roth*. Devon: Notting Hill Editions.
- Petersen, V. (1995). The Best of Both Worlds? Jewish Representations of Assimilation, Self, and Other in Weimar Popular Fiction. *The German Quarterly*, 68(2), 160-173.
- Piloiu, R. (2018). *The Quest for Redemption: Central European Jewish Thought in Joseph Roth's Works*. Indiana: Purdue University Press.
- Rank, D. (2014). The Life and Work of Joseph Roth and the Crisis of Tripartite Identity. *Scripta Judaica Cracoviensia*, 12, 69-86.
- Roth, J. (1989b). *Werke. Erster Band: Das journalistische Werk 1915-1923*. Colonia: Verlag Kiepenheuer & Witsch.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Scheichl, S. (2011). Juden auf Wanderschaft – 2009 neu gelesen. En M. Miladinovic Zalaznik y J. G. Lughofer (Comps.), *Joseph Roth* (pp. 11-21). Berlín-Boston: De Gruyter.
- Scholem, G. (1960). Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. En *Judaica I* (pp. 7-74). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Todorow, A. (1990). “Brechungen. Joseph Roth und das Feuilleton der ‘Frankfurter Zeitung’”. En M. Kessler y F. Hackert (Eds.), *Joseph Roth. Interpretation, Rezeption, Kritik* (pp. 373-384). Tübingen: Stauffenburg.
- Vedda, M. (2010). Introducción. En S. Kracauer, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas* (pp. 10-36). Buenos Aires: Las cuarenta.
- Wolff, L. (1994). *Inventing Eastern Europe. The Map Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.

NOTAS

- 1 El libro de Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe* (1992), examina extensamente este contexto, pero sin mencionar a Joseph Roth. *The Quest for Redemption: Central European Jewish Thought in Joseph Roth's Works* (2018), de Rares Piloiu, analiza el pensamiento de Roth a partir del marco propuesto por Löwy, pero sus conclusiones no están sustentadas por un examen textual de las obras de aquel, sino más bien por teorizaciones abstractas dudosamente comprobables.
- 2 Cuando no se indica el traductor, de aquí en más, se trata de una traducción propia.