

JUDAÍSMO Y DESARRAIGO EN *MARÍA* DE JORGE ISAACS

POR

GUSTAVO FAVERÓN PATRIAU  
*Cornell University*

Efraín, nacido y criado en Colombia, hijo de un judío anglo-jamaicano, levanta en el Valle del Cauca, en las tierras que su padre ha convertido en un centro de producción, los pilotes de su fantasía personal. Lo que para el padre fue tierra prometida, para el hijo será edén; lo que el padre concibió como un destierro voluntario, el hijo lo creará su hogar. Pero aquello de lo que el padre se apropió, el hijo habrá de perderlo, y aquellos signos en los que el padre leyó el riesgo de una anunciada destrucción, cegarán al hijo. En las páginas siguientes, propongo leer *María* como el relato de un exiliado acerca de la vida de otros exiliados, y discutir su valor como *ficción fundacional* o *romance nacional* en el sentido que otorga a dichos términos Doris Sommer, es decir, como narraciones alegóricas en las que se puede leer la aparición del sujeto moderno en América Latina, y en las que el amor heterosexual representó una forma política de deseo que proporcionó al discurso del nacionalismo latinoamericano “a rethoric for the hegemonic projects in Gramsci’s sense of conquering the antagonist through mutual interest, or ‘love’, rather than through coercion” (6). Con ese fin, tengo en cuenta la tesis de Sommer sobre *María*, según la cual la pareja de María y Efraín, hijos de judíos conversos y *miembros del latifundismo tradicionalista colombiano*, es inviable para el futuro de la nación porque, *en una sociedad cuya salida debería ser el mestizaje*, representa o bien una *diferencia racial* judía demasiado antagónica frente a una sociedad conservadora y católica, o una *redundancia racial* judía, demasiado blanca y conservadora para pactar con el liberalismo que arremete contra la oligarquía tradicional. Por oposición, dice Sommer, la novela sólo puede plantear como solución al problema nacional, dentro de ese panorama pesimista, una defensa del mestizaje (172, 204). Pienso que otorgarle a esta novela el estatus fundacional entraña una petición de principio que lleva a sobreinterpretaciones destinadas a hacer calzar, en una idea de nación, la historia de una tensión entre, por un lado, la asimilación de la nueva subjetividad del converso en el contexto de un escenario nuevo y, por otro, la permanencia de la subjetividad tradicional judía determinada por la migración, la desterritorialización y la diáspora.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Este último vector de la tensión se puede identificar con la noción de Gilroy sobre la subjetividad moderna negra y judía, una subjetividad que se constituye dentro de un colectivo a través de circuitos móviles que trascienden la idea de nación en cualquier sentido territorial (Gilroy 205-23), así como la tensión entre ambos vectores se aproxima a la idea de *double consciousness* que Gilroy toma de

El mundo de *María* es un mundo de artificio. La sociedad tejida en la novela se alza sobre una frágil estructura, en la que cada quien juega un rol asignado por azar, asumido por conveniencia o recibido por desgracia. Al final de las cenas los esclavos levantan los manteles y dicen los primeros versos de un *Padrenuestro* que sus amos se apresuran a completar (20). El reflejo del simulacro se reconoce entonces: esos sirvientes son esclavos, cristianos a la fuerza, y sus amos son judíos conversos o descendientes de otros que cambiaron de confesión. En la cúspide de esa jerarquía está el padre de Efraín, hecho cristiano por el amor de su esposa, y quien recibió a María en Jamaica de los brazos del padre de la niña, Salomón, un primo suyo, judío y converso tardío. La niña fue bautizada tras la muerte de Sara, su madre, y el nombre de la virgen le fue puesto sobre el de Esther. Todo en esa cena, excepto la madre de Efraín, es nuevo en su rol: el rezo es ritual de un ritual, ceremonia exenta de historia pero cargada de significados; representación de un mito ajeno, asimilado en unos casos, impuesto en otros, por parte de unos personajes que pretenden internalizar una identidad desde la práctica igualadora y formal de sus rituales sociales.<sup>2</sup>

Aun con el disloque religioso que sufriría el escritor poco después de aparecido el libro (lo que hace pensar que su futuro anticlericalismo debió gestarse durante la escritura de *María*), las formas cristianas parecen gobernar la novela. Pero muy cerca de la superficie quedan conflictos: una indeterminación en la concepción de lo judío, que reconocemos en principio como una referencia a su rol de seña racial: la primera vez que Efraín describe a María interpone entre ambos una distancia al enfatizar el exotismo de sus rasgos judíos: “[M]e ocultaba sus ojos tenazmente; pero pude admirar en ellos la brillantez y hermosura de los de las mujeres de *su raza*”(19).<sup>3</sup> Y reafirma con una veladura de misterio la misma impresión más adelante: “Las hijas núbiles de los patriarcas no fueron más hermosas en las madrugadas en que recogían flores para sus altares” (21), con lo que

---

DuBois: la difícil pertenencia a dos colectividades distintas como esencia de la modernidad en la subjetividad negra y judía en la diáspora (161).

<sup>2</sup> Las resonancias de Spinoza son evidentes: se trata del mecanismo de imposición de/adeacuación a un poder hegemónico en una suerte de inscripción directa sobre el cuerpo de los individuos, que Spinoza identifica con la práctica mosaica (112-24). Isaacs, por cierto, era hijo de un judío converso, George Henry Isaacs, nacido en Jamaica y súbdito inglés, quien fue en algún momento jefe político del cantón de Cali y que, para cuando nació su hijo, era gobernador de la provincia. La marca del judaísmo del padre persiguió a Isaacs toda su vida. Se convirtió en la señal con que sus enemigos lo estigmatizaron en la arena política (en agosto de 1880, por ejemplo, apareció un libelo contra Isaacs en Popayán, en que se atacaba al escritor y se le llamaba Samuel Beli-Beth –nombre mítico del Judío Errante–, resaltándose la impertinencia de que el judío opinara y actuara en la política colombiana (McGrady, *Bibliografía* 13; McGrady, *Jorge Isaacs* 23). No falta quien suponga que la devoción de sus personajes por la Virgen María o por la figura de Cristo era ya, para el tiempo en que escribió esta novela, más una atracción tradicional hacia los individuos de origen judío que una creencia religiosa (Zanetti 29). De hecho, la conversión de su padre no dejó una larga impronta en él, como no sea la enseñanza de la movilidad: hacia 1870, tres años después de publicada la novela, Isaacs se había vuelto francmasón y anticlerical, y algunos rasgos de reverencia a la Iglesia Católica –dispuestos en notas a pie de página– fueron removidos de *María* por el autor a partir de la tercera edición.

<sup>3</sup> El énfasis, como cualquier otro en adelante, es mío.

esboza, además, un primer trazo de la relación (el patriarcado) que la historia propondrá más adelante como vínculo ideal al que debería aspirar Efraín sobre María (quien pronto estará recogiendo flores para el altar de su hermanastro) y sobre el mundo erigido por su padre.

Pero casi de inmediato, la lejanía del colombiano católico y la judía se transformará en una identificación, puesta en boca del mismo observador: “Su paso ligero y digno revelaba todo el orgullo, no abatido, de *nuestra* raza, y el seductivo recato de la virgen cristiana” (22). La frontera racial parece derrumbarse ante el elemento corrosivo de la identificación religiosa. María está detenida sobre la línea de división étnica, un pie a cada lado, pero a este lado de la cerca religiosa, y, sin embargo, aún resta preguntarse por qué Efraín, cuando oblitera lo religioso, adscribe solamente a María esa naturaleza *diferente* con que otros moradores de ese mundo podrían haber sido etiquetados: “Pocos eran entonces los que, conociendo nuestra familia, pudiesen sospechar que María no era hija de mis padres. Hablaba bien *nuestro* idioma, era amable, viva e inteligente” (28). Ese *nosotros* es problemático, pues involucra en él al padre, angloparlante de nacimiento, y descarta a María, criada desde los tres años en Colombia (no obstante lo cual tiene aún un “acento, con algo de melancólico que no tenían *nuestras* voces” [28]). ¿Y por qué el que ella sea *viva e inteligente* resulta, a los ojos de Efraín, motivo para considerar imperceptible su origen judío? El modo iterativo en que Isaacs regresa sobre el asunto de la indeterminación de los márgenes étnicos justifica traer a la lectura diversos elementos que, por lo común, se han mantenido fuera del paisaje crítico crecido en torno de la novela. Uno de ellos, por supuesto, es la imagen del judío que se articula en el relato, y el circuito de asociaciones y confusiones que lo anima.

La explicación para el constante movimiento pendular que supone la cuestión de lo judío en *María* radica en su naturaleza mutable, delimitada en nomenclaturas que Efraín, como narrador, parece confundir. Como elemento religioso, lo judío es intercambiable, optativo y renunciante. No es así cuando se ve como una marca hereditaria de etnicidad (Goldberg 360). Pero aun en este aspecto, la huella de lo judío es percibida en la novela de dos maneras: primero, como un componente racial, genético (“Si no fueras moreno, se podría jurar que no sabes dar los buenos días en castellano... Sin esa seriedad, heredada seguramente de tu madre, creería estar con el judío”, 209), con el que Efraín puede lidiar sin reparos y cuyo legado acepta; segundo, como un factor culturalmente transmisible. Curiosamente, al expresar su menosprecio por la superstición, que asocia con lo judío, esos juicios de Efraín son también las únicas miradas negativas que se permite hacia la figura patriarcal: “Era hombre que creía en cierta clase de pronósticos y agüeros, *preocupaciones de su raza* de los cuales no había podido prescindir por completo” (74). Para Efraín, la idea de lo judío acarrea elementos culturalmente primitivos, representa una retaguardia desde la cual su padre ha progresado con la conversión –que no se constriñe, entonces, a lo religioso– mientras que él, nacido católico, debería estar libre de rezagos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> B. Trigo resta importancia al tema de lo judío para una lectura de *María*. Pero llega a esa conclusión con un razonamiento que implica algunos malentendidos, el más obvio de los cuales lo lleva a confundir lo judío en cuanto elemento racial con lo judío como factor religioso (56-57). El caso de Sommer es distinto: en su análisis, lo judío es primordial, pero aun se le pueden formular las objeciones que veremos luego (172-203).

De modo peculiar, sin embargo, es en el tema de la superstición donde Efraín rehace la alineación del *nosotros* y –aunque se niega explícitamente a que los atavismos lo incluyan– con ciertas actitudes que veremos no sólo acepta su persistencia en él, sino que les asigna una importancia vital.

El mecanismo de expectación del relato está construido sobre la tramoya de una tragedia en la cual la premonición y el augurio (ya caracterizados textualmente como rasgos de la superstición judía) soportan la fatalidad y la activan. Las páginas de Chateaubriand que Efraín lee a María, con la emergencia del *leitmotiv* de la muerte en el exilio, guardan la cifra de esto último:

“¡Duerme en paz en extranjera tierra, hija desventurada! ¡En recompensa de tu amor, de tus sacrificios y de tu muerte, quedas abandonada hasta del mismo Chactas!”. María, dejando de oír mi voz, se descubrió la faz y por ella rodaban gruesas lágrimas. Era tan bella como la creación del poeta, y yo la amaba con el amor que él la imaginó. Nos dirigimos en silencio y lentamente hacia la casa. ¡Ay! Mi alma y la de María no sólo estaban conmovidas por esa lectura: estaban abrumadas por el presentimiento. (37)

El fragmento de *Atala* da pie a las lecturas intertextuales y metatextuales que la novela propone: en una escena anterior, en que el padre de Efraín recibe la noticia de la muerte de su primo, el empático comentario del narrador es: “¡Ay! ¡Sus cenizas debían descansar en tierra extraña!” (27). Ahora conocemos la fuente de esa frase: “¡Duerme en paz en extranjera tierra, hija desventurada!”, dice el narrador de Chateaubriand. María y Efraín, advertidos de la tragedia ficcional, quedan conmovidos por su desgracia venidera, que entienden en el libro de Chateaubriand tras el paso metonímico de identificarse con Chactas y *Atala*. Pero además el vaticinio se cumple de inmediato, pues tres días después irrumpirán en el juego argumental los síntomas del mal de María. Dentro de la estructura del relato, esa enfermedad luce apenas como una consecuencia de la lectura, parece estar allí para cumplir un anuncio incrustado en el relato que Efraín escribe, descendiente a su vez del relato que Efraín lee. El Efraín-narrador (que escribe desde un momento posterior a los hechos) parece haber asumido más que el Efraín-personaje (contemporáneo de los hechos y formado en ellos) los alcances de esa herencia supersticiosa y primitiva (que él encuentra en el judaísmo) sobre su vida y la fatalidad del destino. En otras palabras, las cosas que el Efraín-personaje contemporáneo a la acción (sujeto del enunciado) comprende dentro de una lógica de la tragedia romántica, el Efraín-narrador (sujeto ficcional de la enunciación), lo integra en la narrativa judía de la maldición hereditaria. Esto será crucial cuando veamos el origen del desarraigo pesimista que invade e informa la voz del narrador.

Funcionales como dispositivos de tensión en el advenimiento de lo fatal son las premoniciones referidas al destino de María, signada desde la conversión y la adopción por un “bautismo de dolor” que, bajo la forma de “una lluvia de lágrimas”, le llega al mismo tiempo que el bautismo “de la religión de Jesús” (27): si María es entregada simbólica y simultáneamente al sufrimiento y al catolicismo, cabe pensar que estamos frente a una novela que concibe la religión católica como una narrativa trágica y el sacrificio como requisito del amor y la virtud (e incluso la virtud como sacrificio, bajo esa forma sublimada de la virgen cristiana que se “diviniza por la resignación”[33]). “Si el cristianismo da en

las desgracias supremas el alivio que tú me has dado, tal vez yo haría desdichada a mi hija dejándola judía” (27), dice el padre de María al de Efraín cuando entrega a su hija en adopción. Sin embargo, a la luz del desenlace final, cabe preguntar si la conversión de la niña no señala acaso el principio mismo de su desgracia: nombrada primero como Esther (salvadora del pueblo judío) y luego bautizada como María (la madre de un sacrificado que será nuevo salvador), María parece destinada a un papel redentor que nunca podrá coronar.

El ejercicio de la premonición es supersticioso a ojos de Efraín, y al emitir ese juicio intuye la superstición como un rasgo del primitivismo judaico. Uno de los hilos centrales de esa maquinaria de vaticinios que se articula como narración cifrada dentro del relato, y que lo hace avanzar en prolepsis sucesivas, resulta decidor a este respecto. Es un suceso que María le cuenta a Efraín el que activa tal dispositivo, aunque el hecho es vinculado de inmediato con otros anteriores:

Abrimos la puerta y vimos posada sobre una de las hojas de la ventana, que agitaba el viento, un ave negra y de tamaño como de una paloma muy grande; dio un chillido que yo no había oído nunca; pareció encandilarse un momento con la luz que yo tenía en la mano, y la apagó pasando sobre nuestras cabezas a tiempo que íbamos a huir espantadas. Esta noche soñé... Pero ¿por qué te has quedado así? (118)

Efraín reacciona al estímulo del suceso descubriendo él el carácter de mal agüero del mismo: el hecho, dice, coincide temporalmente con el momento en que él y su padre recibieron y leyeron una carta “malhadada” en que se les ponía al tanto de una pérdida comercial que coloca en riesgo la situación de la familia. “El ave negra era la misma que me había azotado las sienas durante la tempestad de la noche en que a María le repitió el acceso” (118). Por fin están puestas lado a lado, por el narrador, las dos vías en que se articula la tragedia en la novela: la ruina financiera, económica y por tanto social de la familia y la catástrofe amorosa de la pareja: simultáneas y anunciadas por la misma señal. Pero el lindero étnico entre judíos y no judíos sufre también una remoción debido a este pasaje, un movimiento que, partiendo de la narración cifrada de los augurios, invadirá el sentido del libro en todas direcciones: en cada reaparición, el ave será vista siempre con el mismo sentimiento supersticioso, como anuncio, por María y Efraín, de la manera en que el padre de él recibió los aullidos del perro, pero, en cambio, cuando la madre, la única cristiana en la familia que no es conversa ni hija de conversos, sabe del hecho, el conflicto y la distancia entre su reacción y las de los otros son evidentes: “Pero, niña, ¿cómo te asustas así?”, pregunta. La respuesta de María yergue la nueva repartición: “Usted no sabe” (174). De hecho, la madre, cristiana católica y colombiana, es ahora la única que queda al margen frente a esta suerte de conocimiento subalterno compartido por todos los demás, encarnado en la premonición, que es a la vez superstición y compromiso con la fatalidad, y que la novela describe explícitamente como un rasgo cultural judaico. No es raro el criterio con que Isaacs fija la diferencia, si tenemos en cuenta que las pseudo ciencias de su siglo estaban arribando ya a conclusiones según las cuales la diferencia radical entre la mentalidad cristiana y la judía residía en que esta última era mística mientras la cristiana era racional (Gilman, *Difference and Pathology* 155), y menos si consideramos la larga impronta del prejuicio según el cual el judío era un mundo cortado

con la tijera de la magia y la adivinación: Schlegel había asegurado seis décadas antes que el idioma hebreo sólo era bueno para el uso profético y la práctica del vaticinio, y ese era el tipo de saber que, para mediados del diecinueve, todas las universidades importantes de Occidente transmitían como inobjetable (Said 98).

Frente a la imagen del converso atávico –el padre de Efraín–, está la figura de María, en quien lo judío y lo cristiano resultan cercanos y exóticos a la vez, en una tensión que se corresponde con la idea decimonónica de que ni el bautismo ni ningún proceso de conversión podía alterar por completo una mentalidad judía, genéticamente conformada y básicamente hereditaria (Said 151). Y aun frente a esas dos imágenes está la muy intrincada del mismo Efraín, indeciso en sus modos de juzgar la red de conexiones y pertenencias étnicas, culturales y religiosas dentro de su familia: ciego ante el lado caótico de ese mundo que reclama como su paraíso. Él ha sido marcado por su padre con un nombre hebreo. Que ese gesto sea inusual en un judeoconverso, resulta indicativo para el lector, pues el mensaje se dirige a él: Efraín lleva la sangre y el nombre.

María ha sido descrita innumerables veces como modelo de virtud católica, y ese es un veredicto que merece revisión. Existen, por una parte, las valoraciones que provienen del mismo narrador, según el cual María es uno de los seres “virtuosos” (18) y “santos” (17) de su hogar y tiene “el rostro de una virgen de Rafael” (21). Hay observaciones de personajes colaterales, como Tránsito, que la llama “la virgen de la Silla”, debido al notable parecido entre María y la Madona del oratorio de la madre de Efraín (106). Todos ellos son juicios que se desplazan desde la atribución a María de las mismas virtudes que comparten, a ojos de este Efraín que cree morar en el paraíso, todos los miembros de su divina familia, hasta valoraciones externas que, lejos de incidir en la identidad católica del personaje, lo retrotraen al origen racial de la virgen homónima.<sup>5</sup> Su fe es, como los rasgos supersticiosos que revisé antes, prospectiva. Sus rezos eventualmente conseguirán pequeños milagros: sana al padre de Efraín con sólo pronunciar ante la imagen de la virgen “que tanto se le parecía” palabras que nadie más logra escuchar (136), pero es importante anotar que el poder sanador y el rasgo histérico del milagro cristiano bíblico eran atribuidos en el siglo diecinueve a la naturaleza mística y primitiva del judío (Gilman, *Difference and Pathology* [155]), y no siempre a la virtud o la fe cristianas (de allí, precisamente, el origen de la caza de brujas).<sup>6</sup>

María lee el futuro en los presagios que la superstición le coloca frente a los ojos, e intenta modificarlo mediante mecanismos milagrosos. ¿Hay algún rasgo en ella que la haga ver como modelada sobre una moral cristiana? A mi modo de ver, lo que existe en el personaje es la mixtura de tres distintos elementos: en primer lugar, el componente libresco de una inmaculada mitificación de la heroína romántica; en segundo término, el retrato realista de la exagerada religiosidad defensiva del converso ante el atavismo

<sup>5</sup> Resulta interesante que Isaacs haya pedido en una oportunidad al pintor Dorronsoro, afanado en retratar a la ficticia María, que hiciera muy visibles en su obra los rasgos judíos (Velasco 69).

<sup>6</sup> Mesa Bernal ha recogido la persistencia de creencias como esta sobre los judíos conversos en Colombia. Las enfermedades eran consideradas por cristianos y conversos producto de daños demoniacos y la idea de la sanación mediante la oración cristiana era extendida entre los conversos, lo que dio lugar a su asociación con milagros y curaciones (*De los judíos en la historia* 309-10).

judaico (que es el motor de esa exacerbación: el converso extrema su religiosidad porque se piensa portador recesivo de cargas ajenas a su nueva fe), y, en tercer lugar, una reconstrucción de carácter de la imagen mariana: María es atenta lectora de una *Imitación de la Virgen*<sup>7</sup> que remite a la *Imitación de Cristo* de Thomas de Kempis, pero que contribuye a acentuar, por la índole no canónica de la referencia, señalada ya por Sommer (193), la naturaleza traslaticia del personaje y su condición de reconstrucción imitativa: nueva faceta del artificio.

Importante en la conformación del personaje es el asunto del incesto, y aun más que sus trazos evidentes –el amor de María por quien es primo y hermanastro suyo–, son trascendentes las referencias simbólicas al mismo: resulta crucial su papel en el juego de datos con que la novela difumina la dualidad judeocristiana del personaje. El rol mayor lo juega la enfermedad de María, cuya presentación en la historia es contradictoria: la primera noticia de ella, anunciada como hemos visto por la lectura de Chateaubriand, es la de una crisis nerviosa. La versión inmediata del padre es distinta: “Es exactamente el mismo mal que sufría su madre” (38), y la respuesta de Efraín aclara cuál es la argüida enfermedad y la involucra en el sistema de premoniciones: “Había yo medido toda mi desgracia: era el mismo mal de su madre, y su madre había muerto muy joven, atacada de una epilepsia incurable” (38). El médico de la familia, Mayn, no ha visto a María antes del diagnóstico del padre, pese a lo cual es puesto como autoridad. Su opinión “merece respeto por ser Mayn quien la da” (44).<sup>8</sup> Un segundo vocero del médico, la madre de Efraín, transmuta el diagnóstico súbitamente: “El doctor asegura que el mal de María no es el que sufrió Sara” (48). Aunque esta nueva prescripción es mantenida como verdadera hasta el final de la novela, los personajes la manipulan a su antojo. María misma se inclina por una versión distinta según su estado de ánimo: “¿Ese señor no sabe que yo tengo la misma enfermedad que mató a mi madre?” (87), dice, en una conversación con Efraín que concluirá con ella misma declarando, apaciguada: “¿No estoy buena ya? ¿No creen que no volveré a sufrir nada?” (88). ¿Cuál es entonces la enfermedad de María? Sara, su madre, es el único personaje judío aludido en la novela que nunca renuncia a su religión, y la conversión de su hija tras su muerte es presumiblemente un acto que la hubiera contrariado, todo lo cual revincula la novela con el texto de Chateaubriand, crucial, como hemos visto, en su papel anunciador de la fatalidad: en *Atala* existe la sombra de una maldición que se transmite desde la madre hasta la hija y cuyo origen es la condena a una indeseable conversión religiosa. Tenemos también el indicio de la Sara bíblica, estigmatizada por su incapacidad para procrear y que, sin embargo, recibe de Dios la gracia de tener hijos a una edad muy avanzada: personaje infértil y fértil en dos instancias de su vida, algo de Sara habrá luego en la Virgen cristiana, imposible y milagrosa progenitora, y, fatalmente,

<sup>7</sup> Es interesante notar que *Imitación de la Virgen* no es el título de ningún libro que se pueda aducir como la lectura a que hace referencia el libro, y sí, en cambio, es el nombre de varias series de pinturas religiosas (de Pacher, de Giotto), lo que continuaría la vía de la descripción física a que aluden la mayor parte de las referencias a la Virgen María en relación con la protagonista de la novela.

<sup>8</sup> Ciertamente, esto parece ser un error de la narración enteramente atribuible al autor. Es curioso el indudable origen judío del nombre del médico, que parece sugerir la relación supértete entre el padre de Efraín y una colonia judía “fantasma”.



ese algo es lo que nunca logrará la virgen de Isaacs: la habilidad de la reproducción fundadora (así como María es origen para el universo cristiano, Sara es madre de Isaac, guía del pueblo elegido), vital en el universo de la hacienda, donde todo parece abismarse hacia su fin. Pero además esa Sara bíblica era esposa y hermanastra de Abraham, como María quiere serlo de Efraín. Si consideramos la relación incestuosa como elemento configurativo en la imagen del judío en *María*, debemos atender, por cierto, a muchos detalles: la sensualidad con que Efraín percibe los cariños de su madre (“al estrecharme ella en los brazos y acercarme a su pecho, una sombra me cubrió los ojos: era el supremo placer que conmovía a una naturaleza virgen” [19]); el trato igualador que Efraín brinda a María y a sus hermanas (“la crucecilla de coral esmaltado que había traído para ella, igual a las de mis hermanas” [25]); la simbiótica decisión de María de guardar en un mismo guardapelo los cabellos de Efraín y los de su propia madre (111), que además anima la interpretación patriarcal de la dependencia de María hacia Efraín. Hay además una relación vicaria entre ambos, mediada por la presencia de Juan, hermano de Efraín y hermanastro de María, al que ambos tratan como a un hijo (no es menospreciable el hecho de que, dados los paralelismos que veremos entre la historia central de la novela y la narración de Nay y Sinar, Juan lleve el mismo nombre del hijo de estos últimos, Juan Ángel). Durante el romance, en la expectativa del matrimonio y la paternidad que luego habrá de frustrarse, los cuidados de ambos hacia Juan son peculiarmente vinculantes:

Yo lo alzaba en mis brazos, y María lo esperaba en los suyos; besé los labios de Juan entreabiertos y purpurinos y aproximando su rostro al de María posó ella los suyos sobre aquella boca que sonreía al recibir nuestras caricias; cuando tal hizo lo estrechó tiernamente contra su pecho. (94)

Sin duda, la mayor proximidad de María al redentor pero remoto estatus de la maternidad está en este extraño triángulo que convierte a Juan en hijo de sus hermanos, aun en vida de sus propios padres.

¿Cómo se relaciona esto con su enfermedad? Recordemos el tránsito ocurrido durante el siglo diecinueve en relación con la imagen pública de los judíos, problemática desde la Edad Media en la mentalidad europea y luego en las sociedades coloniales americanas. Como mencionamos, el discurso académico sobre lo judío había derivado de la teología y la política a la medicina y la psiquiatría. En 1800 –la observación es de Said–, los estudios de Renan, que tomaban como objeto a judíos y musulmanes y los reducían al rango de especie observable, servían como apoyo para quienes consideraban a los semitas o bien una raza atascada en una forma estable de decadencia cultural o bien individuos moral y biológicamente degradados (141-42). Boudin pudo concluir en Alemania, en 1863, tras realizar estudios casuísticos en diversos barrios berlineses, que la generalidad de las psicopatologías era dos veces más frecuente entre los judíos que entre los cristianos, y la causa que perfiló era clara: la tendencia al matrimonio entre sujetos consanguíneos (Gilman, *Difference and Pathology* 153). Desde el Renacimiento, por otra parte, se había construido una asociación poderosa entre el judío y las enfermedades mentales (que vinieron a reemplazar la figura del hebreo leproso del Medioevo) y, como ha mostrado Gilman, esa asociación se había solidificado ya para mediados del siglo



diecinueve, cuando las pseudociencias del auge positivista le dieron forma discursiva y probatoria a lo que era creencia popular. Apenas diez años después de publicada *María*, en 1881, Blanchard aseguraba que la neurastenia y la histeria eran más frecuentes entre los judíos que entre individuos de cualquier otra raza y que esto era motivado por la endogamia (154). Ahora bien, ¿María muere por esa epilepsia originada en el incesto? ¿Es su enfermedad una forma de histeria –la epilepsia sería considerada por Freud una variante de la histeria décadas más adelante (Sommer 198)–, o es el resultado de una maldición materna, que atraviesa el tiempo y se reescribe desde los anuncios de *Atala*, una maldición ante la traición de la conversa que inicialmente sólo es entendida por el padre de Efraín, quien puede adelantarse por ello a los diagnósticos del médico y sentirse incluido en la fatalidad: “María puede arrastrarte y arrastrarnos contigo a una desgracia lamentable” (44)? ¿O ambas son caras de la misma moneda? Isaacs parece creer esto último cuando recoge desde dentro las ideas sobre el judaísmo como una marca enfermiza de por vida (también Gilman ha descrito la facilidad con que el discurso médico antisemita era aceptado y a veces desarrollado por judíos, o, al menos, en más de una ocasión, discutido sólo a partir de una aprobación de los datos como posibles [*Difference* ... 156]). Judith L. Elkin ha observado que, durante la segunda mitad del siglo diecinueve, intelectuales latinoamericanos que, enmarcados en un darwinismo social, sugerían la migración europea como motor de un nuevo mestizaje que propiciara el desarrollo del continente, rechazaban la idea de una migración judía por considerar que ésta era una raza biológicamente degenerada y moralmente enferma” (27). Pero Isaacs tampoco está lejos de la idea de ciertos científicos judíos que concebían la conversión como una enfermedad (Gilman, *Love+Marriage* 41). La herencia de María, el legado de Sara, es el ineludible judaísmo de su sangre, sublimada en la enfermedad mental, judía entonces para el mito y la academia, y la raíz está en el incesto, acuñado bíblicamente en la referencia a Sara, bosquejado en la relación con Juan, y que María (como Efraín) no sólo recibe como carga genética, sino que está dispuesta a repetir, según el modelo del *Antiguo Testamento*, con su propio hermanastro.

Pero todo ello está indisolublemente ligado al hecho de que su propia conversión fuera a su vez enfermedad (el psiquiatra judío Rafael Becker la consideraba un estado de confusión mental ocasionado por siglos de presión y rechazo social [Gilman, *Love + Marriage* 41]) y motivo para la ultraterrena maldición materna. Es central el hecho de que, mientras el padre de Efraín ha sido sujeto activo de la *haskala*, es decir, de una conversión que para la segunda mitad del siglo diecinueve podía considerarse más civil que religiosa en sus motivaciones (42), en la expectativa de un matrimonio que le dé entrada en el mundo de clase de la oligarquía colombiana, María ha sido objeto inocente y pasivo de la misma: en ella la fuente de la enfermedad es el destino. Sin embargo, los mismos modelos bíblicos nos plantean el mayor problema: tanto la maternidad purísima de la Virgen como la incestuosa de Sara son milagrosas y tienen un papel salvífico y fundador<sup>9</sup> –no son ni mal ni maldición– y el rol de María en El Paraíso debía ser traer al mundo a la primera generación de pobladores lugareños, que enraizara su casta, acabara con el artificio y

<sup>9</sup> También tiene ese rol bíblico Esther, con cuyo nombre es llamada María en primer lugar, y que es salvadora del pueblo judío en el exilio.

creara un escenario para la territorialización de la familia de migrantes y desarraigados perpetuos. ¿Por qué fracasa? ¿Es consistente la idea de María como culpable universal del desastre, como sugieren casi todas las lecturas del libro, incluyendo la de Sommer? ¿Qué parte de la culpa carga Efraín, el romántico memorioso, el exiliado que construye su propia versión de las cosas desde la posición insular y lejana desde la cual escribe la historia?

La novela de Isaacs soporta sus circuitos de significado en una serie de paralelismos dispuestos entre la historia principal y un conjunto de tramas que la atraviesan como ríos interiores, o, eventualmente, entre esas historias menores puestas unas frente a otras. Quiero apoyarme en ellas para responder algunas de las preguntas que he formulado. En el primer tipo de paralelismo está la relación que se establece entre el romance de María y Efraín y el desgraciado relato de Nay y Sinar, los amantes africanos. Sinar, hijo de Orsué, rey de los achimis, es tomado prisionero por Magmahú, general de Say Tuto Kuamina, gobernante de los achantis. Magmahú tiene a Sinar entre sus esclavos hasta que descubre el amor de su propia hija, Nay, por el príncipe derrotado. Caído en desgracia por una pérdida militar y una intriga de sus rivales, Magmahú debe abandonar su patria y, ante los ruegos de su hija, accede a llevar consigo a Sinar, al tiempo que autoriza la relación entre los enamorados. Estos conocen a un sacerdote francés que los bautiza como católicos y los casa. De inmediato, son hechos prisioneros, tomados esclavos, separados para siempre. Ella está embarazada, y su hijo Juan Ángel nace en América, cristiano y sirviente del padre de Efraín, quien ha comprado a Nay (a la que desde entonces se llamará Felicianita) para darle libertad, durante el mismo viaje en que había adoptado a María.

Sinar proviene de una tribu monoteísta y Nay de una politeísta (“juro por mis dioses y el tuyo”, 149). Esa inicial gradación arroja a favor de Sinar un rasgo de civilización más apreciable dentro de la lógica de la novela –pues se revela en él esa idea de jerarquización entre culturas que abriga Efraín cuando compara su propia religión con la fe original de su padre–. Esto se hará patente cuando Sinar asuma el rol predominante en la aculturación de Nay. Mientras comparten el periodo feliz que alcanzan a vivir como pareja, Sinar le enseña a Nay “las danzas de su tierra natal, los amorosos y sentidos cantares del país de Bambuk... las maravillosas leyendas con que su madre le había entretenido en la niñez” (147). Efraín también asumirá el rol de maestro y preceptor de María, en un estado de exaltación, cuando crea sus problemas vencidos y se entregue al único afán creador que lo habita fugazmente:

Dichoso con lo que poseía y ávido aún de dicha, traté de hacer un paraíso en la casa paterna. Hablé a María y a mi hermana del deseo que habían manifestado de hacer algunos estudios elementales bajo mi dirección; ellas volvieron a entusiasmarse con el proyecto, y se decidió que desde ese mismo día se daría principio. (35)

Pero esa oportunidad de reproducir la imagen dominante del padre es descartada de inmediato. Por un breve lapso, Efraín se convierte en el molde que habrá de forjar no sólo las ideas de María, sino su inclusión en el patrón de las relaciones y los juegos sociales: Efraín será su pasajero aculturador. Si inicialmente esboza una imagen divina del padre, como gobernante absoluto y misterioso de las vidas de todos en El Paraíso, con alusiones a un poder superior –las miradas del padre son “terribles” y sus labios son “poéticos” (25),

proféticos, capaces de instituir un estado del mundo con sólo pronunciar las palabras precisas–, durante este raptó de emprendimiento, el mismo Efraín será capaz de utilizar el lenguaje con idéntica potencia, generadora de verdades indiscutibles en la mente de María: “mis frases quedaban grabadas indeleblemente en su memoria” (35). Pero luego desecha el plan porque se vuelve “insensible a todo otro sentimiento” (99) que no sea el de su pasión. Por un lado, es incapaz de reconocer en María lo que ven en ella los viejos patriarcas de la familia, su padre y Salomón, el padre de ella: que María, sea por su enfermedad o por el simple hecho de su existencia, puede ser un obstáculo: “Es verdad que solamente mi hija me ha impedido emprender un viaje a la India que mejoraría mi espíritu y remediaría mi pobreza” (26), dice Salomón cuando entrega a la niña, mientras que el padre de Efraín se empeña en hacerla desgraciada disponiendo la separación que ocurrirá con el exilio de Efraín (“yo, autor de ese viaje”, 231), a pesar de sostener que la desesperación y la tristeza podrían aniquilarla, con el único afán de que ella no los “arrastre” al fracaso.

Pero Efraín también es incapaz de contradecir ese designio paterno y formar una pareja con su prima, mientras que Sinar, por su parte, aunque fatídico en sus elecciones, sí se coloca ante Nay en el rol patriarcal que Efraín no alcanza a mantener con respecto a María. Él es quien conduce a Nay en el catolicismo, y la guía, y quien tiene fe en que su descendencia habrá de ser salvadora: “Nuestros descendientes serán invencibles llevando en sus venas tu sangre y la mía” (147). ¿Sus pronósticos son exagerados? El hijo de ambos, Juan Ángel, a quien Nay está a punto de asesinar para evitarle el martirio de la esclavitud (160), y de la aculturación, es relegado de su posición primera, como virtual heredero de un príncipe, a la servidumbre en el Cauca. Sin embargo, también se dice de él que es inteligente y acaso bello, y su índole huraña se atribuye a “la vida que hasta entonces había llevado” (71). Hemos visto la conexión entre este Juan Ángel y Juan, hijo vicario de María y Efraín: Juan será desposeído al final de la novela y, si en su figura no tendemos a encontrar una esperanza para el futuro de la familia, se debe a que será expatriado, se le regateará la condición natural para la coronación de su destino: el arraigo. Juan Ángel, en cambio, abriga una posibilidad que no se vislumbra para Juan: “hasta entonces” no ha vivido como debería, pero su capacidad de revuelta queda establecida cuando se subleva contra el ritual en el entierro de su madre (165).

En el episodio de Nay y Sinar reaparecen, entonces, el bautismo como signo de fatalidad, la aculturación en la pareja, la descendencia de esclavistas “honorables” –el padrastro de María y el padre de Nay–, el desarraigo, la tragedia de la conversión. Esa historia es el laboratorio donde Isaacs puntualiza algunas definiciones que hemos estado intuyendo: “La madre no es nunca hechura de su hijo” (153), dice Sinar, haciendo evidente la necesidad del atavismo: aun si la conversión modifica el presente, no trasmuta el pasado; no cambia ni la historia ni la herencia. Paralelamente, podemos leer que los conversos del otro plano narrativo tampoco han dejado de ser judíos: sólo están en diversos estadios de la tensión entre inclusión y desarraigo, permanencia y continuación de la diáspora.

Construcciones paralelas en la organización de la novela son las visitas de Efraín a José –un agricultor menor–, Emigdio y Carlos, amigos suyos de los años en Bogotá, a través de las cuales Isaacs despliega un abanico de modalidades de posesión de la tierra. Carlos es un realista, un pragmático a quien “ninguna alucinación engañaba” (101), pero

es también un latifundista convencional, agónico, remanente de la oligarquía colombiana que por esos tiempos atravesaba una crisis a mano de los liberales abolicionistas (crisis que, por cierto, acabaría con las posesiones de los Isaacs). Emigdio, en cambio, es un terrateniente soñador, sometido a la sombra de un patriarcado obsoleto, alguien que diseña planos de las transformaciones que quiere implementar en las posesiones familiares para luego estrellarse con las “chocheras de su padre” (52). Emigdio es un esclavista químicamente puro (lejano del cariz melifluo con que Efraín humaniza el carácter de su propio padre) y, aun con esto, es un paso adelante ante la inercia de Carlos: tiene una concepción del futuro que tal vez no pase por el trastorno de la situación social, pero que alcanza a divisar la necesidad del empuje modernizador. Frente a las casi inertes posesiones de Carlos y Emigdio, las de José son vistas como paradisíacas, y su descripción supone un sorprendente alegato a favor de la moralidad judía del trabajo, que se desase en forma parcial de los prejuicios que hemos revisado y se formula en una rara mixtura, a la vez desde dentro de los parámetros del pensamiento judío más tradicional y desde una dimensión casi legendaria de la historia colombiana. Efraín resume el primer aspecto en una frase: “la pequeña vivienda denunciaba laboriosidad, economía y limpieza”(30). Podemos tomar esto como referencia a la moral judía del Levítico sólo si entendemos un aspecto velado de la construcción del personaje: “La fisonomía de José había ganado mucho... *su faz tenía algo de bíblico*, como casi todas las de los ancianos de buenas costumbres *del país donde nació*” (31). José es de Antioquía, zona de Colombia en la que diversos historiadores han hallado construcciones culturales que apuntan a una población numerosamente judía desde la Colonia (Mesa Bernal 330-5; González 407-11). Sea cierto o no el hecho histórico, la creencia era extendida en tiempos de Isaacs y él mismo fue gran promotor de la teoría del origen semita de la población antioqueña. Es evidente que, no obstante lo borrosa que sea para un lector actual, la alusión al judaísmo del personaje en la descripción del patriarca antioqueño de aspecto bíblico no pudo pasar desapercibida para un lector colombiano de la época.<sup>10</sup>

José, como el padre de Efraín, es un exiliado en el Cauca, cuya familia conserva aún “en el vestir algo de la manera antioqueña” (31), y representa una faceta adicional en ese conjunto de judíos en diáspora, alejados del hogar y que intentan construir otro en una tierra prometida. Efraín despliega, durante el “almuerzo patriarcal” (31) que se le ofrece, una conversación a raíz de la cual el anciano queda admirado por sus “conocimientos *teóricos* sobre las siembras” (31). Por supuesto, son sólo teóricos, insignificantes ante la sabiduría de José, quien durante la visita supervisa sus cosechas, remienda atarrayas y alimenta a las aves, además de haber construido su propia casa y el huerto (30-31). La pobre concepción del trabajo que tiene Efraín se establece en la tensión comparativa entre este pasaje y otros anteriores: José, a diferencia de Carlos, Emigdio y del mismo Efraín,

<sup>10</sup> En su poema *Tierra de Córdoba*, Isaacs llama a Antioquía “fecundo enjambre de pueblo perseguido” respondiendo con ello a su propia pregunta retórica: “¿De qué raza descienes, pueblo altivo, / titán laborador / rey de las selvas vírgenes y de los montes níveos / que tornas en vergeles infernos del cóndor? / ¿De qué nación heroica tu grandeza / en la sublime lid / que arrebató a verdugos la colombiana tierra? / [...] Antakieh! Antakieh, redentora Edissa! / De sierva, como Agar, / se hizo libre y madre de prole bendecida: / el cedro fue bellota y el árbol selva es ya” (*Poesías* 276-83).

es ejecutor de progresos ponderables (32) y tiene un proyecto que es capaz de poner en marcha (42), mientras Efraín apenas es hábil para admirar la fealdad o la belleza de las tierras y valora el trabajo a través del filtro doble de una castradora estetización, que lo devalúa en tanto fuerza productiva, y una nostalgia prematura que lo inutiliza, por cuanto el trabajo no es parte de la memoria sino del futuro: para Efraín, la fábrica familiar de azúcar es “costosa y bella” (22) más que proficua, y quienes hablan de “trabajos hechos y por hacer” pierden su tiempo, pues a él lo ocupan “cosas más serias: pensar en los días de mi infancia” (23).

La familia de José es un patriarcado, un núcleo familiar exiliado en un nuevo lugar. Nadie en la novela puede competir con María en su fascinación por la parafernalia cristiana sino Luisa, la esposa de José, y sus hijas, Lucía y Tránsito, adornadas con una profusión de relicarios (30), y que empapelan su casa con “láminas de papel iluminado representando santos” (30). Todo ello responde al espíritu de reafirmación que hemos mencionado antes como rastro de hipercorrección en quien se siente depositario de atavismos impropios (Mesa Bernal 333),<sup>11</sup> como el que deja ver José al interrumpir el entierro de María con una súplica por los “peregrinos y los navegantes” (235): exiliado como ella, la identificación, anclada en el estereotipo del judío vagabundo, le resulta inevitable. José y los miembros de su familia son blancos, pero incapaces de reconocerse como tales en razón de la diferencia de su judaísmo difuso y de su precariedad material (107).<sup>12</sup> La novela alienta una esperanza para ellos en sus probabilidades de enraizamiento, decisivamente, cuando alude al valor del progreso en relación con el panorama edénico de las posesiones de José, en las que Isaacs plasma un retrato transplantado de la tierra natal del anciano. Pero cuando Efraín tome la palabra para recordar Antioquía, una vez más, la mirada retrospectiva y nostálgica le imposibilitará reconocer en ese ambiente algo más que los rasgos que evoquen en ese rincón fundado por conversos la imagen de la perdida casa paterna.<sup>13</sup>

Viajero años después por las montañas del país de José, he visto, ya a puestas del sol, llegar a labradores alegres a la cabaña donde se me daba hospitalidad; luego que alababan a Dios ante el venerable jefe de la familia, esperaban en torno del hogar la cena de la anciana y cariñosa madre...Y he desviado mis miradas de esas escenas patriarcales, que me recordaban los últimos días felices de mi juventud. (63)

El matrimonio de Tránsito, la hija de José, y su primo Braulio, reproduce la fórmula de la pareja protagónica, pero le permite a Tránsito la maternidad, otorgando a esta célula

<sup>11</sup> Mesa Bernal anota en el caso particular de la Antioquía colombiana, que los conversos, aún durante el siglo diecinueve, cumplían con el ritual cristiano “de forma exagerada”. “Acostumbrados los judíos a llevar una vida religiosa intensa, cambiaron de credo y continuaron haciendo girar su vida en torno al cristianismo y por eso no faltaban a ninguna festividad religiosa” (*De los judíos ...* 333-34).

<sup>12</sup> Efraín recrimina a Tránsito que confunda su pobreza con su raza, y cuenta la confraternidad alcanzada entre él y la poco elegante pero progresista familia de José. Citando a Caro Baroja, Mesa Bernal recuenta como en Antioquía, la fraternidad de conversos lograba “unir en ese mundo de categorías y castas, desde gente de las más humildes e lustradas a humanistas y aristócratas” (334).

<sup>13</sup> El retrato que dibuja Efraín corresponde con gran aproximación a la descripción de los conversos antioqueños de Mesa Bernal (*De los judíos* 256-57).

de migrantes la credencial del establecimiento y el arraigo que se niega a la otra. Para acentuar la ironía, es en el funeral de María donde Tránsito presenta su hijo a Efraín (234), y con ello marca el instante fundador frente a la posible desaparición. Lo que conciben Nay y Sinar como esperanza a través de Juan Ángel, lo alcanzan Braulio y Tránsito sin sombras de pesimismo.<sup>14</sup> Pero, si esta pareja sobre la cual penden todas las señas del judaísmo y la conversión, acuciada por la misma huella incestuosa del matrimonio consanguíneo, logra lo que es escamoteado a María y Efraín, no podemos suscribir la idea de que el solo estigma de María –no importa si la causa es su ser judío o su abandono del judaísmo, pues ambos rasgos, *mutatis mutandis*, son atribuibles a Tránsito, y el segundo a Nay– sea la razón de su desgracia y la de su familia. Sommer ha apuntado la posibilidad de que una *redundancia racial* en la pareja de María y Efraín (demasiado blancos y conservadores para aliarse con el liberalismo que arrecia contra la oligarquía) y una *diferencia racial* (demasiado judíos para lograr un lugar en esa misma sociedad signada por el catolicismo) sean las causas que frustran a la pareja en una circunstancia donde el único escape debía ser un mestizaje aún prematuro para la nación colombiana y su sorprendida oligarquía (Sommer 202). Sin embargo, el matrimonio más auspicioso de la novela parece caracterizado como tal en virtud de la similitud, la cercanía, la endogamia y la *redundancia* absolutas: “La fisonomía (de Braulio) tenía toda la nobleza que hacía interesante la del anciano (su tío y futuro suegro). Manso de carácter, apuesto e infatigable en el trabajo, era un tesoro para José y el más adecuado partido para Tránsito” (62). Y no se trata sólo de un optimismo asertivo del narrador, sino de una constatación visible por la esperanza cifrada en el hijo que ambos han tenido, y que asegura el enraizamiento de esa familia progresista y ejecutiva.

Mi lectura bosqueja una posibilidad distinta a la de Sommer: vistos los ejemplos de Juan Ángel con Nay y Sinar, y del hijo de Braulio y Tránsito, ambos casos de redundancia y diferencia concomitantes, y, sin embargo, esperanzadores, hay una explicación menos costosa para la inviabilidad de la pareja protagónica, y ésta reside en la posibilidad de que sea Efraín quien no esté capacitado para ninguna tarea fundacional, en vista, por un lado, de su ineptitud como agente, su incapacidad patriarcal, su sensualización de la vida, y su orientación pasatista y memoriosa antes que prospectiva y creadora, y, por otro, de la indecibilidad de esa doble consciencia mal asumida que le dificulta la auto definición como colombiano católico o migrante judío converso. Si damos un paso más, no tiene demasiado sentido suponer un carácter fundacional en una novela que dibuja las impresiones de un personaje desterritorializado justamente por su marginación respecto de la historia nacional. Suponer que, por negación, los lectores de su tiempo debían descubrir en *María* la lección del mestizaje como salida, implica una sobreinterpretación debida posiblemente al hecho de que el análisis de Sommer, en este caso particular, toma la idea de *ficción fundacional* como una petición de principio, es decir, supone un valor en la imaginación nacional a partir de la definición de la obra como *fundacional*, con lo cual se hace que las deducciones dependan de su mayor o menor conformidad con la idea previa.

---

<sup>14</sup> Mesa Bernal ha estudiado comparativamente el tema de los matrimonios endogámicos en Antioquía y entre los conversos judíos en general y la relación real y mítica entre los patrones patriarcales de ambos grupos y sus formas de producción de riqueza (*Endogamia y riqueza*).

Efraín echa de menos la casa de sus padres, habitada por “extraños” para cuando él escribe la memoria de su paraíso extraviado (115), pero su lamento está proyectado sobre un marco referencial elaborado por su padre y visto por cada uno de ellos de modo distinto. Para el padre, el Cauca –y no Colombia<sup>15</sup>– era un punto de extracción para la fortuna de la familia. La *haskala* civil le había permitido irrumpir en un medio en que siempre se sintió ajeno. Su carácter de exiliado es visible en el llanto por la futilidad de volver un día a Jamaica sabiendo que los suyos han muerto (“Si todos me van abandonando sin que pueda recibir sus últimos adioses, a qué volveré yo a *mi país*?”[27]), y se nota en su nostálgica revisión del “*Diario de Napoleón en Santa Elena*, lectura que siempre lo conmovía hondamente” (138): su expectativa y su frustración se fundan en la posibilidad del regreso, en la opción de mantener abierta una trayectoria de movilidad. Para Efraín, por su parte, el Cauca es el anacronismo donde las profecías de Chateaubriand se vuelven reales, un lugar idealizado, que casi no llega a habitar jamás, evocado como pasado irrecuperable incluso cuando aún está en marcha la historia, y que, finalmente, abandona. Él sí tuvo la posibilidad de convertir ese paraíso temporal en una tierra de promisión permanente, pero fue incapaz de seguir cualquiera de los caminos que le fueron trazados: la permanencia junto a María, que habría señalado un primer gesto de independencia frente al padre, un rompimiento con las ideas de esa clase agónica en que su padre está incrustado superficialmente –rompimiento que ni él ni su amigo Emigdio son capaces de decidir–, y habría dado lugar a la perpetuación de la casta; o la completa sujeción a los consejos paternos, que habría asegurado su incorporación a la estructura productiva así como –en su caso, no en el del padre– el enraizamiento definitivo y la simbiosis final del peregrino con el medio (como en el ejemplo de Tránsito y Braulio), a partir de lo cual cualquier devenir futuro habría sido parte de la “historia nacional”. En lugar de eso, Efraín opta por la lejanía frente a sus dos futuros: en primer lugar, María, su objeto de deseo, de quien “un solo paso” lo mantendrá siempre distanciado (21), y, en segundo lugar, el Valle del Cauca, objeto de la imaginación. Por supuesto, la raíz de las frustraciones de Efraín está enterrada en su incapacidad de percibir el mundo como una línea temporal proyectada hacia el futuro, en su carencia de una posición sólida a favor o en contra de la idea de progreso que las fuerzas liberales alentaban en Colombia: para él, el Cauca que se desmorona por la inmovilidad de la oligarquía es un edén, un lugar feliz en su inacción, no una tierra prometida que debía, como José, transformar y hacer propia.

¿Eso significa que el elemento judío que hemos revisado no es conflictivo en la novela? Por el contrario. Es la idea del desarraigo judío aquella contra la cual debía luchar Efraín, y es ella la que lo derrota y lo condena, como a su padre, como a los que no pueden (a diferencia de José y su familia) vencer la maldición de la diáspora y hacer suyo el lugar en que serán enterrados. Si reconocemos esto, podemos apreciar en su real magnitud el patetismo de esa vida hipercorrecta de los personajes conversos: son individuos en crisis, en un tránsito cultural del que algunos saldrán bien librados con la asimilación, mientras

<sup>15</sup> Es curiosa la referencia al caballo *quiteño* regalado al padre de Efraín por el “general Flores” (90), quien, dada la familiaridad de la mención y la época en que se sitúa la novela, no parece otro que el general Juan José Flores, tres veces presidente de Ecuador y artífice principal de la disolución de la Gran Colombia.



otros sólo se estancarán en él para coronar su desterritorialización y *navegar las ambiguas aguas de lo no decidido* (Mignolo 29).<sup>16</sup> Mignolo ha anotado la incertidumbre de la relación entre el converso y el Estado desde tiempos de la colonia, y la supervivencia de la situación en los inicios de la república en América Latina (28-30). Es desde el lugar del converso, un lugar móvil, borroso, que trasciende las fronteras de la nación y las hace relativas, desde donde escribe Efraín: el momento de la asimilación era el de la historia relatada, el fruto de la frustración de esa asimilación le da forma al lugar abstracto e indefinido *desde el cual* se relata esa historia.

No era el mestizaje, como quiere Sommer, la respuesta necesaria en *María*: la novela no niega esa posibilidad para Colombia, pero *jamás la propone*, y tampoco se interroga sobre el futuro del país en la medida en que lo hace sobre la estabilidad del judío desterrado y su posibilidad de integración, concebidas positivamente en las figuras de José, Braulio y Tránsito, cuyo éxito notorio se basa en la asimilación *sin* mestizaje. María lo ha expresado en los términos menos ambiguos: “yo no necesito otro remedio que verte a mi lado para siempre. Yo quiero esperarte *aquí*” (207): una vez que Efraín defraude su esperanza, la fatalidad del desarraigo lo transformará en un desterrado, y la tierra de promisión será apenas escena para el entierro de una extranjera. Su subjetividad, es decir, la del narrador de la historia no habrá de construirse desde entonces en las coordenadas territoriales de una nación, sino en otro tramo de la diáspora: de allí el motivo de que su traslaticia voz narrativa carezca de una geografía que la sitúe, la detenga o la acoja.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Domínguez, Antonio. *Los judeoconvertos en España y América*. Madrid: Istmo, 1978.
- Elkin, Judith Laikin. *The Jews of Latin America*. New York: Holmes & Meier, 1998.
- Gilman, Sander L. *Difference and Pathology, Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Love + Marriage = Death. And Other Essays on Representing Difference*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Goldberg, Florinda F. “El subtexto cristiano en *María* de Jorge Isaacs”. *Judaica latinoamericana III*. Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén, 1997.
- González, Fernando. *Antioquía*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquía, 1997.
- Isaacs, Jorge *María* [1867]. Lincoln: Alba, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Poesías*. Cali: Biblioteca de la Universidad del Valle, 1967.
- McGrady, Donald. *Bibliografía sobre Jorge Isaacs*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Jorge Isaacs*. New York: Twain Publishers, 1972.

<sup>16</sup> Según Trigo, en *María*, “[r]eproduction stands for crisis itself” (14). Su lectura olvida los casos de Nay y Sinar, y Tránsito y José, y, al descartar la importancia de lo judío, pierde también un punto crucial de la crisis de los sujetos ficcionales: el de la opción entre asimilación y desarraigo.

- Mesa Bernal, Daniel. *De los judíos en la historia de Colombia*. Bogotá: Planeta, 1996.  
\_\_\_\_\_. “Endogamia y riqueza entre los judíos conversos y antioqueños”. *Pregón* 16/11 (1993).
- Mignolo, Walter. *Local Histories. Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- Santa, Eduardo. *La colonización antioqueña*. Bogotá: T.M. Editores, 1993.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Spinoza, Baruch. *Tractatus Theologico-Politicus*. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Trigo, Benigno. *Subjects of Crisis. Race and Gender as Disease in Latin America*. Hanover: Wesleyan University Press, 2000.
- Velasco, Luis Carlos. *Jorge Isaacs, el caballero de las lágrimas*. Cali: América, 1942.
- Zanetti, Susana. *Jorge Isaacs*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1967.