

Even-Zohar, Itamar 1999. "El nacimiento de una cultura hebrea nativa en Palestina: 1882-1948". Traducción de Montserrat Iglesias Santos revisada por el autor. En *Teoría de los Polisistemas*, Estudio introductorio, compilación de textos y bibliografía por Montserrat Iglesias Santos. [Bibliotheca Philologica, Serie Lecturas] Madrid: Arco, pp. 183-205.

## EL NACIMIENTO DE UNA CULTURA HEBREA NATIVA EN PALESTINA: 1882-1948\*

**ITAMAR EVEN-ZOHAR**

*Universidad de Tel-Aviv*

Durante los más de cien de años transcurridos desde el nuevo asentamiento judío en Palestina, cuyo punto de partida convencionalmente se sitúa en 1882 -por lo general se le denomina la «Primera *Aliyá*»<sup>1</sup>-, se fue conformando una sociedad de naturaleza y estructura destacadamente fluidas. La llegada periódica de numerosos grupos de inmigrantes interrumpió y disturbó de forma continua la aparente estabilidad de la comunidad en lo que concernía a su estructura, su consistencia demográfica y sus características más sobresalientes. Cada nueva ola de inmigrantes suponía un proceso de reestructuración de la totalidad del sistema. Sin embargo, se suele aceptar que en torno a la época del establecimiento del Estado de Israel, en 1948, ya existía en Palestina una sociedad judía relativamente cristalizada, con un carácter cultural específico y un elevado nivel de autoconciencia, que al tiempo contaba con instituciones sociales, económicas y políticas bien establecidas. Dicha sociedad se diferenciaba, no sólo en el ámbito cultural, tanto de la vieja comunidad judía pre-sionista palestina, como de las otras comunidades judías de otros países.

\* Título original: «The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine, 1882-1948», en *Polysystem Studies*, volumen monográfico de *Poetics Today*, 11,1, 1990, págs. 175-191. Traducción de Montserrat Iglesias Santos, revisada por el autor. Texto traducido y reproducido con la autorización del autor.

<sup>1</sup> «Aliyá» en hebreo significa «ascensión». En los tiempos bíblicos indicaba el ascenso a Jerusalén durante las fiestas importantes, y posteriormente ir a la tierra de Israel. En hebreo moderno significa inmigrar a la tierra de Israel. «La Primera *Aliyá*» es el nombre que se da a los grupos de inmigrantes que fundaron las primeras colonias a lo largo de la década de 1880.

Más aún, el carácter distintivo era una de sus mayores ambiciones, implicando con ello el deseo de acabar con la entonces habitual identificación entre «judío» y «hebreo»<sup>2</sup>. Pero la fundación del Estado de Israel y la inmigración masiva subsiguiente provocó un nuevo proceso de reestructuración de lo que pretendía ser ya un sistema «estable» y «acabado». La distinción entre cultura hebrea y judía se hizo secundaria hasta llegar a parecer obsoleta. Desde entonces la cultura hebrea en Palestina se ha convertido en israelí, y aunque esta última procede claramente del estadio anterior, no es menos cierto que se diferencia mucho de él. Por eso, como hipótesis de trabajo para el presente estudio, deberíamos aceptar la fecha de 1948 como el término más o menos impreciso del período comenzado en 1882. No sería posible proporcionar una descripción adecuada de los treinta años que han pasado desde el establecimiento del Estado de Israel<sup>3</sup> si no intentamos primero describir la compleja época precedente, para establecer los fundamentos de lo que luego ocurrió.

Las primeras oleadas de la nueva inmigración judía a Palestina, al menos hasta principios de los años 30 de este siglo, presentan claras diferencias con otras migraciones de los tiempos modernos. Gracias a los estudios sociológicos y antropológicos sobre la inmigración sabemos que el comportamiento cultural de los inmigrantes oscila entre dos polos: la preservación de su origen cultural o la adopción de la cultura del país receptor. Un mecanismo bastante complejo determina, para cada una de las fases en la his-

<sup>2</sup> Durante el período que nos ocupa el término «hebreo», tanto sustantivo como adjetivo, tenía un significado muy preciso en el seno de la nueva cultura emergente, un significado que ya no guarda demasiado contenido en la Israel contemporánea. Se utilizaba con el sentido de «judío de la tierra de Israel», es decir, un judío de la no-díspora. Así por ejemplo se decía «una comunidad hebrea (no judía)», o «los trabajadores hebreos», o «el ejército hebreo», etc. En la declaración de independencia de Israel se anima a los estados árabes a cooperar con la nación *hebrea*, independiente en su territorio, al tiempo que el Estado de Israel hace un llamamiento a los *judíos* de la diáspora.

<sup>3</sup> La primera versión de este artículo data de 1978. La última revisión es la que proporciona el volumen de *Poetics Today* de 1990 f *Nota de la T.J.*

toría de un grupo de inmigrantes, qué opción va a prevalecer. Con frecuencia el prestigio del país receptor en relación al país de origen suele constituir un factor decisivo a la hora de orientar la dirección del comportamiento cultural. Muchas de las migraciones procedentes de Inglaterra tendían a preservar su cultura originaria. En un sentido contrario, los emigrantes europeos que viajaban a Estados Unidos a finales del siglo XIX dejaban sus lugares de origen con la esperanza de «comenzar una nueva vida en un nuevo mundo» -eslogan fuertemente sugestivo-. Como efecto, se fomentó la sustitución de lo «viejo» por lo «nuevo», y se engendraron a menudo actitudes de desprecio hacia lo «viejo». Un reemplazamiento de estas características presume, por supuesto, la existencia de un repertorio cultural accesible en el país receptor; en tal circunstancia el mayor problema de los inmigrantes reside en autenticar los elementos adquiridos, para que no sean considerados «extranjeros» por parte de los miembros de la comunidad receptora.

No podemos explicar ahora con detenimiento los fenómenos que tienen lugar cuando se adquieren los patrones culturales de un sistema receptor. Lo que nos importa en este momento es enfatizar la necesidad de que exista un conjunto de alternativas, es decir, un *sistema alternativo*. Precisamente en este punto la inmigración a Palestina presenta profundas divergencias con otras muchas migraciones. Resulta difícil el abandono, total o parcial, de la cultura originaria cuando la cultura receptora no logra convertirse en una alternativa; por eso, con el fin de proporcionar un sistema alternativo al de la cultura de origen -que en este caso era la de la Europa oriental-, se hizo imprescindible *inventar* uno.

De este modo, la inmigración de los judíos a Palestina se diferenció notablemente de la mayoría de los movimientos migratorios en la actividad premeditada y consciente que los propios inmigrantes llevaron a cabo reemplazando los componentes de la cultura que traían consigo por los de otra. Debe tenerse en cuenta que no existió una correlación exhaustiva entre los principios que aparentemente guiaban esa búsqueda de alternativas y lo que finalmente se produjo en la realidad; pero de lo que no hay duda es de que

dichos principios resultaron decisivos tanto para la selección premeditada de posibles elementos como para su presencia, post factum, tras ser introducidos en el sistema cultural. De la ideología sionista y sus diversas ramificaciones (o sub-ideologías) procede la motivación más importante para la inmigración a Palestina, y al mismo tiempo, los principios que subyacían a la selección cultural, es decir, los principios que regulaban la creación de una cultura alternativa. Esto no implica que existiese durante este período ningún tipo de patrón cultural preeminente, ni que los inmigrantes mismos aceptasen dichos principios de manera total, parcial o siquiera consciente. Pero un breve examen retrospectivo de la época nos revela que el principio dominante que estaba funcionando era el de «la creación de un nuevo pueblo judío en la tierra de Israel», con un énfasis especial sobre el concepto de «nuevo».

En la Europa oriental de finales del siglo XIX se criticaban fuertemente muchos aspectos de la vida y la cultura judías. Entre los judíos seculares, o semi-seculares, que eran el producto cultural de sesenta años de la Ilustración judía -el movimiento llamado *Haskala*-, se creía que su cultura se encontraba en estado de declive, e incluso de degeneración, por lo que se tendía de manera notable a prescindir de muchos de sus componentes tradicionales. Los asimilacionistas estaban dispuestos a renunciar a todo; los sionistas, en la tradición conceptual de la *Haskala*, ambicionaban un regreso a la «pureza» y a la «autenticidad» de «una nación hebrea en su propia tierra», cuya existencia se concebía de acorde con los estereotipos románticos de la literatura contemporánea (incluida la hebrea), en los que se exaltaba la idea del primitivo pueblo nacional. Es interesante señalar que tanto los asimilacionistas como los sionistas aceptaron y luego adaptaron a sus propios propósitos muchos de los estereotipos negativos que sobre ellos habían divulgado primero los no judíos. Entre otros, asumieron literalmente que los judíos se caracterizaban por ser personas desarraigadas, físicamente débiles, con aversión al placer o al trabajo físico, alejados de la naturaleza, ecc, aunque estas ideas careciesen de base real.

Así se explica que entre las numerosas maneras de contra-

poner el «nuevo hebreo» al «viejo judío de la diáspora» se encontrase la promoción del trabajo físico (sobre todo de la agricultura o el «trabajo de la tierra», como se le denominó); la autodefensa y el consiguiente uso de las armas; la suplantación de la vieja y «despreciable» lengua de la diáspora, el yiddish, por un nuevo idioma, el hebreo coloquial (considerado al mismo tiempo la auténtica y la antigua lengua del pueblo), adoptando además la pronunciación sefardí antes que la asquenazí<sup>4</sup>; el abandono del vestido tradicional judío por otras modas, como la beduína-circasiana (principalmente entre los jóvenes de la Primera *Aliyá* entre los miembros del *Ha-šomer*<sup>5</sup>); o el abandono de los apellidos familiares propios del Este de Europa y la asunción de apellidos hebreos en su lugar.

Ni siquiera los más activos en la creación del hebreo literario moderno aceptaron unánimemente o en común acuerdo la decisión de introducir el hebreo como lengua hablada de la comunidad. Tampoco la idea atrajo de inmediato a los miembros de la Primera *Aliyá*. Por el contrario, hubo

<sup>4</sup> «Sefardí» (*sefaradi* en hebreo, de *Sefarad*, el nombre hebreo tradicional de España) significa hispánico, para referirse a las extensas comunidades de origen español y portugués que luego se extendieron por el norte de África, los Balcanes, Turquía, Palestina, Inglaterra, Holanda, etc. La pronunciación habitual entre estas comunidades -y entre otras que también la adoptaron- difiere considerablemente de la pronunciación predominante entre las comunidades del este y centro de Europa, comúnmente llamadas «asquenazí» (de *Ashkenaz*, el nombre con el que se denominaba la Alemania medieval), y de comunidades como la yemenita, que había perpetuado una tradición similar. Dicha tradición siempre había sido considerada «superior» por los no judíos y por la intelectualidad judía del movimiento ilustrado, aunque sin implicaciones inmediatas. No fue en absoluto una decisión generalmente aceptada la de adoptar la pronunciación sefardí antes que la asquenazí en torno a 1880 (los nombres de los asentamientos judíos fundados en esas fechas todavía pronunciados con destacados rasgos asquenazíes son un vestigio de esta indecisión). La pronunciación asquenazí, probablemente originaria de una parte geográfica distinta de la antigua Palestina, es aún habitual entre los judíos no israelíes que se oponen al Estado de Israel, o la utilizan en combinación con los rasgos sefardíes. Por eso dichos judíos denominan a esta variedad «Israeli» antes que por su tradicional etiqueta de «sefardí».

<sup>5</sup> Cuerpo voluntario de guardias encargados de la vigilancia y protección de los nuevos asentamientos [*Nota de In T.*].

serias objeciones a que se concediese un lugar de privilegio al hebreo en las nuevas colonias, siendo el conocimiento práctico de esta lengua bastante limitado. Al mismo tiempo, no basta para explicar la adopción de la pronunciación sefardí que los círculos sefardíes en Jerusalén apoyaran la idea del hebreo como lengua hablada, ni que Eliezer Ben Yehuda fuese supuestamente convencido por un sacerdote cristiano, mientras convalecía en un hospital francés, de que dicha pronunciación era preferible. Después de todo, hasta en la Europa oriental, la pronunciación sefardí era considerada la «correcta», pero eso no impidió que los poetas hebreos desde finales del siglo XIX hasta principios de los años 30 utilizaran la variante asquenazí incluso en la propia Palestina, donde contravenía la pronunciación sefardí predominante. El factor más relevante en la decisión pareja de hablar hebreo y hablar hebreo sefardí procedía de sus cualidades como *oposiciones culturales*, hebreo frente a yiddish, sefardí frente a asquenazí; en ambos casos, lo nuevo frente a lo viejo. Esto pesó más que cualquier otro principio o discusión académica sobre cual era o debía ser la pronunciación «correcta».

De modo que el establecimiento de una nueva comunidad judía en Palestina supuso una serie de elecciones en el ámbito cultural, y la ideología que permeaba este proyecto -el sionismo-, convirtió estas elecciones en obligatorias. Urgía proporcionar, al menos, algunos elementos destacados para configurar un sistema alternativo, un conjunto de nuevas funciones. En algunos casos no eran ni siquiera funciones *alternativas* las que se necesitaban, sino totalmente *nuevas*, dictadas por las nuevas condiciones de vida. Una visión retrospectiva parece apuntar el hecho que en Palestina se llevaron a cabo de forma continua experimentos con el fin de proporcionar elementos que pudiesen satisfacer la oposición cultural básica entre lo *nuevo hebreo* y lo *viejo judío*. Su capacidad para desempeñar nuevas funciones de acuerdo con dicha oposición, y no su origen, era lo que determinaba si debían ser o no adoptados. Así, las ceremonias de bienvenida beduínas y los *kaffiyeh*<sup>6</sup> adquirieron un claro

<sup>6</sup> Tocado árabe para los hombres [Nota de la T.].

estatus semiótico, como las aceitunas verdes, el aceite de oliva y el queso fresco. La desde entonces clásica descripción literaria del trabajador hebreo sentado en una caja de madera, comiendo pan árabe untado en aceite de oliva<sup>7</sup>, expresaba al mismo tiempo tres nuevos fenómenos: que se trataba de un obrero; que era un «auténtico hijo de la tierra»; y que no estaba comiendo a la manera «judía» (es decir, ni está sentado en una mesa, ni tampoco ha cumplido el precepto religioso de lavarse las manos). Encontramos también el típico viejo aldeano en la novela *Días del Mesías* (1938), de Yitzhak Dov Berkovitz. El anciano se construye una casa que pretende ser una *khata* (en ruso, una cabana campesina), «pintada de blanco, con pequeñas ventanas, un patio, una cerca, y un pequeño banco junto a ella»<sup>8</sup>. Sus vecinos, queriendo asimismo construirse una casa, lo hacen a la manera de «los aristócratas polacos, con grandes ventanas». El anciano, en cambio, sueña con granjeros hebreos que coman «*kasha*<sup>9</sup> y azúcar», y deplora el hecho de que no pueda conseguir «chanclos rústicos, como los que llevan nuestros granjeros ucranianos». Mientras, la versión del barón de Rothschild del granjero judío en Palestina seguía el «auténtico» modelo francés: un semi-letrado que tenía solo la Biblia sobre su mesa<sup>10</sup>. El predominio de elementos

<sup>7</sup> Este era el tipo habitual de pan entre los árabes, llamado por tanto *khubz*, la palabra común para «pan» en árabe. En hebreo, sin embargo, debía inventarse un nuevo término. Como en otras ocasiones se introdujo el equivalente arameico *-pita-* como nueva designación. La adopción de dicho término ha tenido tanto éxito que la hebreización de la palabra arameica es la que se ha extendido en occidente, en lugar de la auténticamente árabe, probablemente a través de la propagación de productos alimenticios por parte de emigrantes israelíes en Estados Unidos y la Europa occidental. Otros productos populares, como los *humus*, *tahina*, o *falafel*, todavía conservan sus nombres arábigos.

<sup>8</sup> En opinión de Benjamin Harshav, la noción de *khata* que se desprende del texto procede no de la realidad de la vida campesina en Rusia (o mejor dicho en Ucrania), sino más bien de descripciones literarias.

<sup>9</sup> «Cebada» [Nota de la T.].

<sup>10</sup> El barón Edmond de Rothschild, perteneciente a la rama francesa de la famosa familia, se convirtió durante muchos años en el mecenas más importante de la colonización judía en Palestina, creando y financiando una organización para dirigir y anidar a los nuevos campesinos [Nota añadida del autor].

como éstos tuvo corta vida; fueron desapareciendo con el tiempo y con la experimentación de otras opciones culturales. Como dije anteriormente, desaparecieron o sobrevivieron según su capacidad para desempeñar una función conforme a la nueva ideología de un renacimiento nacional.

Con no poca frecuencia ocurre que ciertos datos despidan a aquellos que los observan años después. Por ejemplo, ¿cual es el sentido preciso que puede atribuirse a la adopción de comida y ropa propia de la cultura beduína por parte primero de los miembros de la Primera *Aliyá*, y más tarde por parte de los de la segunda, sobre todo entre el unido cuerpo de guardias *Ha-shomer*? Sin duda fueron factores determinantes ciertas pautas románticas del siglo xix y los estereotipos «orientales» (incluyendo la identificación de la vestimenta beduína y *fellahin*<sup>11</sup> con la de nuestros antepasados bíblicos, como se infería fácilmente de numerosas ilustraciones de la época)<sup>12</sup>. El caso es que se constituyó un modelo prefabricado para generar actitudes positivas hacia dichos elementos y, más aún, para identificarlos con la realidad de la población y del paisaje. Todo ello sin encontrar oposición, pues esta no es una situación de contactos no mediados con una cultura vecina; más bien ejemplifica cómo la realidad se filtra a través de un modelo familiar. Ya ciertos componentes de este modelo resultaban bien conocidos mediante los estereotipos generales del «Oriente» (por medio de la poesía rusa y, posteriormente, de la hebrea). Pero se puede decir que lo que tenía lugar era un acto de «traducción» de la nueva realidad a un modelo cultural antiguo, tradicional y familiar: el que había cristalizado en Rusia hacia finales del siglo XIX. De esta manera se podía entender y asumir la nueva realidad y las nuevas experiencias.

Sin embargo, ni lo beduino ni lo *fellahin* eran conceptos inequívocos: por un lado se les consideraba héroes, hombres de la tierra, dedicados a su territorio; por otro, se les

<sup>11</sup> Denominación de los campesinos árabes [*Nota de la T.*].

<sup>12</sup> Sobre los estereotipos románticos del período véase Gorni, «Romantic Elements in the Ideology of the Second *Aliyá*», *Jerusalem Quarterly*, 13, 1979, pgs. 73-78.



veía inferiores y casi salvajes. Del mismo modo su comida, su vestuario, su comportamiento y su música expresaban valores extraños a lo judío: valentía, nobleza, lealtad, raíces; pero también un carácter primitivo y un atraso cultural. Este caso ejemplifica la sencilla «traducción» de un modelo bien conocido de la Europa oriental, en el que las viejas funciones -a saber, el campesino ucraniano y el cosaco-, son transferidas a nuevos portadores. El «heroico bandido beduino» reemplaza al cosaco mientras que el *fellah* ocupa el lugar del campesino ucraniano. Mientras los *kaffiyeh* sustituyen a los rústicos chanclos, y la canción hebreo-palestina «Qué hermosas son las noches de Canaán» (palabras hebreas y melodías árabes) a las sentimentales canciones sobre la estepa de los caballeros cosacos.

Mencioné anteriormente que el origen de estos elementos tiene una importancia secundaria en el nuevo sistema cultural en construcción. Esto no significa que su aspecto material en sí mismo sea completamente neutro. Puede considerarse, en principio, neutral con respecto al mecanismo de aceptación o rechazo. Pero no ocurre lo mismo cuando pensamos en su disponibilidad. Es decir, el querer llevar a cabo una oposición cultural genera la búsqueda de materiales alternativos capaces de desempeñar las funciones deseadas; sin embargo, la «gente-en-la-cultura» puede buscar alternativas *sólo donde es probable que las encuentren*, lo que significa por lo general en contextos próximos o accesibles. Esto es lo que hace posible las transferencias desde sistemas adyacentes: el ruso, el yiddish, el árabe o cualquier constructo (imaginario o creíble) formulado como una opción dentro de la cultura -al menos en un nivel ideológico-. Por ejemplo, el deseo de descartar el yiddish, de abandonarlo en cuanto lengua hablada, condujo a la elección del hebreo como sustituto. Pero el hebreo, por supuesto, era un fenómeno ya existente y establecido dentro de la cultura judía durante *todos* los siglos de dispersión. Simplemente era la opción de *hablarlo* la que no se había actualizado y que incluso parecía imposible. De modo semejante, el querer eliminar las características más sobresalientes de la diáspora europea hizo que se abandonase la pronunciación asquenazí: recordaba demasiado a

la Europa oriental y al yiddish. De ahí la popularidad de la pronunciación sefardí; pero hay que tener en cuenta que esta última era ya una opción *existente* incluso en el repertorio de la cultura *Haskala* de la Europa del Este, sólo que nunca había sido actualizada en el discurso oral hebreo de estas comunidades. El deseo de vestirse como «no judíos» popularizó el *kaffiyeh* y la *rubashka* (una camisa rusa) adornada con un cinturón de cartuchos: opciones proporcionadas por una cultura adyacente y accesible. Ahora bien, la mera accesibilidad no determina la selección. Así, ciertos elementos pertenecientes a la cultura inglesa se hicieron en esa época gradualmente accesibles en Palestina, pero nunca fueron adoptados por la cultura hebrea local porque no podían desempeñar las funciones necesarias para mantener la oposición cultural.

El esfuerzo deliberado por adoptar masivamente nuevos elementos no suprime *ipso facto* todos los componentes de la «vieja» cultura. Tampoco un sistema que mantenga una existencia ininterrumpida es capaz de reemplazar todos sus componentes. Normalmente solo cambia el centro del sistema (la parte más central del repertorio); las relaciones en la periferia lo hacen de manera más gradual. Desde el punto de vista de la gente que en su existencia y con su comportamiento actualiza lo que llamamos, en abstracto, «relaciones sistémicas», las decisiones deliberadas pueden provocar cambios en ciertos aspectos del comportamiento sólo en los componentes predominantes, es decir, en aquellos en los que existe un mayor grado de conciencia. Pero en el ámbito de las relaciones proxémicas, el movimiento corporal, etc., donde el grado de conciencia es escaso y no fácil de controlar premeditadamente, las decisiones deliberadas también fracasarán a la hora de provocar cambios. No obstante, dado que la «cultura» no consiste simplemente en un sistema ligado a un grupo homogéneo, sino más bien en un sistema heterogéneo, algunos miembros del grupo en la cultura pueden verse afectados por ciertos factores, mientras que otros no. Pero ambos existen simultáneamente e inevitablemente se interrelacionan dentro del mismo polisistema. Por tanto, sólo una idealización pseudo-histórica puede conferir a la Primera *Alija* una homogeneidad capaz

de crear un «nuevo pueblo hebreo» de acuerdo con las directrices de una ideología específica. Estudios recientes y numerosos documentos de este período demuestran sin lugar a dudas que muy pocos de los primeros colonos estaban familiarizados con dicha ideología, y que todavía eran menos los que se identificaban con ella y se encargaron de llevar a cabo la oposición cultural.

En otras palabras, junto a la penetración de nuevos componentes persistía una masa importante de «vieja cultura». Como resultado, la oposición cultural probablemente constituyó uno de los factores más relevantes en el sistema que, desde una mirada retrospectiva, podemos reconocer como el central u «oficial». Pero la oposición cultural del nuevo hebreo estuvo a un tiempo condicionada e interrelacionada con otros factores operantes en el mismo polisistema, algunos de los cuales la reforzaban mientras que otros la neutralizaban en mayor o menor medida. Entre los factores que determinaron -hasta un punto que todavía necesita mayor investigación- la penetración de nuevos elementos en el sistema y su reorganización en fases posteriores, deben considerarse los siguientes:

- El predominio sobre toda la sociedad de elementos procedentes de una fuente particular. Un ejemplo de esto -si bien sólo como hipótesis ilustrativa- sería el predominio de la norma lituana de entonación y de cantidad vocálica sobre la norma oficial del hebreo, como explicaré más adelante.
- La penetración de elementos procedentes de otros sistemas culturales como resultado de contactos «normales»; caso de la penetración continua de modelos rusos en la «alta» cultura hebrea oficial hasta al menos los años cincuenta.
- La neutralización de ciertas características como resultado de la imposibilidad de un dominio unilateral; por ejemplo, en los rasgos fonéticos y de entonación del hebreo hablado.
- La aparición de elementos locales, «nativos», como resultado de las operaciones dinámicas del repertorio que empieza a cristalizar, de acuerdo con los tres prin-

cipios anteriores; por ejemplo, nuevos movimientos corporales, neologismos, elementos verbales con funciones pragmáticas, desarrollo de varios registros lingüísticos, como las jergas, etc.

La permanencia de viejos elementos, tanto productos como funciones, no es menos importante para la dinámica de un sistema que la penetración de los nuevos. Este principio puede denominarse la «inercia de la institucionalización»: elementos establecidos resistirán el mayor tiempo posible las presiones que tratan de obligarlos a pasar del centro a la periferia, o a salir por completo del sistema. Muchos elementos consiguieron permanecer de este modo dentro del nuevo sistema cultural de Palestina, ya sea en su forma original, ya sea mediante la transferencia de sus funciones a nuevas formas.

Pongamos un ejemplo de la permanencia de una forma. El hebreo se institucionalizó sin muchas dificultades en el registro público, formal y no íntimo de la comunicación. Pero en el lenguaje íntimo, familiar y «popular» se mantenía el yiddish (o mejor dicho, fragmentos de yiddish), incluso entre los más fanáticos hebraístas. Hace treinta años todavía resultaba relativamente simple encontrar discursos macarrónicos en hebreo coloquial. Hoy en día nos vemos forzados a reconstruirlos, en parte desde los testimonios escritos, en parte desde los discursos macarrónicos aún perceptibles entre los más ancianos<sup>13</sup>. Por otra parte, en lo que

<sup>13</sup> Este lenguaje macarrónico se caracterizaba por la inserción de términos del yiddish cuando el hablante sentía que los términos hebreos resultaban insuficientes o inapropiados para expresar sus emociones. Así, una frase como «vos iz dos» (literalmente, «qué es esto»), para expresar «qué significa esto», «cuál es el sentido de todo esto», se consideraba más expresiva que «ma ze» («qué es») o «ma perusho shel dabar» («qué significa esto»). También ciertos modos de enunciación podían parecer más efectivos que sus equivalentes hebreos, considerados como distanciados y «elevados» por el hablante original de yiddish. Por ejemplo, «zogt er/zi» («el/ella dijo») solía utilizarse como un recurso de interpolación de estilo indirecto en la narrativa cotidiana, más que «hu omer/hi omeret», sus equivalentes literarios establecidos. Además de esto, una multitud de expresiones únicas del yiddish (como «nebekh», «gevald», o los morfemas diminutivos en «-le», o de plural en «-lakh») penetraron de forma masiva en algunos registros. Designaciones de ámbito familiar como «aba» por

respecta a la transferencia de funciones, digamos que éstas fueron desempeñadas por portadores domésticos. En el nivel lingüístico, por tomar un ejemplo, este procedimiento consistía en proporcionar traducciones-préstamo (calcos). Parece, sin embargo, que los modelos de transferencia fueron posibles en mayor medida en áreas de «perfil bajo»: en la entonación más que en el léxico, en los gestos más que en la morfología, y así por el estilo.

La inercia de los elementos institucionalizados puede explicar asimismo diferencias de comportamiento entre diversos sectores de la cultura emergente. En algunos ámbitos, por ejemplo, se necesitaban nuevas funciones no para reemplazar a las anteriores, sino para rellenar espacios en los que no existían viejas funciones con las que comenzar. Aquí el complejo juego establecido entre los factores de selección procedentes de repertorios ya existentes y el elemento creativo estaba menos restringido que en aquellas áreas fuertemente institucionalizadas en las que se hacía imposible un rápido reemplazamiento porque dichos principios no tenían ahí validez.

Podemos observar su funcionamiento en el caso de la lengua y la literatura. Los modelos canonizados de literatura y lengua hebreas que habían cristalizado en la Europa oriental mantuvieron su posición central en estos sistemas a lo largo del período que nos ocupa, e incluso después. Los modelos nuevos, «nativos», que podían haber proporcionado opciones alternativas, se vieron obligados a permanecer en la periferia de dichos sistemas, logrando alcanzar el centro sólo a finales de los años cincuenta. Veámoslo con mayor detalle.

«papa» e «ima» por «mama» fueron lomadas del arameo, dado que las palabras hebreas «ab» (padre) y «em» (madre) pertenecían a un registro más oficial. Aún así los términos seguían pareciendo afectados, por lo que acabaron adoptando los sufijos diminutivos del yiddish y generando las formas «aba-le» e «ima-le» (puede que los diminutivos rusos «papochka» y «mamochka» también sirvieran de modelos en esta ocasión). Por desgracia las personas aún vivas que hablan este discurso macarrónico no han sido grabadas todavía. Aunque su discurso real de hoy en día no puede tomarse como una auténtica preservación del discurso macarrónico existente en décadas anteriores, las diversas inserciones del yiddish son a grandes trazos las mismas.

El proceso mediante el cual el hebreo se convirtió en una lengua moderna durante el siglo diecinueve, y más tarde en la lengua nativa dominante de Palestina, ilustra muchos de los puntos antes mencionados. El hebreo tuvo que movilizar todos los recursos que le permitiesen cubrir las necesidades procedentes de la escritura de poesía no religiosa, prosa narrativa, relatos periodísticos y prosa científica. Al mismo tiempo, tenía que mantener las oposiciones culturales que surgían de las diversas ideologías en cada una de las fases del proceso. Así, en los comienzos de la *Haskala*, la necesidad de crear una lengua en contraposición a la lengua vernacular de los rabinos desembocó en la bastante fanática reducción exclusiva del hebreo a su variedad bíblica. Cuando tal exigencia se fue debilitando ante la más imperativa de crear una contraposición a la prosa de la primera *Haskala*, se reintrodujeron muchos rasgos del lenguaje rabínico, aunque ahora con diferentes funciones. Dicho procedimiento se hizo particularmente notable en el caso del lenguaje literario, y estuvo determinado por requisitos en sí mismos literarios. Por ejemplo, Mendele Mokher Sfarim (1836P-1917; uno de los fundadores de la literatura yiddish y hebrea modernas) consideraba el lenguaje del escritor más apreciado de la época ilustrada, Abraham Mapu (1807-1867), demasiado afectado y artificial -especialmente en los diálogos-, y totalmente incompatible con el tipo de realidad que él por su parte estaba interesado en describir -mientras que las novelas de Mapu retrataban la vida en los antiguos tiempos bíblicos-. Consecuentemente, Mendele introdujo diversos elementos del hebreo post-bíblico; más aún, no dudó en recurrir al yiddish para encontrar nuevas opciones. En términos sociales, si bien no lingüísticamente, éste constituía el repertorio más próximo al hebreo. Mendele tomó del yiddish no sólo palabras, y hasta calcos, sino también modelos lingüísticos en los que hay un nivel muy bajo de conciencia: la sintaxis, el ritmo de la frase, la entonación. De este modo consiguió un efecto de naturalidad en el discurso oral sin precedentes en una lengua que estaba confinada a la escritura, al tiempo que abría el camino para el posterior desarrollo tanto del lenguaje literario como del hablado. Este efecto de naturalidad solo puede

ser entendido si tenemos en cuenta que los lectores de Mendele convivían con ambas lenguas, y por tanto podían apreciar el singular logro obtenido con su yuxtaposición<sup>14</sup>. Fueron muchos los escritores que muy pronto le siguieron.

Observando la historia del nuevo hebreo *hablado* -del que desafortunadamente tenemos solo documentación parcial<sup>15</sup>- se hacen patentes dos cosas: primero, que se necesitó una profunda revolución para poder convertirlo en una lengua secular de uso diario; segundo, que los fenómenos lingüísticos y paralingüísticos que forzosamente acompañaron su revitalización no tuvieron conexión alguna con ningún tipo de situación histórica antigua. Me refiero en concreto a esas propiedades lingüísticas cuyo control consciente es muy difícil, incluso imposible, y cuya penetración en el sistema del lenguaje hablado es totalmente inevitable: el tono de la voz, las características cuantitativas y cualitativas de los sonidos, el ritmo de la frase y la entonación, los fenómenos paralingüísticos que acompañan al discurso (gestos de la cabeza y de las manos), sonidos onomatopéyicos e interjecciones. En todas estas áreas, los rasgos yiddish y eslavos permearon y dominaron el hebreo durante largo tiempo, como todavía puede apreciarse en parte hoy. Así, claramente, la llamada pronunciación sefardí de los nativos de la Europa oriental difería bastante de la que empleaban en Palestina los judíos no europeos. Lo que se pronunciaba, en realidad, era solo el mínimo necesario para establecer una oposición con la pronunciación asquenazí.

Uno de los fenómenos más relevantes en el campo de la pronunciación fue el rechazo gradual de diversos rasgos lingüísticos y paralingüísticos extranjeros, y su sustitución por

<sup>14</sup> Para este aspecto véase Perry, M., «Thematic and Structural Consequences of Auto-Translations by Bilingual Yiddish-Hebrew Writers», *Poetics Today*, 2, 4, 1984, págs. 181-192; también Shmeruk, K., *Yiddish Literature: Aspects of its History*, Tel-Aviv, Porter Institute, 1978; y Even-Zohar, «Authentic Language and Authentic Reported Speech: Hebrew vs. Yiddish», en Even-Zohar (1990: 155-163).

<sup>15</sup> En inglés se puede encontrar una colección bastante representativa de documentos públicos y «oficiales» en Saulson, S. B., *Institutionalized Language Planning: Documents and Analysis of the Revival of Hebrew*, The Hague, Mouton, 1979.

una entonación nativo-hebrea inequívoca y muy característica. Probablemente la interferencia más drástica con otros sistemas lingüísticos tuvo lugar en el ámbito del tono de voz y los sonidos verbales. Más aún, contrariamente al proceso habitual en la adquisición del lenguaje, la pronunciación del hebreo de los hablantes nativos palestinos no imitaba a la de sus padres, sino que parecía seguir un proceso de neutralización: buscaba el denominador común de todas las pronunciaciones (de aquellas traídas desde la Europa oriental, no desde los países del Oriente Medio) y rechazaba cualquier rasgo extraordinario. Ningún repertorio ya existente podía haber dominado la lengua real de los hablantes nativos del hebreo; aunque sí pudo ejercer un dominio, y de hecho lo hizo, la pronunciación canonizada en sectores específicos -como es el caso, veremos, del teatro hebreo-. Este es un procedimiento bastante común para una *lingua franca*: no se crea un nuevo inventario de sonidos, sino más bien un sistema fonológico local. Pero no puede defenderse sin más la neutralización *per se* en el nivel del sonido, más bien debemos decir, en un plano de abstracción más elevado, que todo lo que resultaba *innecesario* para el sistema fonológico en términos de oposiciones fonéticas fue de hecho eliminado<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Sin embargo hay que reconocer, al menos como opción teórica, la posibilidad de que fuese la adopción de un repertorio preestablecido lo que se produjese realmente, más que un proceso interno de neutralización. Dicho repertorio parece de hecho haber existido: la llamada norma lituana. Esta norma se diferencia notoriamente de las otras de la Europa Oriental en sus vocales medias, que además son muy semejantes a las sefardíes, y en su entonación relativamente uniforme (frente al caso del llamativo «canto» del yiddish de la Galicia polaca o incluso del lituano rural). Si esto es verdad, el proceso que aquí hemos llamado neutralización no ocurrió en Palestina, sino que fue ultimado en Lituania. Desgraciadamente no disponemos de investigaciones que justifiquen una preferencia por esta hipótesis sobre la de la neutralización. No obstante, está claro que la norma lituana -ya considerada superior antes del desarrollo palestino-, puede haber contribuido a preferir el tipo de rasgos neutralizados que había tal vez fomentado. Puede argumentarse que quizá ocurrió al revés, que una norma no neutralizada, cantarina, podría haberse considerado «mejor» o «más hermosa», en lugar de la «austera» norma aceptada (Obviamente, una norma «neutralizada» tiene un aura más pobre que las no neutralizadas desde el punto de vista de la variedad de rasgos).



¿Cómo influyó la evolución del «hebreo nativo» en la cultura hebrea de Palestina? Descubrimos que a pesar de la ideología del «nuevo hombre/mujer hebreos» y la subsiguiente adoración del *sabra*<sup>17</sup> -cuyas «invenciones» lingüísticas eran celosamente recogidas-, no se concedió reconocimiento oficial ni a las normas fonéticas nativas, ni a la mayor parte de otros fenómenos verbales nativos<sup>18</sup>. No llegaron a ocupar el centro del sistema cultural, ni condicionaron las normas de los textos escritos. En última instancia, comenzaron a penetrar en el centro a través de los procedimientos clásicos de transferencia, pero incluso entonces, con dificultad y sin sanción oficial. Así, cuando el Servicio de Radiodifusión Palestino se abrió a la radiodifusión hebrea, no se oía ninguna pronunciación «nativa». Podía encontrarse una pronunciación del hebreo «ruso-yiddish», o los intentos de una pronunciación «oriental», esto es, realizando algunas consonantes guturales como

<sup>17</sup> Denominación popular en este período para la gente judía nacida en Palestina. El nombre está tomado de la palabra árabe que significa «cactus». La idea es que el *sabra*, como el fruto del cactus, está lleno de espinas por fuera pero es dulce por dentro. El término fue reemplazado por el hebreo *sabbar* (pronunciado «tsabbar»), ahora casi obsoleto.

<sup>18</sup> Los *sabra* hebreos evocaban en su denominación -y quizá todavía lo hacen- un efecto ambiguo: por un lado, eran fuertes, valerosos, francos y un poco toscos; por otro, eran dulces, pueriles e incultos. Alter Druyanov recogió algunas anécdotas en *El libro de las anécdotas y los chistes* (Jerusalén, 1945), entre las que se encuentra la siguiente (n° 2636): «Tel Aviv, calle Herzl. Un grupo de niños sale del gimnasio Herzlia. Dos famosos «partidarios del yiddish» de visita en Palestina (probablemente justo antes o después de la Primera Guerra Mundial) pasan por su lado, y el mayor de ellos dice a su colega más joven: -los sionistas se jactan de que el hebreo se está convirtiendo en la lengua natural para los niños de Palestina. Te mostraré que mienten. Le pellizcaré una oreja a uno de esos niños y te aseguro que no gritará «ima» («madre» en hebreo), sino «mame» (yiddish). Mientras lo decía se aproximó a uno de los niños y le pellizcó la oreja. El chico se volvió y le gritó: -¡Burro! («hamor» en hebreo, «burro»). El famoso «yiddísta» afirma a su amigo: -Me temo que los sionistas tienen razón». El interés de esta anécdota reside en que podemos apreciar no solo que los «niños de Palestina» hablaban realmente hebreo antes que yiddish, sino que además reaccionan de manera muy distinta a la supuestamente propia de los niños judíos. Esto supone una doble decepción para el famoso partidario del yiddish, pues el «nuevo lenguaje» conlleva también un «nuevo comportamiento».

*suponían* que se pronunciaban -imitando los sonidos árabes equivalentes-. Ambas variantes procuraban mantener los cánones de la morfología hebrea clásica, en concordancia con el sistema de vocalización canónico tal y como era interpretado por generaciones posteriores -la llamada tradición tiberiana, que cristalizó en la ciudad de Tiberia junto al mar de Galilea en el siglo X-.

De modo semejante hasta los años cuarenta el hebreo nativo no tuvo ningún espacio en la lengua del teatro, siendo éste una institución cultural oficial. Los modelos textuales y de interpretación del teatro hebreo en Palestina eran perfectamente compatibles con las convenciones de la pronunciación ruso-yiddish. Esto incluía una amplia serie de fenómenos: rasgos fonéticos que incumbían a las vocales, las consonantes y la cualidad de la voz (tono, timbre, estabilidad vs. vibración); ritmo, fluencia del discurso, entonación. El teatro «Habima», fundado en Moscú en 1918 y trasladado a Tel Aviv en 1926, perpetuó el discurso oral ruso-hebreo del mismo modo que perpetuó las convenciones de interpretación y de puesta en escena rusas, al menos hasta comienzos de los años sesenta; hay que esperar a la fundación del Teatro Cameri a principios de los años cuarenta para tener la oportunidad de oír sobre la escena un tipo diferente de hebreo, no exactamente el nativo, pero sí bastante liberado de las características del ruso-yiddish. En realidad, los rasgos del hebreo nativo no solo eran ignorados, sino que se ejercía una firme oposición contra ellos. El hebreo nativo se consideraba -y todavía se considera en ciertas áreas del «establishment»- un fenómeno efímero, que si era ignorado acabaría gradualmente por desaparecer. Esta actitud se reforzó con el sistema escolar en todos sus grados, dado que enfatiza el uso «correcto» y la gramática clásica. De modo paralelo se califican de erróneas las diversas funciones que requería el hebreo coloquial, que eran introducidas en el lenguaje por los hablantes nativos, bien mediante transferencias bien con la explotación de las propias «reservas» del hebreo.

Los guardianes oficiales de la lengua parecían ser insensibles a las necesidades de una lengua viva. En pocas palabras, puede decirse que el hebreo nativo asumió de hecho

la posición de un sistema no canonizado, no oficial. Solo tras un complejo y prolongado proceso empezó a convertirse en una cultura oficial. Naturalmente, el cambio generacional contribuyó a la aceleración de dicho proceso, pero en sí mismo no resulta suficiente para explicarlo; no deja de ser bastante frecuente en gran número de culturas la aceptación de normas canonizadas totalmente opuestas a las de uso común. En Palestina los hablantes nativos aprendían a hablar en el *Habima* (y los otros teatros lo imitaban) con un acento ruso; en la radio adquirían el hábito de pronunciar muchos rasgos que eran totalmente inexistentes en su propia habla.

Volvamos de nuevo al sistema de los textos escritos. Este es el sistema más altamente institucionalizado dentro de la cultura, y como portador del reconocimiento oficial tiene la relevante función de generar modelos textuales. En el seno de dicho sistema la «literatura» asume con frecuencia una posición central. Desde luego ocupó tal posición y tal función en la cultura hebrea moderna, sin importar que los modelos adoptados por la sociedad procediesen directamente de la literatura hebrea o estuviesen mediados por otros textos de tipo social o político. El hecho de que el hebreo se haya desarrollado como lengua moderna en su vertiente escrita durante el siglo diecinueve, y más aún, el hecho de que su larga tradición hubiese sido principalmente literaria nos permite entender por qué los modelos escritos tuvieron prioridad sobre otras opciones orales alternativas que podrían haber cristalizado en ese período. El sistema de la literatura hebrea de la Europa oriental en Palestina funcionaba de manera similar al de los fenómenos arquitectónicos o al de los paralingüísticos: resistiendo la penetración de componentes culturales nativos. Al menos hasta el final de la Primera Guerra Mundial, la literatura canonizada producida en Palestina ocupaba una posición periférica con respecto a la corriente principal de la literatura hebrea en otras partes del mundo; los diversos tipos de textos publicados en Palestina, fuese «alta» literatura o poemas, cartas, diarios, etc., revelaban una fuerte afinidad con las primeras etapas de la historia de la literatura hebrea, y no con la norma dominante de su tiempo en Europa. Por

lo tanto, en Palestina no se generaron nuevos modelos para la literatura hebrea (ni «nativos» ni de ningún otro tipo), con el consiguiente potencial de proporcionar una opción alternativa; más bien la literatura hebrea palestina constituyó un sector conservador dentro del conjunto del gusto literario y de las actividades literarias. Por otra parte, cuando el centro de la literatura hebrea se trasladó a Palestina gracias a la inmigración en los años veinte y comienzos de los treinta, el sistema ya se había institucionalizado y contaba con claros mecanismos para tomar decisiones, o en otras palabras, procedimientos bien definidos para emplear opciones ya existentes o encontrar otras nuevas. Los contactos con la literatura rusa, convertida en fuente disponible para opciones alternativas en coyunturas críticas se perpetuaron en Palestina al menos hasta la mitad de los años cincuenta.

El ascenso gradual del acento sefardí como norma métrica para la poesía hebrea ilustra hasta qué punto los modelos literarios institucionalizados estaban cerrados a la penetración de elementos nativos. A pesar de que la pronunciación sefardí dominó el hebreo hablado en Palestina durante décadas, todavía no había logrado tener impacto sobre las normas del lenguaje poético. El acento sefardí en la poesía solamente comenzó a aparecer en los ámbitos oficiales a comienzos de los años veinte, y no llegó a convertirse en la norma central y canonizada hasta principios de los treinta. Esta situación se mantuvo no sólo para los poetas de la generación más vieja, sino incluso para aquellos parcialmente educados en Palestina antes de la Primera Guerra Mundial, como Abraham Shlonsky (1900-1977) y el resto de su generación. Todavía cuando surge la nueva escuela «modernista» de poesía hebrea a finales de los años veinte, los modelos que empleaban como alternativa a los de la generación previa se basaban en una adopción mayoritaria de componentes rusos -como por ejemplo el ritmo, la entonación, el orden de las palabras, las normas de rima, el vocabulario, el inventario de temas posibles, etc.-, muchos de los cuales apenas tenían relación alguna con componentes locales o nativos. Por otra parte, recordemos que la poesía hebrea creada en Palestina antes de la aparición del modernismo y la prosa hebrea que había hecho cierto inten-

to por acercarse al ámbito local en el nivel temático no fueron consideradas -ni lo podían haber sido-, opciones alternativas válidas para introducir cambios en las normas literarias; se trataba de una literatura basada en modelos demasiado pasados de moda para el gusto de los nuevos escritores.

Incluso en la prosa narrativa escrita por autores nativos hebreo-hablantes hacia finales de los años cuarenta -escritores que apenas conocían otro idioma y que ocupaban posiciones en el centro del sistema literario-, se encuentran, sorprendentemente, pocos elementos de su lengua nativa. La mayor parte de la obra de dicha generación se basa en modelos ruso-hebreos, siguiendo el tradicional proceso de selección que se había impuesto en la literatura hebrea de la Europa oriental antes de la emigración a Palestina. La estructura temática, los modos de descripción, la composición narrativa, las técnicas de segmentación y transición, en resumen, todo el repertorio narrativo de los textos de esta generación se apoya fuertemente en los modelos clásicos rusos y en los modelos ruso-soviéticos. Se puede aducir que en este campo existía un vacío en el sistema hebreo, y que los jóvenes escritores encontraron los modelos que necesitaban en las numerosas traducciones que se hacían del ruso, en especial por parte de Shlonsky y su escuela. Hay que tener siempre en cuenta que estos textos no son monolíticos, y que tampoco los llamados principios ruso-hebreos predominantes son homogéneos; es posible reconocer algunos elementos locales. Pero lo que resulta decisivo para nuestro análisis es el hecho de que el papel del hebreo nativo no fue en absoluto el predominante. La concepción de la historia, la elaboración de la realidad narrada, las maneras de reproducir el habla de los personajes, todo estaba ligado a una tradición literaria muy poderosa, pero en modo alguno nativa: resultaba de la penetración de elementos a través de los contactos con otra literatura. Solamente en los textos más tardíos la lengua nativa llegó a ocupar un lugar en la prosa narrativa escrita por algunos autores pertenecientes a la llamada «generación de los cuarenta», aunque nunca de modo muy auténtico. Otros escritores, que probablemente tenían dificultades para aban-

donar el estilizado hebreo literario tradicional, acabaron encontrando más sencillo escribir novelas históricas: en tales novelas podían utilizar la «supuesta» lengua literaria con una mayor justificación aparente. No obstante, los fenómenos descritos no fueron exclusivos de la generación mencionada; aparecieron también en otros grupos de escritores situados en el polo opuesto del espectro ideológico, los llamados «canaanitas», que pretendían la separación total entre los hebreos nacidos en Palestina y los judíos de la Diaspora -y así se ilustra con claridad el principio de que las opciones institucionalizadas en un sistema cultural son a menudo más fuertes que las ideologías-. Como decíamos, algunos de los escritores «canaanitas» se opusieron vehementemente al hebreo literario «no nativo», y en consecuencia introdujeron un nuevo lenguaje en la escritura periodística, pero no ocurrió lo mismo con la prosa literaria o la poesía: de nuevo se hace patente que las innovaciones penetran el sistema con más facilidad a través de la periferia y no de los sectores más canonizados y oficiales. Por último, sería interesante observar lo que ocurrió con la literatura dirigida a los niños hebreo-hablantes. Resultaría ingenuo suponer que la situación en dicho ámbito fue radicalmente diferente. La literatura infantil, por lo general, asume una posición no canonizada en el polisistema literario, adoptando modelos que han sufrido una simplificación o perpetuando otros que habían ocupado el centro del sistema cuando eran nuevos. Los niños hebreos eran obligados, durante el período que nos ocupa, a leer traducciones literarias en un lenguaje literario elevado y con frecuencia pomposo, una parte del cual procedía de un ruso-hebreo estilizado y otra parte utilizaba normas procedentes de estadios previos de la literatura hebrea; normas que hacía ya tiempo habían sido desplazadas del centro de la literatura adulta. Este fenómeno afectaba a diversos modelos literarios: tipos de estrofa, técnicas de composición, modelos temáticos y argumentales y demás. Los übios intentos que hicieron algunos escritores para cambiar el lenguaje de los libros para niños se consideraron casi revolucionarios y nunca lograron generar modelos para la producción de otros textos infantiles. En resumen, a pesar de la idea

de la «nueva nación», no hubo espacio para los elementos nativos en los diversos subsistemas de la cultura. Dichos elementos, que podían haber constituido opciones alternativas, lograron ocupar un lugar sólo en la periferia, donde no encontraron demasiada oposición: en este estrato los condicionantes convencionales que prevalecen en la literatura canonizada apenas tienen influencia, o no la tienen en absoluto. En los textos de la periferia, a menudo escritos por no profesionales, sí que penetraron entonces diversos elementos nativos, no de manera homogénea, sino como parte de un conglomerado de características diversas y hasta contradictorias. Los textos de este tipo que mejor conocemos son las novelas cortas policiacas y las noveluchas baratas de los años treinta (véase Shavit y Shavit, 1974), pero también había otros.

En lo que respecta a la literatura canonizada, no es hasta mediados de los años cincuenta cuando se produce el cambio. Primero ocurrió en la poesía, en la que se introdujo la opción de emplear el repertorio existente y disponible del sistema nativo. El orden, el ritmo y la entonación ruso-hebreas fueron sustituidos, en diversos grados, por los rasgos hebreos locales. También se produjeron cambios en niveles más complejos del modelo poético, como la estructura fonética, el uso de materiales de la realidad, y demás. Análogo proceso se llevó a cabo en la narrativa, pero aquí los cambios fueron más graduales y apenas acaban de finalizar hoy en día (véase Gertz, 1983 y Shavit, 1982).