

MEMORIA, UTOPIA Y POLÍTICA: LITERATURA JUDÍA-LATINOAMERICANA

SAÚL SOSNOWSKI

La tarea cartográfica que le ejerce la crítica literaria ha registrado en las últimas décadas significativas transiciones en la difusión y lectura de los textos latinoamericanos. Uno de los segmentos que se perfilan como parte integral de esas fluctuaciones es el corpus que sin demasiada precisión aunque con clara conciencia de su marco referencial denominamos “literatura judía-latinoamericana”. Si ya lo “latinoamericano” está sujeto a un escrutinio riguroso, cuando pasamos al otro lado de su connotación—¿por dónde pasan sus fronteras?, ¿hasta dónde llega “lo latinoamericano” y dónde comienza a cambiar de nombre?— la acotación “literatura judía” problematiza aún más su alcance. Las razones son relativamente evidentes. Por un lado, lo latinoamericano está asociado en términos culturales con tradiciones para las cuales el judaísmo va de lo que aún debe ser tolerado, a lo desdeñable o a lo folklórico, a lo que debió haber sido purgado hace varios siglos, al seguir siendo un elemento irritante para la homogeneidad de una nación. Ya en otro sentido, la “literatura judía” solía estar identificada con la “literatura idish” en la flotante geografía de una diáspora europea que no siempre se sentía como tal --de allí el frecuente uso de “heim” (casa, hogar), utilizado por quienes provienen de esas latitudes para designar el sitio de lo irremediablemente perdido. Idish era el modo cotidiano de ser judío en el espacio ashkenazí; las otras lenguas estaban destinadas a la transacción con el resto del mundo, eran el medio para comulgar con lo profano. Su caligrafía constituye el nexo con lo sagrado; sus ingredientes señalan lo ancestral y las travesías por tierras inicialmente ajenas. Para quienes la han habitado, la milenaria lengua idish es la calidez del hogar, la singular posibilidad de enunciar algunos estados del ser.



La literatura judía-latinoamericana generalmente prescinde de estas preocupaciones y narra su existencia en las lenguas de nuestros países. Al paladear con absoluta naturalidad el posesivo “nuestros” se expresa la pertenencia a una cultura que por adopción o por nacimiento en tierras del nuevo mundo ya es propia. Se trata de una cultura híbrida que es a la vez hija de tradiciones e historias múltiples y de una ajenidad desconocida. Es índice, además, de la distancia y de la integración a un proyecto nacional que generaciones sucesivas han asumido con una actitud y responsabilidad diferentes a la que caracterizó al recién llegado. Para éste, ceñido a la expresión más próxima de una práctica judía ancestral, las actitudes frente al territorio americano oscilaban desde la felicidad ante la generosidad del refugio hasta la duda ante la extrañeza, desde el compromiso con una nueva tierra hasta su percepción como estación de paso. Al yuxtaponer una pertenencia étnico religiosa y otra de cuño histórico-político, la marca del judaísmo parceló los ecos diaspóricos que suele evocar el idish-excepción hecha de círculos ortodoxos ashkenazí para quienes el idish sigue siendo la única lengua internalizada-, cediéndole a la lengua dominante el acceso a la vasta gama de su existencia.

En este contexto cabe señalar tres indicadores: las instancias migratorias --tanto las que precedieron a la Segunda Guerra Mundial, y que se remontan al siglo diecinueve, como las de sus sobrevivientes-, el Holocausto y el establecimiento del Estado de Israel. El régimen nazi y sus secuaces en la Europa ocupada, así como las mutaciones que le precedieron y que lo han heredado, ansiaron y ejecutaron planes para que el judío sobreviviera sólo en las vitrinas ahumadas del tes-

timonio histórico. El Holocausto destruyó y en cierta medida desplazó los restos de la cotidianeidad idish de la judería europea. Tres años después del fin de la guerra, la recuperación de un territorio judío en Israel restauró al idioma hebreo como *lingua franca* de los israelíes.

Destrucción y reconstrucción de comunidades y lenguas montaron la heredad de esos años, así como el silencio obturado ante lo incomprensible y la celebración memoriosa del sobreviviente siguen perfilando apenas dos facetas del trauma de la historia. Con la fundación del Estado de Israel el judío volvió a historizarse sobre su propio territorio. Un proceso análogo, pero carente del peso teológico y tradicional de la historia, se llevó a cabo paralelamente, y desde muchas décadas antes, en otras tierras que, bajo la autoridad y legislación gubernamental, el judío ha podido compartir con el resto de la población. Precisamente por la posibilidad y el estímulo para la integración social y política, América Latina, tanto en cuanto destino final o como escala previa al arribo a los Estados Unidos, jamás fue percibida en las letras judías-latinoamericanas como un castigo. Al contrario, como lo rememoran tantos que allí encontraron la paz, esas tierras fueron la salvación ante las persecuciones europeas.

La respuesta al pogrom se hallaba en la lejanía. Distancias y nuevas distancias han sido la solución a otros exilios, a su violencia endémica y a la xenofobia que hacía patria al maltratar y al dar muerte al judío. Frente al pogrom, la utopía se verificaba al otro lado del mar, en la posibilidad de ser, en la contemplación de un futuro sin miedo, en la suave decantación de días y generaciones. También en la integración a nuevas historias y renovadas ciudadanías, en el establecimiento de una vida comunitaria social y religiosa, en la construcción de viviendas y escuelas, en la eterna seguridad de los cementerios sancionados por el Estado, en la participación cada vez mayor en las profesiones y en la política nacional. Y, finalmente, en las artes y las letras que enuncian y representan al ser uno y múltiple, al ser diverso que es leal a todos sus tiempos y que por serlo vuelve a despertar las sospechas de quien sólo tolera una sola versión de la historia, una capa uniforme para su pretendida y falsa homogeneidad.

La literatura judía-latinoamericana, particularmente la producida luego del Holocausto, no puede hacer caso omiso de un acto que excedió toda norma en la dimensión cíclica de las persecuciones que han signado la historia judía. Con el Holocausto, las crónicas de la destrucción se hallan ante un tiempo de quebranto que quizá resulte remotamente concebible en tanto componente de las calamidades periódicas ritualmen-

te codificadas para el noveno día del mes Av. Quizá por ello, fuera de los testimonios de los sobrevivientes, el Holocausto aparece en estas letras como un trasfondo ceniciento, una alusión irreparable, bajo el atronador silencio ante el exceso y ante la caducidad de los superlativos. Los campos de concentración ejercen un poder emblemático. Esos campos y los más recientes que los legatarios ideológicos y prácticos del nazismo también supieron conseguir en la quimera americana. El horror tiene sus nombres; nombres singulares que sumando atrocidades convocan el abismo de la nada.

Desde que se comenzó a saber y a no alcanzar a comprender los ribetes y el sentido último de esa dimensión inédita del horror que fue el Holocausto, las letras judías-latinoamericanas tuvieron que incorporarlo a su configuración con la inevitabilidad de los cataclismos. Quizá sólo así, pensando en las fracturas geológicas que atraviesan y hieren la corteza terrestre, es posible dimensionar el antes y el después del nazismo. Un después, acoto rápidamente, que no significó su fin ni su circunscripción al continente europeo sino el punto álgido de la era de la violencia¹. Las dictaduras que asolaron al sur reanudaron su eco. Sin caer en fáciles e intolerables analogías, ni en comparaciones estadísticas, ni en abusos de nomenclatura, por lo menos para la Argentina de 1976 a 1983 es posible reconocer una misma retórica destructiva en quienes propugnaron la liquidación de un sector de la población y la instauración de un nuevo orden sobre una sociedad depurada de cuestionamientos y dudas. El terrorismo de estado poseía su correlato; se sabía que no sólo los inocentes eran un blanco legítimo de la violencia, también lo eran los indiferentes y los vacilantes. Se volvió a conocer la impavidez y el miedo de la población, los silencios cómplices, la escalada del olvido. Y fueron estas nuevas situaciones-límite, que apuntaban a otros blancos, las que recuperaron las imágenes del nazismo para los legatarios americanos de la violencia; también para sus víctimas.

Si bien lo revulsivo conmina a ser enunciado como una medida previa a toda reparación, o como insaciable homenaje a la memoria, éste no es el único motivo dominante de la literatura judía-latinoamericana. Sería erróneo reducirla a esta vertiente cuando sus motivos son los que también hilvanan las respectivas literaturas nacionales. La señal explícita de lo judío tampoco es uniforme y constante en todo autor identificado como judío y ciudadano de su país. En algunos lo judío será indetectable o reconocible en una lectura excesivamente puntillosa; en otros será el abanderamiento o quizá una temprana o tardía recuperación

¹ En "Deutsches Requiem" Borges intentó pautar el inicio de esa nueva era.

de la genealogía²; en la mayoría, un modo alternativo de ver el universo, un matiz singularmente sutil en la articulación de la lengua, una mirada irónica demasiado cortante sobre las fisuras y fragmentaciones de la comunidad o del país.

Dejando de lado los matices de la irresoluble polémica en torno a si sólo la literatura escrita en hebreo puede ser validada como judía, o si es judía la literatura escrita por judíos en cualquier lengua³, consideramos que la identidad del judío se dirime frente a la tierra que funda al pueblo y que lo historiza en su definitiva dimensión originaria, así como frente a los idiomas y a las culturas que señalan los derroteros diaspóricos. Si bien todo espacio fuera de Israel es ideologizado desde su centralidad como exílico, la literatura que nos ocupa puntualiza su sitio en el continente americano y enuncia como exilio la expulsión de ésa, su geografía. Para la mayoría de los escritores judíos-latinoamericanos, Israel es un marco de referencia, una campana de resonancia, la seguridad del “nunca más”, una garantía de que su existencia tolera con mayor facilidad contar los tiempos de la distancia, y no necesariamente el destino al que apelan las nostálgicas plegarias del retorno a Sión.

La lengua que el inmigrante aprendió a balbucear y que sus hijos paladean para nombrar el universo, ha dejado de ser una escala más en el ansioso peregrinaje hacia la tolerancia. Si bien el judaísmo tradicional divide al mundo en “Israel” y “Díaspóra”, no toda díaspóra es sentida como exilio. El asentamiento en una tierra promisoría --y no sólo en la Tierra Prometida-- ha sido la quimera del nómada. Si en los inicios, el éxodo y un primer exilio fueron instancias fundacionales y parte de la dialéctica histórico-teológica del pueblo judío con Dios, posteriormente los exilios han sido indicios de desvalor, fuentes de melancolía y de interrogantes sin una respuesta accesible, travesías del dolor.

Si bien éstas son las instancias más dramáticas de las letras que nos ocupan, sólo representan una dimensión de su entretrejo. El escenario dominante es el que habitan o el que han habitado sus padres o los personajes históricos que forjaron esas naciones. La mitificación es útil para medir recuerdos, temblores y las fosas de lo inexistente. La sola mención del *shtetl*, por ejemplo, remite a una Europa dulcificada por las

memorias que nos han sido entregadas y por algunas de las mejores páginas de la literatura idish. Ese espacio que no admite una traducción satisfactoria --y así enuncia su consagración-- es el sitio de una idealizada memoria colectiva. Espacio de lo posible en la medida en que el ser judío era la normalidad del ser, su destrucción y, para los sobrevivientes, su reemplazo por un espacio conflictivo en torno al ejercicio de ese mismo ser judío. Su mención, por otro lado, también impone un hecho doloroso: entre el mitificado *shtetl* y la ya también distante colonia agrícola, así como ante el centro urbano mediatizado por la organización comunitaria, se interpuso el ghetto. Y fue éste el que sentó las bases de realidad para la negociación con todo posible futuro. Si la díaspóra había tenido una raigambre esencialmente teológica como resultado de la destrucción del Templo de Jerusalem y la dispersión de las tribus, el Holocausto desencadenó la supervivencia y el nunca más como detonante de la siguiente etapa de la historia judía. No debe sorprender, por lo tanto, que tanto “Holocausto” como “Genocidio” y “Nunca más” se hayan transformado en acepciones de violencias dirigidas a otros pueblos aun cuando los pretextos de la violencia hayan prescindido de la obscena noción de una pureza racial o étnica y se hayan escudado en otras cruzadas no menos obscenas y mortíferas.

La memoria es uno de los ejes que atraviesa la literatura judía-latinoamericana. Tanto la que evoca episodios dramáticos como la que recupera el sabor de algunas expresiones y de ciertos ambientes, de los ecos de un sábado y de las tradiciones jasídicas, de la ternura, para decirlo con un sentimiento que destila el resabio del extrañamiento⁴. Esa memoria ha recobrado su intensidad cuando, una vez más, como ocurre en los países del Cono Sur, se pretende arrojar otra mano de cal sobre los cuerpos deshechos. Precisamente por la historia del país con el que se ha comprometido y que ya es un componente integral de la escritura judía-latinoamericana, la memoria ha adquirido un perfil singularmente relevante⁵. El judío errante ha sido sustituido por el judío que se emplaza en su país y que

⁴ Dos obras de teatro que tratan la noche del sábado resultan paradigmáticas: *Requiem para un viernes a la noche* (Buenos Aires, Talía, 1971) del argentino Germán Rozenmacher, y *La víspera del sábado* (en *Tres obras de teatro*, San José, Editorial Costa Rica, 1985, pp. 59-189) del costarricense Samuel Rovinski.

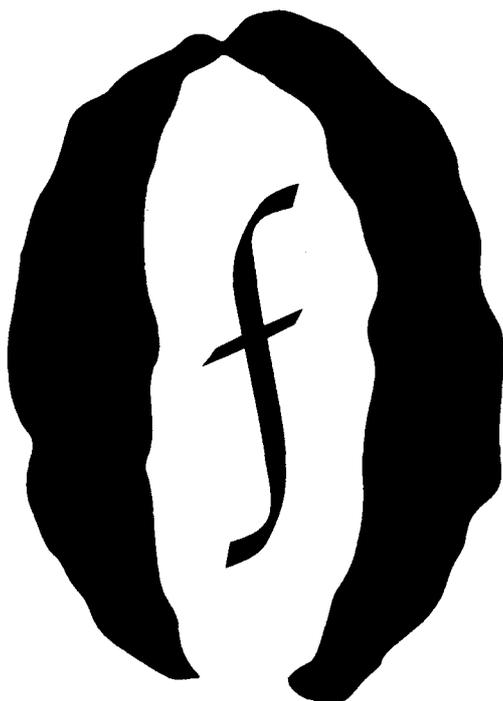
⁵ Otros dos ejemplos argentinos sirven para ilustrarlo. Uno sería el de Pedro Orgambide, quien lo hace explícitamente y apelando a una ilusión de motivos judíos; el otro, Andrés Rivera, lo ejerce desde una lectura de la historia argentina sin apelar en modo alguno a un sistema de referencias judío. Alegar que el proyecto literario de Rivera hubiera sido igual sin ese ingrediente genético acaba en una especulación inocua. Dos ejemplos uruguayos: Teresa Porzecanski en lo explícito de sus relatos y Mauricio Rosencof quien, sin aludir directamente a sus raíces, no deja de enunciarlas en actos de resistencia y cuestionamiento e impugnación de la injusticia.

² También en este sentido puede compararse el sistema autobiográfico que informa los textos de los argentinos Noé Jitrik (*Los lentos tranvías*, México, Joaquín Mortiz, 1988) y Sergio Chejfec (*Lenta biografía*, Buenos Aires, Puntosur, 1990) y del peruano Isaac Goldemberg (*La vida a plazo de Don Jacobo Lerner* [Lima, Libre 1, 1978] y *TIEMPO AL TIEMPO* [Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1984]).

³ Véanse los textos que al respecto recoge la revista NOAJ (Jerusalem).

se compromete raigalmente con su devenir⁶. La apuesta del inmigrante y del refugiado al ejercicio de la nacionalidad, se realizó, sin embargo, con un gesto más reservado, más cauteloso, ante el poder. Mirar hacia afuera después del Holocausto y con Israel, y mirar hacia adentro para pensar cómo ser judío luego del Holocausto y junto a Israel, significó, entre otros aspectos, que se portara toda integración sobre la base de los irrenunciables elementos del ser judío.

La politización de los escritores judíos-latinoamericanos se remonta a una larga tradición a ambos lados del guión. Sin necesidad de hurgar en siglos pasados o en la fiscalía de los profetas, basta con ver la reacción literaria ante el pogrom de Kishinev, o de la represión tsarista en general, por el lado europeo⁷, y la extensa crónica de respuestas latinoamericanas producidas en los últimos lustros para percatarse de que se trata de una posición endémica a la persecución, al ser una minoría en un tiempo que periódicamente omite el derecho al disenso y cancela la tolerancia por una comunidad que le resulta extraña o ajena al sistema dominante. Se trata, además, de una toma de posición que no acepta que los portadores del judaísmo sólo existen en el tiempo y que su humanismo ético debe ser la medida y definición de lo que les ha sido asignado⁸. Precisamente al insistir en obtener su lugar en el espacio es que se establece un estado nacional y que se torna más activa y visible la participación política del



ciudadano-judío. A su manera, esta actitud también responde a lo acaecido en el Holocausto y bajo otras medidas restrictivas ya que apuesta a una inscripción medular en la historia de todo territorio y no acepta ser sólo sujeto de otras voluntades. Es, además, una primera instancia para compartir el diseño de una memoria colectiva más generosa que la demarcada por la línea quebrada de un mapa político. Todo lo cual no impide, por cierto, que el judío que se percibe e identifica en su variante nacional --aún hasta la exclusión de sus orígenes-- no sea visto por otros como "judío" con todas las implicaciones de quien porta una señal afuerina, exótica, tan extraña como el sonido tóxico de esta última palabra.

Si bien en este trabajo me he concentrado en el peso de la historia, y en uno de los aspectos políticos de los escritores judíos-latinoamericanos más recientes, quisiera terminar con algunas puntualizaciones de otro tenor. Mito y folklore pueblan muchas de las páginas judías-latinoamericanas. Para la mayoría de los escritores que se reconocen en esta franja, el judaísmo está más cerca del folklore que de una práctica cotidiana, así como lo anecdótico y la intimidad familiar son más frecuentes que un conocimiento raigal de la tradición⁹. No es necesariamente paradójico que el humor y la mirada oblicua sobre los habitantes del universo ocupen a una amplia franja de estos escritores. La frase mordaz, el desparpajo, la habilidad de infligirse las cicatrices de una carcajada, acompañan a la genealogía familiar, a la vivencia inmigratoria y a la saga esperpéntica de un episodio nacional¹⁰. También esta actitud señala el afincamiento de los descendientes de inmigrantes en la fibra misma de sus naciones.

Volvemos, como siempre, a los niveles más recónditos de una identidad que se erige como antídoto a la negación de lo fragmentario, que percibe la casa que se diluye en la asimilación, en la claudicación ante un

⁶ Quizá el siguiente ejemplo argentino sea útil para puntualizar este tránsito: si para integrarse acriticamente a su país adoptivo, Alberto Gerchunoff aminora en *Los Gauchos Judíos* (1910) el asesinato del personaje que metaforiza el asesinato de su padre, en *Caballos por el fondo de los ojos* (1976) --así como en novelas posteriores-- Mario Goloboff utiliza el hilo de sangre que se desliza del asesinado hijo de su protagonista para designar la cuota de pertenencia a la tierra. De la muerte soslayada a la deuda superada, es nuevamente la sangre derramada la que finalmente sella el pacto con la tierra.

⁷ Ver los ejemplos y análisis recogidos en David G. Roskies, ed. *The literature of destruction. Jewish responses to catastrophe*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1988, y Alan Mintz, *Hurban. Responses to catastrophe in hebrew literature*, New York, Columbia University Press, 1984.

⁸ Ver, por ejemplo, los argumentos de George Steiner en "A Kind of Survivor" (1965), recogido en su *Language and silence. Essays on language, literature and the inhuman*, New York, Atheneum, 1967, pp. 140-54.

⁹ Hay excepciones a la vista de los textos en autores como Marcos Aguinis, Arnoldo Liberman y Juan Gelman para Argentina, o Esther Seligson, Gloria Gervitz y Myriam Moscona para México, que en discursos literarios muy propios, y disímiles entre sí, también entroncan su versión del judaísmo con la historia de otros períodos, otros países, otras tradiciones.

¹⁰ Pienso en obras de la mexicana Margo Glantz, del argentino Mario Szychman y del colombiano Azriel Bibliowicz.

énfasis demasiado exclusivo (;excluyente?) en lo nacional. Los parámetros de las existencias compartidas están surcados por fronteras movilizadas que se trazan a lo largo y en torno al cuerpo, que oscilan entre la ilusión y el deseo, entre la parábola y la historia.

En la sonrisa o en la carcajada; en el quejido o con el dolor en la solapa; con varios idiomas, pasaportes, exilios y redenciones parciales a cuestras, también el escritor judío-latinoamericano sabe --y lo sabe por todos sus componentes-- que es imposible desprenderse de la historia, de la marca en el orillo, del origen orillero, de la marginación y del silencio.

Creo que es el montaje de saber y supervivencia, de memoria e historia, de fe y apuesta a pesar de la

historia, el que finalmente define la escritura de quienes se ven como un ser que es a la vez uno y múltiple, suma de los tiempos en un espacio que no puede ser sólo éste, el que nos ha tocado en esta ronda de las mutaciones. Por ello también sabemos que el recuerdo adquiere su máxima validez en la acción. El acto de recordar y de cumplir con lo que reza esa memoria se enuncian en un solo aliento. Quizá por ello el énfasis en la memoria; también por ello la persistencia de las luchas y de las víctimas que no deja de ser otra manera de decir que recuerdo que soy judío y que con ese recuerdo actúo como tal. Una respuesta generosa, creo, de las letras judías-lati-noamericanas al tiempo y al espacio que supimos conseguir.

OBRAS CONSULTADAS

Edward Alexander: *THE RESONANCE OF DUST. ESSAYS ON HOLOCAUST LITERATURE AND JEWISH FATE*, Columbus, OH, Ohio University Press, 1979.

Aharon Appelfeld: *BEYOND DESPAIR (Three Lectures and a Conversation with Philip Roth)*, Jeffrey M. Green, trans., New York, Fromm, 1994.

Alan L. Berger: *CRISIS AND COVENANT: THE HOLOCAUST IN AMERICAN JEWISH FICTION*, Albany, NY, SUNY Press, 1985.

Sidra DeKowen Ezra: *BY WORDS ALONE. THE HOLOCAUST IN LITERATURE*, Chicago, IL, The University of Chicago Press, 1980.

Irving Howe: "La escritura y el Holocausto", Juan Almela, trad.; primera parte en *VUELTA*, XI, no. 130 (set. 1987), pp. 25-30; segunda parte en no. 131 (oct. 1987), pp. 37-42.

Lawrence L. Langer: *THE HOLOCAUST AND THE LITERARY IMAGINATION*, New Haven, CT, Yale University Press, 1975.

Lawrence L. Langer: *VERSIONS OF SURVIVAL. THE HOLOCAUST AND THE HUMAN SPIRIT*, Albany, NY, SUNY Press, 1982.

Alan Mintz: *HURBAN. RESPONSES TO CATASTROPHE IN HEBREW LITERATURE*, New York, Columbia University Press, 1984.

Alvin H. Rosenfeld: *A DOUBLE DYING. REFLECTIONS ON HOLOCAUST LITERATURE*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

David G. Roskies: ed., *THE LITERATURE OF DESTRUCTION. JEWISH RESPONSES TO CATASTROPHE*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1988.

George Steiner: *LANGUAGE AND SILENCE. ESSAYS ON LANGUAGE, LITERATURE AND THE INHUMAN*, New York, Atheneum, 1967. Particularmente, "A Kind of Survivor" (1965), pp. 140-54, y el "Postcript" (1966), pp. 155-58.

Yosef Haim Yerushalmi: *ZAKHOR: JEWISH HISTORY AND JEWISH MEMORY*, Seattle & Philadelphia, University of Washington Press and The Jewish Publication Society, 1982.