

Nuestra *Shoá*: Dictaduras, Holocausto y represión en tres novelas judeorrioplatenses

Amalia Ran

University of Nebraska in Lincoln

La globalización de la cultura de memoria junto con la globalización del discurso del Holocausto presenta la *Shoá* como un tropo universal para referir al trauma histórico en distintos contextos locales.(1) Es precisamente el surgimiento del Holocausto como la cifra de una totalidad representativa del siglo veinte lo que permite que su memoria se ancle en situaciones específicas, que se distinguen histórica y políticamente del evento original. Este proceso ocurre debido al hecho de que a pesar de las diferencias, las prácticas políticas de sitios de memoria son todavía prácticas nacionales, no postnacionales o globales, según afirma Huysen: el recordar el horror del pasado se transforma mediante el tropo universal en un acto doble de memorización, que alude simultáneamente a dos planos muy distintos y similares a la vez (14). Cabe aclarar que la modificación del discurso del Holocausto no implica la conversión del evento histórico original en banal sino, en cambio, abre espacio a representaciones de otros traumas nacionales y locales silenciados hasta el momento. Por ende, el tropo de la *Shoá* permite cumplir con la demanda de memorizar el pasado para no repetirlo, particularmente cuando se refiere a los reclamos por parte de las víctimas de reconocer las injusticias del pasado y sus derechos de memoria colectiva.

A menudo, nuestro intento de santificar el legado del Holocausto se culmina en una “orquestración religiosa”, utilizando las palabras de Vidal-Naquet (33), que convierte al genocidio en un espectáculo, en puro lenguaje y objeto de consumición masiva. Entonces, ¿cómo recordar el horror en una sociedad que se basa en lo espectacular sin transformar el hecho mismo en un cliché? ¿De qué modo transmitir una memoria sin convertir el trauma en una comodidad o en un lugar común? Pensándolo de otra forma, ¿cómo articular miméticamente la experiencia inverosímil, lo inefable, lo obscuro? Si la mimesis es la similitud al intentar (re)producir el pasado, ¿qué abunda más allá, fuera de las dimensiones comunicativas lingüísticas, en los silencios, los vacíos y las ausencias?

Dos décadas después del retorno a la democracia en Argentina y Uruguay, el debate en torno al legado del pasado sigue siendo relevante, especialmente, cuando se consideran los derechos de grupos discriminados y marginados anteriormente y, más aun, cuando se evalúan los vacíos a consecuencia de las últimas dictaduras militares dentro de un contexto histórico más amplio. En este sentido, la memoria del Holocausto se aúna y se entreteje con un pasado regional marcado por el antisemitismo institucionalizado y el racismo político. ¿Cómo medir aquel “*peso real* de un pasado que es capaz de imponerse [...] como una *herencia* que no termina de desplegarse”, pregunta Hugo Vezzetti en *Historia y memorias* (13)? La fuerza de la memoria histórica en la reformulación de la experiencia nacional es reactiva y no depende más de la afirmación respecto a una identidad o tradición adquiridas, según el sentido más tradicional de la memoria, sino que se vincula a su formación como memoria secundaria, ante el abismo del pasado y del futuro incógnito:

Frente a una idea de memoria como representación *reproductiva*, que insiste en la consigna de “no olvidar” como si el recuerdo fuera límpido y transparente [...] No hay ni memoria plena ni olvido logrado, sino más bien diversas formaciones que suponen un compromiso de la memoria y el olvido: y es preciso reconocer que la memoria social también produce clichés y lugares comunes, es decir, sus propias formas del olvido. (Vezzetti, *Pasado* 33)

La reconstrucción de los hechos pasados en una cadena retroactiva, que se manifiesta a menudo en la creación de imágenes ficticias, consiste en una “apropiación” del pasado hoy en día en ambas orillas del Río de La Plata. La memoria de la *Shoá* y el discurso del Holocausto sirven en este contexto para marcar un momento culminante en la reescritura de la historia nacional. Al enlazar la memoria judía universal con la memoria colectiva de la nación, al usar iconografía judía y preparar el terreno intelectual y artístico, un sitio de memoria es creado, un sitio que plantee, en vez de una versión utópica del origen, una narración que reconozca las injusticias del pasado violento y las demandas de recordar (Aizenberg 226).

En Argentina, el legado del Holocausto y su vínculo con los recuerdos de la última dictadura militar corresponde a la larga tradición del antisemitismo previa a la llegada de los primeros inmigrantes judíos a fines del siglo XIX. En 1881, por ejemplo, el diario *L'Union Française*, publicado en Buenos Aires, argumentaba en su editorial del 22 de agosto contra la inmigración judía utilizando una terminología racista a pesar de que en aquel momento histórico la población judía en Argentina no contaba con más de unos cientos de almas.(2) Aunque el antisemitismo argentino representaba en sus comienzos una actitud xenófoba hacia todos los extranjeros, se convirtió a medida que avanzaba el siglo (y particularmente en la década de los treinta paralelamente al surgimiento de la Alemania nazi) en una ideología coherente profesada por grupos nacionalistas, la Iglesia católica y otros sectores pro-fascistas del gobierno.(3) Los años treinta y cuarenta fueron marcados por la simpatía en los círculos del poder por el fascismo y luego por el nazismo. Perón quien integró un grupo de simpatizantes nazis en su primer gobierno, era militar y su ejército de entonces conformaba con oficiales capacitados profesionalmente en Alemania.(4) La política argentina de la postguerra se caracterizó por una doble actitud hacia los judíos, que permitió por un lado el florecimiento de la colectividad judeoargentina, pero que limitó al mismo tiempo el ingreso de nuevos inmigrantes judíos sobrevivientes de la *Shoá*. Durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1982), el porcentaje de desaparecidos y secuestrados judíos o de ascendencia judía era mucho más alto que su proporción en la población general. Además, los testimonios sobre técnicas nazis de tortura en los clandestinos campos de concentración y las manifestaciones antisemitas hacia prisioneros judíos apuntan que las similitudes entre el comportamiento de los militares argentinos y el de sus precursores alemanes eran más que el resultado de una mera casualidad.(5)

En Uruguay, la represión durante la dictadura militar asumió otras formas distintas a las de Argentina. Entre 1972 y 1985, no se verificaron en Uruguay las masivas desapariciones que caracterizaron la vecina Argentina. En cambio, se impuso un sistema de control ideológico y se privó de derechos civiles a miles de ciudadanos. Los que eran sospechosos de “peligrosidad política” (Reati 16) se sometieron a un encarcelamiento que superaba tanto numéricamente como en gravedad a las condenas de cualquier otro país latinoamericano de aquel momento. Decenas

de miles de uruguayos partieron al exilio durante la década de los setenta; los que se quedaron en el país sufrieron la exclusión debido al terror de un sistema autoritario en el que cualquier acto era en peligro de censurarse y de condenarse como subversivo. De este modo, se acuñó el neologismo “insilio” (o “inxilio”), usado por primera vez por los autores uruguayos, para referir a la marginalización de la cultura producida en Uruguay durante esa época, y para describir el estado de destierro interior que surgió cuando uno eligió quedarse (o se obligaba a hacerlo) en el país que lo excluía.(6)

Con respecto a la historia del antisemitismo en Uruguay, conviene señalar sus antecedentes en la época colonial y durante el período de la independencia y consolidación nacional. A principios del siglo XX, y más específicamente, durante la década de los treinta junto con la crisis económica, se escuchaban en Uruguay protestas contra la “inmigración indeseable” de judíos. Aunque nunca llegó a la escala de la vecina Argentina, las expresiones xenófobas y racistas en los círculos del poder político, de la Iglesia católica uruguaya y de grupos nacionalistas y fascistas, tenían que ver con un ambiente intolerante, impactado por los cambios en Europa, especialmente a partir del comienzo de la Guerra Civil española, el ascenso de Mussolini al poder en Italia y la toma del gobierno alemán por el partido nacionalsocialista encabezado por Hitler. A pesar de que es escasa la información relativa a los vínculos entre esa herencia hostil en Uruguay y las expresiones de intolerancia antisemita durante la última dictadura, es mediante la publicación de ciertas historias “silenciadas” (Porzecanski 5) a partir de los noventa, cuando se invita a repensar la sociedad uruguaya a través del prisma del legado de la Shoá.(7)

La construcción del poder represivo consiste en “un discurso ideológico que expresa, en el modo de la *verdad*, una práctica política diferenciada, un poder del cual surge y sobre el que revierte potenciándolo” (Feinmann 81). A la vez conduce a la destrucción material del adversario; no a su integración, ya que define al contendiente como enemigo interno y declara una guerra a todo precio. Esto es cierto cuando se analiza la discriminación, exclusión y aniquilación de los judíos europeos en la Europa nazi, y cuando se compara esa experiencia histórica con lo que ocurrió en las décadas de los sesenta y setenta en Argentina y Uruguay. El ejemplo del Holocausto como tropo universal nos sirve para analizar esos paralelismos y reexaminar las lecciones históricas después de los últimos regímenes militares. Particularmente, cuando se discuten los efectos post-dictatoriales de la represión sobre la sociedad. En este sentido, cabe señalar el uso de la *vox populi* para borrar las huellas de los crímenes ya durante la época de la represión. Por ejemplo, el pretexto de eventos públicos como los juegos olímpicos en Berlín de 1936 o el campeonato mundial de fútbol en Buenos Aires durante 1978 para silenciar ciertas protestas (Alemania) y reclamos relativos al destino de las víctimas (Argentina). A la vez, esos eventos públicos ayudaron a fabricar una imagen pública positiva que insinuaba que la vida seguía normalmente.

Sin embargo, la cuestión de la justicia y de la memoria histórica en los países rioplatenses va más allá cuando tenemos en cuenta el intento de eliminar testimonios y testigos del horror. Una de las problemáticas más urgentes que sigue siendo relevante hasta ahora es la de la doble negación de una entidad real a las víctimas, puesto que con la impunidad y amnistía general en los años de la redemocratización, se proponía borrar por segunda vez las huellas de los crímenes.

Esta vez mediante el deseo de olvidar el pasado para “salir adelante” y volver a la normalidad. Asimismo, el cuestionamiento en torno a la doble victimación corresponde no sólo a los que sufrieron personalmente las injusticias sino, también, a la sociedad entera pues, según señala Abril Trigo, la creación de una “mística del miedo” (306) cumplió una función perversa: constituyó el dispositivo de control gracias a la complicidad debido al terror mientras que servía de pretexto para deslindar toda responsabilidad social en su propia condición.

Los textos literarios que nacen poco después del retorno a la democracia intentan reproducir dichas experiencias para reclamar y vociferar lo inimaginable mediante las palabras. La primera novela en la que deseo enfocarme en este marco es *Las cartas que no llegaron* (2000) del escritor uruguayo Mauricio Rosencof. El texto, escrito en primera persona, utiliza el género epistolar para recrear mediante una serie de cartas familiares el pasado horroroso en dos momentos históricos distintos que convergen en la historia personal del protagonista. La primera parte de esa novela enfoca la imaginada correspondencia entre el padre y sus parientes en la Europa nazi a punto de desaparecer. Desde la perspectiva infantil, el narrador describe el intento por parte del padre de recrear las posibles cartas que hubiesen sido enviadas, pero que nunca alcanzaron a llegar de Europa. De esta forma, la novela crea un espacio heterotópico que (re)presenta la simultánea ausencia y presencia de las víctimas de los nazis:

¿Y los gritos? Hoy me pregunto, los gritos, ¿dónde van? No pueden, no deben perderse. No es posible que se pierdan, no pueden deshacerse en la nada, no pueden morir en nada, morir para nada, para algo se han creado, para algo se han gritado, Isaac, el grito no muere, no puede morir. No muere. Nosotros sí que morimos, cada amanecer, en cada selección de Grete, en cada tren que llega. Pero nuestros gritos no, el grito no. Quiera Dios que nuestros gritos se escondan bajo las almohadas de los que no saben, de los que saben y callan, de los que no quieren saber. (*Las cartas* 32)

A la vez, las cartas ofrecen la heterotopía del silencio que reclama la injusticia y de la palabra escrita que inscribe la mudez verbal.(8) La novela de Rosencof parte de ese testimonio carente y lo relaciona con otra serie de cartas escritas desde la cárcel uruguaya décadas después, cuando el protagonista es condenado debido a su actividad política a una encarcelación larga. Las segunda y tercera partes de la novela de Rosencof consisten en el diálogo carente entre padre e hijo, y en la comparación de la condición de espera cuando las noticias tardan en llegar. El padre, destinatario de todas las correspondencias imaginadas, se convierte así en la representación de la duda, del dolor al no saber, y de la esperanza que aún dura al ver al cartero acercándose.

La similitud y la simultaneidad juegan un papel importante en esta novela que compara y juega con los dos momentos históricos. Así, por ejemplo, escribe la familia en los campos de concentración nazis:

Estas cartas nunca te van a llegar, Isaac. O te van a llegar cuando ya no estemos, y entonces será para nosotros una forma de estar. Tal vez estas cartas las escriban otros. Que Moishe sepa que también son nuestras, para que sepa qué fue de sus

tíos, de sus primos, de sus abuelos. Queremos formar parte de su memoria, Isaac. Cada uno de nosotros es cada uno y todos los demás. También Moishe. Moishe es él y todos los demás. Moishe es su gato y sus padres. Es su hermano que va a morir y su amigo Fito. Moishe es también todos nosotros. Así son las cosas. (*Las cartas* 41-42)

No obstante, el modelo heterotópico de la carta jamás enviada expone algo parecido a lo que siente el protagonista al confesar en su celda:

estoy acá, Viejo, sin poderte escribir, solo pensar, pensarte, pensarlos, pensarlo todo, en estos dos metros y medio por uno, sarcófago horizontal, donde no entra nadie, ni el sol, aire jamás [...] y pienso y te pienso y los pienso y te escribo estas líneas, Viejo, que nunca, nunca, recibiste, y que quién sabe, tal vez en algún sitio, uno nunca sabe, que nunca lo escribí pero que ahora sí te lo escribo, por las dudas, por ver, por verte la sonrisa y para decirte, en este instante, para qué carajo vas a abrir la carta, esa carta que estás campaneando con ganas y miedo, para qué carajo la vas a abrir si dentro de ella el tren y las barracas y la camilla de hierro y para qué. (112-3)

En este sentido, las cartas cumplen una múltiple función: primero, desempeñan el principio de dar espacio para expresar la crisis. Tanto la celda clandestina como los campos de concentración desde los cuales se envían las imaginadas cartas representan heterotopías de desviación, es decir, espacios destinados a aquellos individuos cuyo comportamiento viola las normas de la sociedad (o por lo menos del poder). La crisis es personal y general a la vez: expresa la agonía de los marginados y la situación general de la sociedad que permitió marginalizarlos. Asimismo, las cartas interpretadas como la representación del espacio heterotópico, yuxtaponen en un lugar real—la celda, el papel en blanco— varios entornos que en sí son incompatibles y que encierran varios tiempos simultáneamente. De este modo, la novela vincula la memoria del Holocausto con la memoria de la represión uruguaya mediante la posibilidad de imaginar la desgracia. La duda acerca de la cuestión de una Verdad histórica que acompaña a los personajes, expresa la imposibilidad ontológica, según señala Wang también, de saber en qué consiste dicha experiencia (215). La identificación “radiactiva” del hijo protagonista con sus parientes desaparecidos durante la Segunda Guerra Mundial ocurre recién cuando se encuentra en condiciones semejantes en la cárcel uruguaya. Al situarse en un contexto equivalente, penetra en el aparato psíquico de aspectos terribles de la realidad externa, sin tener ningún medio de control o de protección contra esa penetración o sus efectos.⁽⁹⁾ Por último, tanto el aislamiento del protagonista como la historia de sus parientes en la Europa nazi presentan las consecuencias del intento por parte del poder de vaciar una presencia que se percibe como amenazadora. La tragedia, por lo tanto, no termina con la aniquilación en los campos de concentración o la muerte en la cárcel, sino continúa con la dificultad narrativa (y su fracaso) de usar el recurso mimético para representar el horror.

Margo Glantz apunta que la sustitución de palabras y el eufemismo sirven como estrategia para enmascarar los actos represivos, para borrar cualquier testimonio e impedir que éste pase a la historia y pueda ser juzgado. De esta forma, se inventa un lenguaje que se presenta

como puro y “neutral”. Ciertos términos como, por ejemplo: “traslado”, “campo”, “desaparecer”, “infiltración”, “penetración”, ocultan la monstruosidad de los actos, “dejándolos en el terreno de lo imposible, en la tierra de nadie” (29). La dificultad de verbalizar el horror conduce a la necesidad de inventar la Palabra (ancestral, eterna, humana) y de articularla, por lo menos, a través del recurso narrativo. Asimismo, la invención de lenguaje por parte del poder represivo tiende a animalizar a sus víctimas o a reducirlas a meros objetos para eliminarlas simbólicamente y literalmente del escenario social. La repetición de expresiones que se refieren a la exigencia de “limpiar” la sociedad de ideas y de “liquidar” personas en distintos contextos históricos, junto con la bestialización del enemigo mediante el lenguaje para atacarlo, culminan en la reducción del otro hasta su completa anulación o su cosificación.

Esa estrategia propone también sintetizar cualquier efecto emotivo al desasociar el victimario de su víctima. La sinestesia mediante el lenguaje “objetivo” neutraliza la violencia y silencia la conciencia al distanciarse emocionalmente. Aquí abunda el origen de la banalidad de lo obsceno, puesto que, como afirma Arendt, “such thoughtlessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together which, perhaps, are inherent in man” (288). Ese proceso ocurre en sociedades totalitarias, postula Rita Thalmann, y se relaciona a la vez con actitudes racistas y sexistas previas al acto obsceno: “The basis is that fixed binarism in relation to genotypes (man= architect, builder; woman= passive, vegetive), which then, afterwards, gets applied to peoples and ethnic groups” (60). Reconociendo al mismo tiempo las importantes diferencias entre cada manifestación discriminatoria, el ejemplo de la relación entre el antifeminismo y antisemitismo en la Alemania nazi es claro, y nos resulta útil también para analizar actitudes represivas similares en la Argentina de la junta militar.

La novela de la escritora argentina Manuela Fingueret, *Hija del silencio* (1999), compara la experiencia del Holocausto con la de la represión argentina durante la última dictadura militar mediante tres generaciones de mujeres judías sobrevivientes. El texto comienza con la historia de Rivke/Rita, una joven militante, secuestrada por las fuerzas armadas y torturada en la notoria ESMA (Escuela de la Mecánica de la Armada). Para resistir los golpes, las violaciones y los abusos, Rita retorna en su celda oscura a su infancia y recrea la historia de su madre, Tínkele, sobreviviente del Holocausto. Paradójicamente, el tratamiento “especial” que recibe Rita de sus torturadores por ser judía le ofrece, por primera vez, la oportunidad de identificarse con su madre quien nunca logró contarle su pasado. La recreación de la experiencia materna le sirve como una estrategia de resistencia cuando es sometida a la tortura: “Sí, una se acostumbra a todo. Es como estar en un pequeño gueto y si ellos pudieron en Europa yo debo reunir fuerzas para seguir aquí” (48). La novela salta entre el pasado europeo y el presente argentino, entre una historia de agresividad y discriminación a otra, estableciendo los paralelismos necesarios para abrir el debate sobre la memoria y el olvido: “Aún resuena en mi cabeza el chirrido de las gomas sobre el asfalto húmedo. Brazos que me levantaron en vilo como una pelota y tiraron adentro de un camión. El rebote contra el piso de metal, y un trayecto infinito en el que pensé en mi madre, en otro camión, en otro lugar, pero con la misma violencia” (67). El espacio de la no-palabra en esta novela es un espacio silenciado doblemente: primero, por representar la humillación de ser judía en un entorno que lo niega y, segundo, por ser mujer sometida a la opresión de sus abusadores masculinos. Es a través de los fragmentos del pasado que la novela expone esa doble historia que es única a la vez: la supervivencia de la madre en el campo de Terezín y la supervivencia de la

hija en la ESMA. La obra establece la genealogía de Rita mediante los recuerdos, pero sugiere al mismo tiempo bifurcarla para incluir junto con la historia familiar judía, la historia de otras mujeres argentinas como Evita Perón y Camila O’Gurman; modelos de imitación para la joven militante.

¿Son realmente las mujeres las que siempre “matan la ilusión” (11)?, pregunta la protagonista al recitar un verso tanguero. De acuerdo al texto, la ilusión consiste en la máscara que permite a la sociedad ignorar lo que ocurre frente a sus ojos. La ilusión es también la fantasía de una normalidad parcial, de la vida cotidiana que sigue fluyendo en las calles de la ciudad, a pesar de la violencia y del terror. Recién en su celda, vedada y golpeada, comprende Rita qué es lo que su madre siempre intentaba esconder bajo su silencio: “Cómo decirlo lo que me faltó. Palabras que me explicasen lo que oculta más allá de esas cajas, de esos papeles arrugados, de esa estrella amarilla que descubrí por casualidad. Palabras que dieran sentido a los cuchicheos a Campo, tatuajes, exterminio. Y, sobre todo, palabras para tu mirada oscura, volcada hacia adentro. Esa mirada de cientos, esa mirada de miles que acusan a través de lo que calla” (150). No obstante, el silencio de la madre oculta algo más; es también el callar al sentirse culpable por sobrevivir, y la vergüenza de admitir que una lograba construir una vida a pesar del trauma.

Es recién cuando su mundo se achica en pensamientos, que Rita admite su necesidad de “redescubrir sonidos, palabras, objetos” (196) que han dejado de existir, para poder encontrarse, encontrar una respuesta como mujer, como judía, como una joven militante argentina, en aquel lugar oscuro. Ese momento es también la revelación de la belleza poética que abunda en el espanto, ya que con la oportunidad de recrear el pasado, se crean la pasión (ideológica, amorosa, política) y la ternura de la experiencia de vivir. El final abierto de *Hija del silencio* no ofrece al lector ninguna respuesta o reconciliación inmediata. Como en el ejemplo anterior, también la novela de Fingueret se cierra con un gesto que no revela el destino final de la víctima, pero que establece mediante la referencia al Holocausto el discurso de la necesidad de recordar y de testimoniar el horror junto con la imposibilidad mimética de lograrlo.

A diferencia de las novelas destacadas anteriormente, las cuales usan recursos narrativos para expresar la problemática de la reproducción del trauma, *Lenta biografía* (1990), de Sergio Chejfec, manipula el propio medio de la narración—el lenguaje—, para adueñarse de la historia a partir de la abstracción semántica y sintáctica. Al intentar descifrar el pasado oculto de su padre, sobreviviente de la Europa nazi, el narrador de esta novela propone escribir su biografía al traducirla al español. La reproducción del pasado en *Lenta biografía* consiste en imaginar cómo fueron los recuerdos y los pensamientos respecto a cada vida perdida y silenciada, y se convierte en una reflexión meditada doblemente sobre lo que se imagina que alguna vez se percibía como un pasado, debido al hecho de que no quedó ningún testimonio de aquellas vidas, menos la memoria de los sobrevivientes/narradores. En consecuencia, la única posibilidad de acercarse a la veracidad de una historia es imaginar los pensamientos y recuerdos respecto a ella.

El intento de reproducir el horror se concentra en dos personajes cuyo destino es conocido por todos los sobrevivientes que se reúnen cada domingo para recordar el pasado juntos. De este modo, paralelamente a la historia del padre que sobrevivió el Holocausto y logró llegar a Argentina después de la guerra, se narra una segunda historia de un personaje perseguido

que se perdió en la Europa nazi. Por ende, la reproducción de sus últimos días consiste en imaginar sus posibles pensamientos y en reconstruir una memoria de aquel pasado. El propósito de las reuniones domingueras en la húmeda ciudad de Buenos Aires se vincula con el afán de pertenecer a una comunidad e imaginarla de alguna forma para poder poseerla. De allí se explica la trivialidad y el dramatismo en el acto de la reproducción, como afirma el narrador: “es que el carácter incierto de ellas no estaba dado sólo por la absoluta carencia de certezas –datos, situaciones– sino también por el dolor de haberlas padecido y –de alguna manera– no poder reconstruirlas” (87). La necesidad de imaginar para relacionarse con lo ajeno implica dos imposibilidades: en primer lugar, la absoluta improbabilidad de reconstruir un pasado, como un evento actual y “real” y, al mismo tiempo, la relativa imposibilidad de suponerlo, porque está grabado de diferentes modos en memorias distintas. La revelación de cada historia individual consiste en el descubrimiento de una realidad simultánea, de la infabilidad del destino y, por ende, de la indiferencia ante la que uno debe vivir.

Asimismo, la palabra “decadencia” que se repite en todo el texto, apunta el fracaso debido a la imposibilidad de acercarse por medio de las palabras y los pensamientos a la “vida”, a todo lo que se registra como una experiencia “real”. La artificiosidad que reside en la representación lingüística impide todo intento de reproducir enteramente el pasado:

Yo pensaba que la coincidencia material entre sus gestos y movimientos y los míos podía determinar una coincidencia afectiva y mental en relación a nuestros objetos de pensamiento y la forma de acercarnos a ellos y de incorporarlos a nosotros, que podía inducir a que los dos –mi padre y yo– tuviésemos en nuestras conciencias manchones semejantes como producto de los mismos pensamientos [...] Ahora estas cosas me pueden parecer algo triviales, sin embargo todo no deja de ser dramático; lo dramático descarna lo trivial y lo trivial ridiculiza lo dramático. (*Lenta biografía* 123)

De aquí surge el efecto desautomatizante provocado por la suposición de que una similitud genética determina otra mental, y por el descubrimiento de que existe una diferencia fundamental entre las circunstancias inmediatas del entorno en el que se articula la historia y aquellas postuladas por los sobrevivientes como recuerdos fragmentados. La narración del pasado desde la perspectiva del hijo se enriquece por la admiración al padre, capaz de leer y transmitir el valor educativo de esas lecciones históricas; un sentimiento que se relaciona, ante todo, con la capacidad de descifrar la experiencia con las palabras escritas y de revelarla mediante su enunciación. Sin embargo, junto con el lento proceso de reconstruir la biografía paterna, que se expresa de manera evidente por la “tartamudez” del narrador, el texto transmite la dificultad de hablar sobre el pasado como una entidad “real” que efectivamente ocurrió.

El efecto de extrañamiento provocado por la abstracción narrativa y estilística de esta novela corresponde también a la ignorancia respecto a los pequeños detalles que determinaron, por un lado, el destino del perseguido y, por otro, el del padre sobreviviente, así como el desconocimiento de los gestos y las caras de los parientes que han desaparecido. Así, se marca el territorio del *otro*. En este sentido, la distancia como producto del efecto desautomatizante es necesaria para acercarse a lo ajeno. La diferencia ontológica entre lo que se considera como

pertinente a “nosotros”—los hijos nacidos en la Argentina— y “ellos” que arribaron del otro lado y que han conservado algo de la experiencia marcada *en* ellos y *por* ellos, se expresa de la siguiente manera: “si no *nos dábamos* cuenta de todo esto era porque no *nos* interesaba el estado moral-mental de quienes participaban de aquellas reuniones, sino más bien lo que *ellos* no decían” (77, mi énfasis). La obsesión con la no-palabra impulsa al narrador a imaginar el probable destino de *su* padre. Del mismo modo y paralelamente, el perseguido, oculto en el sótano de su casa y antes de ser asesinado por los nazis, intenta imaginar los últimos momentos de *su* padre concentrándose en *sus* posibles pensamientos y sentimientos antes de morir. Aquí se reconoce una paradoja fundamental: “En realidad, en general no hay cosa más imposible que pretender revivir los recuerdos: una vez que los recordamos desaparecen. Cuando lo volvemos a hacer ya el primero no existe: lo mismo pasa –aunque más dramática y fatalmente– con las generaciones. Decadencia” (112).

Me interesa señalar también aquí la noción incompleta de los personajes de Chejfec y relacionarla con la inseguridad narrativa respecto al relato y con la manifestación de dicha inseguridad dentro del texto. Esto lo afirma asimismo Chajfec en una entrevista para *El ciudadano*:

Creo que la literatura, como todas las otras artes, la única manera que tiene de garantizar su sobrevivencia es poniendo en escena su propia inseguridad, porque cuanto más taxativa sea, como discurso artístico, menos confianza estética va a suscitar, porque los discursos taxativos ahora pertenecen a otros dominios de lo público: la prensa o la televisión. Estamos llenos de discursos taxativos que nos dicen todo el tiempo que esto es así, blanco o negro. En cambio, el arte me parece que sigue siendo el único lugar, fuera de los espacios de la intimidad, donde el discurso no es taxativo, sino que tiene que representarse como aproximativo, como inseguro, como si tanteara y estuviera constantemente dispuesto a replegarse, a avanzar, a contradecirse, pero que en ese movimiento, no en lo que dice, sino en cómo lo dice, me parece que se esconde una de sus grandes fortalezas... (“El escenario de la memoria”)

El cuestionamiento respecto al pasado y su memoria en la obra de Chejfec no enfoca el carácter testimonial, pues éste resulta demasiado simplificado como si fuera parte de una tendencia a condensar la complejidad del proceso constructivo de la memoria en una colaboración convencional histórica. Chejfec ofrece en cambio un diálogo *intercontextual* e *intracontextual* al reconocer la imposibilidad de anular la distancia entre lo que ocurrió ahí, fuera del texto, y lo que se intenta recuperar por medio de la narración. Esta construcción elusiva de la realidad se convierte en un elemento del nuevo discurso sobre la memoria histórica puesto que lo vivido sólo se descubre mediante la abstracción y el efecto desautomatizante producido por ella.

El texto literario siempre ha tenido algo de un palimpsesto. Sin embargo, particularmente cuando se evalúan las narrativas emergidas después de traumas nacionales, como las últimas dictaduras militares, emerge la cuestión de cómo memorizar un vacío que carece de palabras. ¿No sería entonces más adecuado dejar ausente el espacio de la memoria histórica para que reclame así, justamente con su vaciamiento, la carencia de personas, historias y experiencias

vividas? Si la memorización del pasado traumático en Argentina y Uruguay responde al contexto global, según lo que plantea este trabajo, refleja al mismo tiempo los contextos locales: La memoria histórica tal vez construya la narrativa nacional, pero ésta siempre se ubica en el espacio entre lo universal y lo local, es decir, contesta a otros fenómenos globales y multidireccionales a la vez que testimonia ciertas características típicas de un específico entorno político. El discurso del Holocausto, por ende, funciona como un prisma para enfocar el pasado argentino y uruguayo y sus consecuencias actuales por medio de la inscripción de ciertas imágenes, tropos y evaluaciones morales y políticas dentro de la historia nacional.

La comparación entre los dos momentos históricos en las obras de Fingueret y Rosencof cumplen esa función evaluadora y juzgadora a la vez, al ofrecer analizar el pasado local a través del legado universal. El intento narrativo de edificar un sitio de memoria al pasado silenciado culmina a menudo en fracaso, como admite el narrador en *Lenta biografía*. La dificultad de “recordar” responde a la imposibilidad de imaginar una experiencia de una forma directa, lo que resulta en la producción mimética de relatos, fotos y testimonios; es decir en la edificación de una post-memoria del evento traumático. No obstante, en el caso de los hijos de los sobrevivientes, como los protagonistas de todas las novelas analizadas en este marco, este pasado “indirecto”, es relacionado con el trauma vivido personalmente debido a las últimas represiones políticas y con una memoria “radiactiva” transmitida por los padres sobrevivientes. La *Shoá*, con sus múltiples significados sobredeterminados, forma parte integral de la historia nacional, puesto que es remitida como una lección singular y colectiva a la vez. Con el énfasis en la dimensión universal de las atrocidades del pasado, desaparecen las diferencias sociales, étnicas y culturales, y el texto logra conservar, junto con los sitios (reales e imaginados) donde acontecieron los hechos, el proceso que les dio lugar. De este modo, los sitios de memoria no solamente logran conservar un recuerdo, sino que lo reproducen como una experiencia viva. La repetición mediante el texto literario, en consecuencia, resulta ser un acto deseado, que elimina el silencio y lo reformula a la vez, modificándolo como otro monumento de la conciencia nacional.

Notas

1. Conviene señalar aquí que mientras que el término “*Shoá*” (del hebreo “devastación”) refiere específicamente al plan nazi de asesinato del pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial, se usa alternativamente la palabra “Holocausto” (de origen griego) para apuntar las atrocidades del régimen nazi y su “solución final” a la cuestión judía, aunque ésta no sea la palabra más adecuada debido a su significado original. Sobre esa diferencia, véanse Diana Wang, *Hijos de la Guerra: La segunda generación de sobrevivientes de la Shoá* (Buenos Aires: Marea, 2007) 11.
2. Así se declaraba: “No sabemos quiénes habrán tenido la idea de enviar un intermediario al exterior, a recoger insectos nocivos, parásitos poderosos; no entendemos bien por qué un médico obligado a tratar un cuerpo en crecimiento y necesitado diariamente de sangre nueva, no sepa nada mejor que inyectarle, en cambio, sanguijuelas”. Véase: Victor Mirelman, *En búsqueda de una identidad: Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930* (Buenos Aires: Editorial Milá, 1988) 58.
3. Por ejemplo, en Graciela Ben-Dror, *Católicos, nazis y judíos: La iglesia argentina en los tiempos del tercer reich* (Buenos Aires: Ediciones Lumiere, 2003) y en Victor Mirelman,

En búsqueda de una identidad: Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930 (Buenos Aires: Editorial Milá, 1988).

4. Leonardo Senkaman, "Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo," www.tau.ac.il/eial/III_2/senkman.htm; Wang, *Hijos de la Guerra* 16.
5. Sobre los testimonios de los sobrevivientes de las cárceles clandestinas durante la dictadura militar en Argentina: *Nunca más: The Report of the Argentinean National Commission on the Disappeared* (New-York: Farrar Straus Giroux, 1986); Jacobo Timerman, *Preso sin nombre, celda sin número* (Nueva York: Random Editores, 1981).
6. María Rosa Olivera-Williams, "La literatura uruguaya del Proceso: Exilio e insilio, continuismo e invención," *Nuevo texto crítico* III.5 (1990): 67-83; Fernando Reati, "Introducción," *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990* (Rosario: Beatriz Viterbo, 1997) 11-28; Saúl Sosnowski, "Políticas de la memoria y del olvido," *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990* (Rosario: Beatriz Viterbo, 1997) 43-58; Sosnowski, *Represión, exilio y democracia: la cultura uruguaya* (Montevideo: Ediciones Banda Oriental, 1987).
7. Para más información sobre el antisemitismo en Uruguay, consúltese: Clara Aldrichi, María Magdalena Camou, Miguel Feldman, y Gabriel Abend, *Antisemitismo en Uruguay: Raíces, discursos, imágenes (1870-1940)* (Montevideo: Ediciones Tricle, 2000).
8. A diferencia de la utopía, la heterotopía representa aquel espacio que existe y no existe a la vez. Sobre el concepto de "heterotopía" véanse el análisis de Michel Foucault, "Of Other Spaces." *Diacritics* 16 (1986): 22-27.
9. Sobre el concepto de "identificación radiactiva": Yolanda Gampel, *Esos padres que viven a través de mí: La violencia de Estado y sus secuelas* (Buenos Aires: Paidós, 2006).

Obras Citadas

- Aizenberg, Edna. "Nation and Holocaust Narration: Uruguay's Memorial del Holocausto del Pueblo Judío." *Rethinking Jewish-Latin Americans*. Eds. Jeffrey Lesser, and Raanan Rein. Albuquerque: New Mexico UP, 2008. 207-30.
- Arendt, Hannah. *Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: The Viking Press, 1963.
- Chejfec, Sergio. *Lenta biografía*. Buenos Aires: Puntosur Editores, 1990.
- Feinmann, José Pablo. "Política y verdad: La constructividad del poder." *Represión y reconstrucción de una cultura: El caso argentino*. Comp. Saúl Sosnowski. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988.79-94.
- Fingueret, Manuela. *Hija del silencio*. Buenos Aires: Planeta, 1999.
- Glantz, Margo. "Siempre es posible lo peor (Políticas de la memoria)." *Memoria y representación: Configuraciones culturales y literarias en el imaginario judío latinoamericano*. Eds. Ariana Huberman, and Alejandro Meter. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 2006. 27-40.
- Huyssen, Andreas. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford UP, 2003.
- Porzecanski, Teresa. "Prólogo: Antisemitismo, un fenómeno complejo." *Antisemitismo en*

- Uruguay: Raíces, discursos, imágenes (1870-1940)*. Clara Aldrighi, María Magdalena Camou, Miguel Feldman, y Gabriel Abend. Montevideo: Ediciones Tricle, 2000. 5-8.
- Rosencof, Mauricio. *Las cartas que no llegaron*. Montevideo: Alfaguara, 2000.
- Thalman, Rita. "Women of Resistance." *Questioning Judaism: Interviews*. Elisabeth Weber. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford UP, 2004. 59-76.
- Trigo, Abril. "Rockeros y grafiteros: La construcción al sesgo de una antimemoria." *Memoria colectiva y políticas de olvido: Argentina y Uruguay, 1970-1990*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1997. 305-34.
- Vegetti, Hugo. *Historia y memorias del terrorismo de Estado en la Argentina*. Working Paper.2. College Park: Latin American Studies Center, 2001.
- — —. *Pasado y presente: Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- Vidal-Naquet, Pierre. "Against the Murderers of Memory." *Questioning Judaism: Interviews*. Elisabeth Weber. Trans. Rachel Bowlby. Stanford: Stanford UP, 2004. 26-38.
- Wang, Diana. *Hijos de la Guerra: La segunda generación de sobrevivientes de la Shoá*. Buenos Aires: Marea, 2007.