

LA PERTENENCIA FRÁGIL. FORMAS E INTERROGACIONES DE LA CONDICIÓN JUDÍA EN SERGIO CHEJFEC Y CAROLINA ESSES

Flavio Fiorani
Università di Modena e Reggio Emilia, Italia

Analizaré dos narrativas que rearmen las piezas de la condición judía en un medio familiar. *Lenta biografía* de Sergio Chejfec (1990 y 2007) y *Un buen judío* (2017) de Carolina Esses escenifican pequeñas historias donde los personajes plantean múltiples maneras de interrogar el pasado y vivir la asimilación. Así como evocan debates pendientes y abren nuevas visiones sobre lo inestable de toda identidad y los distintos modos de ser judío en Argentina.

Narrar: interrogar un pasado inasible

Escritor que convalida su poética con la marginalidad y la excentricidad, Sergio Chejfec ha trabajado la descomposición de la novela tradicional a partir de la indeterminación y la incompletud. Sus narraciones plantean un contrato de lectura bajo el signo de la incertidumbre como objeto narrativo y su poética se potencia en una experimentación que descompone, desde un lugar excéntrico, verdades establecidas.

Comienzo de un proyecto literario singular, *Lenta biografía* es un relato de pérdida marcado por la impronta del trauma (los orígenes del padre judío-polaco exiliado en Argentina) y dilemático en su estructura, donde la guerra mundial, la Shoah y el desarraigo son ejes alrededor de los cuales gira la infancia/adolescencia del narrador. Ficción que trastoca las reglas del género anunciado por el título, la novela es el intento –fallido– del hijo de articular un relato de la vida europea del padre y es, a la vez, una reflexión sobre la memoria como un objeto perdido. Narración que transforma la experiencia del desarraigo en principio productivo de una escritura que a su vez es marca de lo inestable de toda identidad, *Lenta biografía* escenifica el exilio y la carencia constitutivos de toda subjetividad como factores inherentes al mismo ejercicio literario. El narrador-hijo resiste a la tentación de reducir la identidad al singular del yo o al colectivo plural. Más bien con la evocación trata de interrogarse a sí mismo sobre cómo y cuánto sentirse judío sin soslayar el interrogante que siempre está detrás de toda autobiografía: ¿por qué yo, por qué me tocó a mí esta historia? De manera que hasta cierto punto el yo de esta novela necesita nombrarse, porque el recurso a la primera persona no sirve para el despliegue de lo íntimo sino para su contrario: fragmentar una identidad anclada en el nombre propio.

Como en toda ficción autobiográfica, el relato explora las fisuras generadas por un pasado traumático que es a la vez un lugar identitario: ¿cómo interrogar la vivencia del padre y poner en forma una historia familiar marcada por el exterminio nazi y la diáspora? ¿cómo imaginar los rostros borrados de los parientes asesinados por la “furia metálica que significó el nazismo”? (Chejfec 2007: 122). Escasas marcas referenciales (la casa familiar, los almuerzos del domingo, los partidos de ajedrez con su padre, la celebración de la pascua judía) e imprecisas coordenadas espacio-temporales dan cuenta del carácter ilusorio de un relato que descompone los acontecimientos con repetidas pausas reflexivas. Para investigar la vida del padre y la catástrofe del exterminio judío que son el “fondo blanco” (Chejfec 2007: 77) en torno al cual gira el pasado del narrador-hijo, la escritura intenta descifrar “pedazos de recuerdos, fragmentos, mutilaciones de historias [...] miradas, voces y sentimientos tan lejanos que parecían haber terminado siendo inasibles” (Chejfec 2007: 23).

En su autobiografía del recuerdo Chejfec no quiere referir hechos. Con una mirada emotiva quiere narrar una pérdida enfatizando la grieta entre la memoria y el presente, y busca recomponer un universo de trazos, huellas, silencios que se esfuman en el momento en que las pocas palabras y los ocultamientos del padre denuncian la imposibilidad de apartarse de sus recuerdos porque implicarían negar la culpa de haber sobrevivido a sus familiares víctimas del exterminio nazi.

Intento de conjeturar una memoria fracturada a partir de un yo que nunca fue entero, *Lenta biografía* es la representación de la carencia que estructura toda identidad y a la vez positiva valoración de esa falta. Es, para un narrador que reivindica el valor pedagógico de una genealogía, la búsqueda del residuo educativo de la diáspora judía, con la ambigüedad con la que el padre percibe el pasado como algo propio y ajeno al mismo tiempo, y carga con una historia familiar y colectiva que le pertenece “pero que desde cierto momento había tornado a estar sobredeterminada” (Chejfec 2007: 123). Aceptar el pasado en su ambigüedad es hacerse cargo de una historia familiar que la imaginación del hijo sitúa en un intervalo que va desde el vadeo judío del mar Rojo hasta el nacimiento del padre en una aldea polaca. Si bien, al asumir la transmisión generacional, el narrador reconoce que la escritura no logra poner en forma el vacío y dar cuenta de la pervivencia de hechos traumáticos: los recuerdos oponen una infranqueable resistencia a ser llevados al presente y el lenguaje es impotente frente al exceso del trauma. En este sentido el relato pone en forma la tensión de una escritura que a la vez denuncia el carácter ilusorio de todo relato sobre el pasado y reconstruye la narrativa del yo que la engendra. Finalmente, un relato obligado a conjeturar y que toma la forma de la errancia colisiona con lo inescrutable de la desaparición de los familiares judíos europeos y con el intento de hacerse cargo del sentimiento de extranjería con el que el padre sobrelleva la catástrofe del exterminio nazi-alemán que los judíos europeos habían vivido con una “mezcla de paciencia e incompreensión” (Chejfec 2007: 122).

Los dos idiomas del narrador-traductor

De igual modo, los recuerdos son umbrales infranqueables porque lo biográfico excede en mucho una historia personal, y todo intento de aproximación o restitución está de antemano desautorizado. La interrogación de la pérdida y el intento de redimir los recuerdos del padre de su confinamiento en una zona lejana e intrasferible se enfrentan con una imposibilidad: no porque el pasado sea irreversiblemente perdido, sino porque que reverbera en el presente y sobrevive como una perturbadora huella psíquica, mnésica. Exiliado de su vida europea, el padre no puede dar testimonio porque además vive el exilio de su propia lengua, el *idish* (ese idioma ininteligible “tan parecido a la masticación”) (Chejfec 2007: 23): de ahí, la decisión del hijo de concebir el relato como una *lenta biografía*, como una aproximación tortuosa y vacilante al espacio compensatorio de la falta. Quizá, en este sentido, no sea casual que el intento de hacer de una memoria comunicativa viviente (Assmann: 13-14) marcada por el exterminio y la diáspora una patria habitable, esté marcado por la desavenencia. El narrador-traductor permanece entre dos idiomas, y, como el padre, se encuentra en el entre-lugar donde advierte que, como escriben Deleuze y Guattari en *Kafka. Por una literatura menor*, nunca la misma historia puede pertenecer a dos idiomas distintos con la misma intensidad (Deleuze y Guattari 1996: 43).

Cuando los amigos de la familia se reúnen los domingos y recuerdan personas y hechos de Polonia, el narrador-hijo experimenta su desconcierto frente a “palabras, miradas y gestos reducidos” que no esclarecen los “silencios, ambigüedades y ocultamientos” de su padre (Chejfec 2007: 122). Fuera de lugar en la lengua castellana, los amigos toman la palabra y se hacen visibles con el *idisch*, la lengua de lo *fremd* (lo desconocido, lo extranjero). Concurren a reuniones que eran “congratulaciones por haber sobrevivido a la matanza, y condolencias por haberla vivido tan cercanamente” (Chejfec 2007: 122). Visibles desde su propio pasado, enfrentan los espectros que los interpelan en el presente de la diáspora argentina en una lengua infranqueable, la del periódico “Die Presse” que nombra una vida pasada y cuya lectura invertida (de derecha a izquierda) es el ritual con el que el padre, inmigrante y exiliado de su lengua materna, logra des-andar su pasado, el tiempo, y reencuentra las huellas de su vida europea.

De hecho, debido a la desterritorialización que sufren los familiares y amigos del padre, el pasado les resulta algo propio y ajeno al mismo tiempo, y hace que el narrador interroge la pérdida constituyéndola en lugar de una pertenencia frágil. Descifrar la sintaxis de una persona para quien recordar “era un cotidiano reconocimiento de separación y cesura individual” (Chejfec 2007: 123) admite únicamente conjeturas. Síntoma del desarraigo del hijo fascinado por el eco de palabras en otro idioma, la escritura trabaja la opacidad de toda memoria con una interpelación que rescata el significado de las cosas “desde el fondo de su silencio para conducirlos a la expresión” (Merleau-Ponty: 18). “En los recovecos de la imaginación [...] era donde yo podía pensar y tratar de resolver los interrogantes que mi padre –adrede o no– me transmitía acerca de su pasado”. El archivo paterno permanece un “definitivo cono de sombras” (Chejfec 2007: 68), que reclama el decir del relato del fondo de su ausencia, ser re-dicho de acuerdo con lo que Paul Ricoeur entiende por lo *acontecido*, algo que requiere ser comprendido por una interpretación que se haga cargo de su narración (Ricoeur 2012: 40).

Debido a que el archivo es intrasferible, las hipótesis acerca de la familia que fue asesinada solo se vislumbran en los intersticios y claroscuros de las arrugas, en las modulaciones de la voz grave y pausada, en la escueta rutina de los gestos de un hombre que se ve a sí mismo como el único depositario de los que habían sido los parientes desaparecidos del mapa. De ahí la necesidad de la escucha, por parte de un hijo-intérprete atento a las palabras en otro idioma que evocan imágenes borrosas, atento no tanto al contenido (ausente) de la historia, sino al *cómo* su padre pronuncia las palabras, al fondo de entonaciones y ademanes que ocultan tanto como muestran.

Rastros de identidad en el espejo de escritura

Desde esta perspectiva, la interpelación de la intrasferible memoria paterna tiene su correlato en el intento de fijar la identidad del hijo. Heredar lo que queda del padre es escribir “en nombre” del otro, recomponer las piezas de una experiencia que era “como una especie de espacio en blanco que tenía la obligación misteriosa de completar para poder así entender mejor lo que yo tenía como mi pasado en la persona de mi padre” (Chejfec 2007: 46). Legado de antemano inarticulable, que encierra un vacío del saber (Recalcati 2011: 23), pero necesario para hablar de sí mismo y asumir la responsabilidad de la herencia y la transmisión. Siguiendo a Emmanuel Lévinas, para el narrador-hijo no existe la posibilidad de no hablar por el otro, en tanto la responsabilidad por el otro antecede al yo, marca la inevitabilidad de la presencia del otro en él y el decir de este está determinado por esa presencia traumática (Lévinas 1991: 231-233). Por ende *Lenta biografía* da cuenta de una forma esencialmente narrativa de la identidad. El narrador-hijo escenifica su intento de dar testimonio de la grieta insalvable del pasado familiar como un principio productivo de la escritura misma: operación que, en el léxico de Michail Bachtin (1990), implica responsividad y responsabilidad. Cumplir con esta responsabilidad autobiográfica y dar testimonio hablando por el otro que lo habita, convoca una idea del narrar según la cual Chejfec no escribe para sí mismo o de sí mismo, sino que escribe a través de sí.

Todas estas cuestiones enlazan con el hecho de que *Lenta biografía* busca rastros de la identidad judía con una interrogación acerca de cómo la identidad en la diáspora dice –o no dice– algo de sí cuando se mira al espejo de la escritura, interpela el espectro de la herencia y trata de responder a la pregunta sobre el yo y el otro y su duelo (Derrida 2017: 40-42). En otras palabras, una escritura que en el “retrato” del yo da cuenta de una posición enunciativa dialógica en que el narrador-hijo se ve como un doble asimétrico en constante despliegue hacia la otredad del sí mismo, plantea la identidad no como instancia permanente sino como un devenir, como algo inestable, abierto a la diferencia y la resignificación. Advierte Chejfec: “Quizá lo más atractivo de la propia experiencia hecha escritura sea la inspiración incompleta, la permanente sensación de que siempre queda algo por decir, por agregar [...]” (Chejfec 2005: 125). En el ensayo “Lengua simple, nombre” resume de este modo la idea de relatar la vida de su padre:

[...] con ese libro le di una forma concreta a la vida de mi padre. Una forma que él no esperaba, no conoció, probablemente no hubiese entendido, con la cual de todos modos no habría estado de acuerdo,

pero, también pienso, una forma que consintió con sabio desinterés. Esa trama de palabras [...] significó asignarle un nombre, hacerlo visible y al mismo tiempo cristalizarlo. [...] Había rescatado un ser anónimo, tomaba prestada su vida para escribir sobre ella y, al hacerlo, me daba vida a mí mismo. (Chejfec 2005: 198)

O sea que, de acuerdo con Paul Ricoeur, Chejfec pone en forma la identidad narrativa como oscilación entre el autorreconocimiento en el pasado del padre y el devenir-otro del narrador-hijo, que en el exilio del pasado del padre encuentra uno de los pliegues de su propia singularidad biográfica. Sin olvidar que la interrogación sobre sí mismo implica que el recuerdo tenga su aspecto arbitrario, la herencia pueda carecer de organización, tener forma de espiral o de laberinto adonde uno se pierde al buscar un origen e interpretar un secreto.

Mirar hacia atrás va de la mano de la posibilidad que con la vida del padre el hijo arme un relato identitario articulando filiación y narración. Con su marca de ambigüedad, el registro testimonial inscribe el hijo en una genealogía y a la vez fija el territorio propio de una escritura que cifra su posibilidad de existencia en una instancia de desobjetivación: “No hice otra cosa a lo largo de estas páginas que hablar sobre mí, y sin embargo todas estas palabras una vez escritas dejaron de referirme, dejaron de estar superpuestas en mi conciencia para refractar algo que no soy yo exactamente...” (Chejfec 2007: 186).

En tanto aproximación de un escritor diaspórico a la identidad judía, el relato trabaja la posibilidad de conjugar las coordenadas judías en un plural que vaya más allá del medio familiar y en un tiempo que remonta a los orígenes de la diáspora. En la familia Chejfec rige la imposibilidad de nombrar la Shoah por considerarla un trauma radical dentro de la misma autopercepción del pueblo judío. En el trasfondo de la novela asoma el dilema de pensar y representar la autoconciencia judía “después” de la Shoah como un significante de la crisis de la condición del pueblo judío en el mundo secularizado de la modernidad. Tanto la Shoah como la vinculación entre historia familiar y tiempo mítico son la herencia con la que el narrador-hijo establece que el exilio del padre es la continuación del éxodo del pueblo judío de Egipto:

No hay mayor diferencia entre el vadeo judío del mar Rojo y el viaje de mi padre a través del océano para llegar a la Argentina. Entre estos dos éxodos hubo muchos otros, vertiginosos y desconocidos, y a mí me parecía que con la misma brutalidad con que fueron muertos mis tíos y abuelos la casualidad – para decirlo de algún modo– había obrado para que termináramos naciendo en Buenos Aires. (Chejfec 2007: 47)

Para el narrador-hijo compensar la aniquilación de la memoria del padre enfrentando el mandato del pasado significa romper la continuidad de la herencia y elegir, como dice Derrida, en su “presunta unidad, en su inyunción de reafirmar”, escogiendo “entre los varios posibles que habitan la misma inyunción” (Derrida 2010: 30). “Mi padre reprodujo... en mí ... la fractura que se le había producido en relación con su pasado, sólo que lanzada y extendida hacia el futuro” (Chejfec 2007: 124). Llamado a interpretar la fractura que persiste en las huellas de los traumas vividos, el hijo sabe que adquirir ese pasado es también, como escribe Michel Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, algo abierto y en devenir, es “la certeza de la imposibilidad de poseer un bien que siempre está por venir” (Foucault 2000: 47), tiene una marca de singularidad que se sobreimpone como idea traumática de pérdida, destierro, desposesión.

Negociar lo heredado a partir de la ausencia

En relación con lo antedicho, reemplazar la palabra ausente vendría a ser el intento de trabajar el carácter definitivo de la herencia reescribiendo el mandato del pasado desde la infidelidad. En efecto, instalarse en el lugar de la memoria del padre por delegación da cuenta de los límites de la literatura frente a la representación de la experiencia y del relato testimonial como acto de mediación. El vínculo genealógico con un pasado virtual es el frágil punto de apoyo del yo narrativo que en la ausencia busca un espacio simbólico de pertenencia: “[...] mi pasado era el suyo, y la fractura que para él había

significado el urgente vadeo del océano Atlántico amenazado por esa furia metálica [...] que resultó el nazismo alemán, era también mía. Había un pasado virtual y desconocido para mí, que mi padre ocultaba y que al hacerlo ocluía mi origen” (Chejfec 2007: 145). Por un lado donar al padre una versión de su vida vendría a ser, además de una exigencia autobiográfica, un acto de fidelidad, un intento de compensar la inconclusión de su historia; por otro, es hacerle perder “el rostro en la diáspora de palabras ajenas” como requiere todo acto traductivo en tanto que el traductor/hijo reescribe la herencia desde la infidelidad consciente de que esta opone su resistencia a ser erradicada e implica el reconocimiento de la diferenciación entre lo propio y lo ajeno.

Por consiguiente, inscribirse en la genealogía paterna es reconocer el origen expropiándolo y, desde la indeterminación, configurar el territorio del narrador-hijo que convierte la búsqueda en algo parecido al oficio del intérprete (Terrinoni 2019: 62). Desafiando la legibilidad del legado, el traductor de la memoria del padre trata de acercarse a una lengua perdida y escribe desde el castellano una historia familiar aprovechando *sus* recuerdos y no el pasado fantasmal del padre, *su* idea de la narración como una evocación que pone bajo sospecha un legado que exige ser interpretado. Al instituirse en *testigo*, el narrador/traductor no solo trata de conjeturar un pasado inasequible sino que sobre esa palabra ausente sobrepone la voz del padre con la propia y desde la infidelidad actualiza el mandato de la posmemoria. Interpretar un secreto no solo produce un cambio en lo que se desplaza sino que, además, un pasado virtual y oscuro posibilita un relato que en esa falta encuentra el principio productivo de la escritura autobiográfica.

Como aproximación de un escritor diaspórico a una memoria intrasferible, *Lenta biografía* relata al narrador-traductor que la engendra y despliega una idea del pasado y del narrar como territorio móvil e inestable. Es una introspección del yo como exilio, donde la singularidad judía surge de la ausencia, la interrogación marca una condición abierta y en-el-tiempo y el relato propone una verdad fragmentada e inasequible (Rella 2004: 111). Es una aproximación a una genealogía que siempre va a faltar donde la escritura negocia lo heredado a partir de la ausencia que la constituye. Cuestiones que enlazan con los temas de la “nouvelle” *Mis dos mundos* (2008), relato reflexivo de una caminata en un parque en el sur de Brasil que es metáfora de un nomadismo existencial que alude al *leitmotiv* judaico de la errancia en un laberinto vegetal parecido al viaje del narrador-hijo en *Lenta biografía*.

Desde el entre-lugar donde solo hay fisuras generadas por un pasado traumático, *Lenta biografía* despliega una idea del pasado y del narrar como territorio móvil e inestable. Es una introspección de la singularidad judía, donde la interrogación de la herencia “se asoma a una versión de lo judío que se abstiene de certificaciones” (Sneh 2006: 155). Es una manera de narrar como aproximación a una genealogía que siempre va a faltar y una idea de la narración como lugar abierto donde la escritura negocia lo heredado a partir de la ausencia que la constituye.

Legado familiar y elaboración del duelo

Una ficción reciente que no aspira a totalizar una identidad y adonde los personajes son obligados a replantear el sentido de una herencia es *Un buen judío* (2017), la primera novela de Carolina Esses, autora de libros de poesía con apellido judío pero bautizada católica, que en su título desafiante declara el intento de desentrañar una trama familiar adonde los lazos judaicos colisionan con los valores burgueses. En una Buenos Aires contemporánea y reconocible, la vida de los personajes se derrumba frente al frágil estado del progenitor que permanece 40 días (como los años de Moisés en el desierto) en la delgada línea que separa la vida de la muerte. Todo se desacomoda, las certezas se quiebran, las antiguas heridas se reabren cuando Elías Faur, patriarca del Once y próspero comerciante afectado por el embate de los artículos de importación en los años 90 de “pizza y champán”, cae en coma.

Todo depende del cuerpo de Elías, que se ha separado de su esposa judía (madre de sus hijos Natalia y Martín) y se ha vuelto a casar con una mujer católica, madre de su hijo Hernán casado con una mujer *goye* de familia patricia. La Imago ideal del patriarca no gobierna más a una familia en vilo que experimenta el desamparo de convivir con el agujero negro del coma. Hijos y parientes políticos

se encuentran en un límite. El benjamín Hernán busca su origen y lidia con su doble herencia. Descolocada por la enfermedad, Natalia, judía ortodoxa que se ha alejado del padre y ha abrazado una militancia en pro de los preceptos hebraicos, vuelve al seno paterno. Martín, hombre de negocios que culpa a su padre por la debacle económica de la familia, reivindica valores antagónicos a la tradición.

Frente al real traumático de la descomposición del cuerpo, todos tienen que elaborar el duelo, trabajar su herencia, en un proceso de singularización que obliga a hacer algo de lo que el Otro (el padre) ha hecho de sí mismo. El entre la vida y la muerte de Elías impide la simbolización de la pérdida y obliga a los personajes a enfrentarse con un horizonte que los trasciende, en un movimiento entre el adentro y el afuera del yo que tiene su correspondiente en el adentro y el afuera de la unidad de terapia intensiva. Respecto de la figura del padre que los antecede y los constituye, los hijos intentan resubjetivizar el legado familiar y oscilan entre identificación y desidentificación. En una novela que escenifica una familia desde el lugar de la hibridez, en la que nadie lleva el peso de su propia memoria, donde está ausente la actitud típicamente judía de preguntar, pero donde tampoco se encuentran respuestas, los varones han abandonado las raíces que aseguraban el diálogo del reconocimiento entre las generaciones (Sosnovski 1987: 124). En cambio, Natalia refuerza su militancia ortodoxa como antídoto a su precariedad afectiva y custodia el cuerpo dormido del padre para rescatar una herencia.

Lo que *Un buen judío* plantea es cuán problemático resulta trabajar el legado, porque el estado de coma no solo ha obturado la función simbólica del Nombre-del-Padre que trasciende su persona física, sino que también ha disuelto el valor ideal del *pater familias* de acuerdo con la tradición religiosa que reúne Ley y deseo. En tanto transmisión del deseo, la herencia supone una desidentificación que reconozca la deuda simbólica con el padre. Sin Ley simbólica lo que permanece es la materialidad de un cuerpo inmóvil, como “el de un animal abandonado por su propia especie” (Esses 2017: 69), un hombre padeciente y demasiado real que “hacía rato que había abandonado el camino del Buen Judío” (Esses 2017: 60). Lo que la novela despliega, en relación con la imposibilidad del narrador-hijo Chejfec de apropiarse de un legado sin transmisión, es, tal como lo expresa Freud en *Esquema del psicoanálisis*, su libro-testamento de 1938, la dificultad de gestionar la deuda simbólica que nos vincula al Otro en una situación de suspensión de los vínculos familiares. *Un buen judío* escenifica el fracaso de la transmisión generacional en tiempos de declinación hipermoderna de la equivalencia entre Padre y ley, porque la falta de raíces que garanticen el diálogo del reconocimiento entre las generaciones obtura toda posibilidad de subjetivarse imponiendo otra dirección a la herencia.

El intento de rescatar el legado de un judío condenado por su entorno religioso y por su medio familiar tiene su equivalente en la condición diaspórica de los que acuden a la clínica como acto de compensación a la ausencia de la Ley simbólica. Desde su ausencia/presencia el cuerpo en coma pone en suspenso a un entorno familiar segmentado y fragmentado por la llegada de nuevos parientes cristianos. En este sentido, la novela sugiere que el exilio del cuerpo de Elías (valga la sutil alusión al estereotipo del cuerpo del judío deforme que lleva las marcas de la miseria de la *galuth, gellath* exilio) reclama ser resemantizado en función de una general regeneración del cuerpo del judaísmo. Hijos desterritorializados e interpelados por un cuerpo inmóvil tratan de reconfigurar la pertenencia en la absoluta exposición a lo Otro, en la precariedad de la vida ante la muerte, y están obligados a pensar el padre como *resto* y no como ideal edípico-normativo, desarticulando lo que Jacques Lacan llama el “Nombre-del-Padre”, en tanto rehabilitación ética y responsabilidad de la herencia y la transmisión (Recalcati 2011: 22-23). En este sentido, el entre la vida y la muerte del padre imposibilita la evasión de la identidad individual y colectiva de sus hijos, como evasión hacia el otro de sí mismo (Lévinas 1991: 37).

La familia judía de Esses ha dejado de ser un repositorio de valores y la narración evoca identidades en suspenso, atravesadas por fracturas, conflictos y paradojas. Si la hija ortodoxa Natalia vive conflictos amorosos sin resolver, incita a los jóvenes a descubrir sus raíces judías y emprender el camino de regreso y hace de nexo entre la gente y el rabino, el hermano Martín rehúsa interrogarse sobre su origen, no reconoce genealogías familiares. Los varones son extranjeros para ellos mismos, porque todo intento de subjetivación en una sociedad multicultural es anulado por el quiebre de la idea de herencia. Son irreductibles a la definición de lo judío como legado de persecución, exilio, destierro

y también la historia de la madre de Elías (que viajó a la Argentina en un barco repleto de inmigrantes, padeció la hambruna y el hacinamiento) es una huella lejana en el tiempo que su hijo y sus nietos jamás han vuelto a visitar. Desde esta óptica es revelador cómo las nuevas generaciones se desempeñan en una vida sostenida menos en raíces culturales y religiosas que en los valores del comercio y el éxito empresarial.

Frente a certezas que se derrumban y a la práctica cerrada de la religión que clausura toda posibilidad de salir de la indeterminación, tampoco sirven el activismo ortodoxo de Natalia ni el proyecto de Salomón, un viejo amigo de Elías que con su organización *One Israel of Our Own* financia la defensa militar de Israel y promueve viajes a la única tierra firme que asegura la supervivencia de los lazos judaicos en un espacio propio. Entre tradición identitaria y banalización de lo judío como mero acto de consumo, los personajes de *Un buen judío* viven en un *limes* que mezcla la identidad con la diferencia, y experimentan el fracaso de la transmisión generacional en tiempos de declinación hipermoderna de la equivalencia entre Padre y Ley. No es poca cosa para judíos obligados a interrogar la genealogía paterna constituyéndola en un lugar de pertenencia frágil.

Bibliografía

ASSMANN, Aleida (2015): *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*. Bologna: Il Mulino.

BACHTIN, Michail (1990): *Il principio dialogico*. Torino: Einaudi.

CHEJFEC, Sergio (1990, 2007): *Lenta biografía*. Buenos Aires: Alfaguara.

— (2005): *El punto vacilante. Literatura, ideas y mundo privado*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

— (2008): *Mis dos mundos*. Buenos Aires: Alfaguara.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1996): *Kafka. Per una letteratura minore*. Macerata: Quodlibet.

DERRIDA, Jacques (2010): *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.

— (2017): *Memorie per Paul de Man. Saggio sull'autobiografia*. Milano: Jaca Book.

ESSES, Carolina (2017): *Un buen judío*. Buenos Aires: Bajo la luna.

FOUCAULT, Michel (2000): *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.

FREUD, Sigmund (2016): *Esquema del psicoanálisis, seguido de Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu editores.

LEVINAS, Emmanuel (1991): *La mort et le temps*. Paris: Editions de l'Herne.

— (1997): *Dios, la muerte, el tiempo*. Madrid: Cátedra.

MERLEAU-PONTY, Maurice (2010): *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

RELLA, Franco (2004): *Dall'esilio. La creazione artistica come testimonianza*. Milano: Feltrinelli.

RICOEUR, Paul (2012): *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*. Bologna: Il Mulino.

RECALCATI, Massimo (2011): *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

SNEH, Perla (2006): “Situaciones judeo-argentinas: entre el gui3n y la *fremdshpraj*”, en Ariana Huberman y Alejandro Meter (eds.), *Memoria y representaci3n. Configuraciones culturales y literarias en el imaginario jud3o latinoamericano*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

SOSNOVSKI, Sa3l (1987): *La orilla inminente. Escritores jud3os argentinos*. Buenos Aires: Editorial Legasa.

TERRINONI, Enrico (2019): *Oltre abita il silenzio. Tradurre la letteratura*. Milano: il Saggiatore.