

reúne a su pueblo en la plaza de la Puerta del Agua en Jerusalem, para un ejercicio dramático de rememoración nacional (semejante, en lo que espero de esencial, a este número de *Cuadernos*). Pero como sucede siempre en cualquier anamnesis colectiva, lo que vuelve a la memoria está también metamorfoseado, porque aquella memoria selectiva y reconstruida que he citado colorea los acontecimientos y las motivaciones de una actualidad que se desmarca parcialmente de los años históricos. No hay absoluta restauración de la memoria. Del pasado sólo se extraen los episodios ejemplares o edificantes —cualquiera sea su crueldad— para la vida del presente: lo demás es olvido. El Funes memorioso de Borges no es patrimonio de nuestra cultura sino de nuestras perplejidades.

Toda rememoración incluye la decadencia de la memoria colectiva, la declinación de la consciencia del pasado, incluso la posible mentira deliberada por deformación de fuentes y archivos, la invención posible «de pasados recompuestos y míticos al servicio de los poderes de las tinieblas», como escribió Yerushalmi. Por eso la memoria es hija de la fragilidad. Pero es con ella que debemos vivir y dar fe de nosotros mismos. No se trata de un afán historicista, claro, de esa enfermedad que diagnosticaba Nietzsche ya en 1874 («Todos nosotros sufrimos de una fiebre histórica devoradora y por lo menos deberíamos reconocer que la sufrimos. Sobre todo, es absolutamente imposible vivir sin olvidar (...) Se trata de saber olvidar adrede, así como sabe uno acordarse adrede. Es preciso que un instinto vigoroso nos advierta cuándo es necesario ver las cosas históricamente y cuándo es necesario verlas no históricamente (...) Ambas son necesarias para la salud de un individuo, de una nación, de una civilización»). En este caso la pregunta era (y es) ¿qué estamos autorizados a olvidar? ¿Dónde comienza el olvido saludable, cuál es el límite de la negación? Porque quizás el antónimo de olvido no es memoria sino justicia.

Regreso al Talmud: en el Niddah se dice que el feto conoce toda la Torá y que puede ver el mundo de un extremo al otro. Pero justo en el momento de nacer aparece un ángel y le toca la boca (una leyenda tardía pretende que se la besa) y el pequeño olvida inmediatamente todo. Deberá —¡ay!— volver a aprender la Torá. ¿De qué se trata, pues: de hacer justicia o de echar juiciosamente el manto del olvido porque la memoria debe ser instrumento de la sobrevivencia? ¿Tiene sentido el jui-

cio en la historia que discrimine lo válido de lo inválido estableciendo la Ley como soporte moral o el ángel del beso es el *Angelus Novus* de Paul Klee del que habla Walter Benjamin, ese ángel de la historia con el rostro vuelto hacia el pasado donde sólo ve una cadena de catástrofes y hacia el futuro donde sólo atisba una tormenta de escombros? ¿Es posible olvidar? ¿Es posible no recordar cuando la historia está sembrada de cadáveres? ¿Es a la vez fecunda la memoria de lo innarrable, es disuasivo el recuerdo de lo espantoso? ¿Es válido ese entramado fantasmático de lugares de la memoria como para ser útil en el sentido constructivo de la historia? ¿Existe lo constructivo en la historia? ¿Es un mandamiento ético «¡no olvidar!», como rezaban los manifestantes antinazis? ¿Se trata de la lucha entre el mundo consciente que se apoya en la racionalidad y el mundo inconsciente que tiende al mutismo de lo displacentero? No es seguro que las respuestas existan, no es seguro —si existen— que se las conozca y no es seguro que —si se las conoce— se puedan siempre decir. Si el pasado retorna continuamente, ¿tenemos derecho a olvidar demasiado por no sufrir con el mandato de recordarlo todo? Si todo en la vida es conflicto con la muerte: ¿podemos salvarnos a costa de no estar enteramente vivos? Edmond Jabés lo decía respecto de Dios: «Dios muere en el libro silenciado y resucita en el libro abierto». Y él mismo agregaba: «Toda página de escritura es nudo desatado de silencio». Retomemos nuestra propia memoria.

Hace ya varios años mi libro *Grietas como templos: biografía de una identidad* se cerraba con un capítulo que llevaba el título de «La lágrima común». En él dialogaba con un querido amigo que regresaba a Argentina después de largos años de exilio en España. Habíamos llegado juntos en 1976 pero él decidía —instaladas las condiciones democráticas en nuestro país de nacimiento— volver e intentar su reinserción fecunda. Yo, por el contrario, decidía seguir viviendo en este país en el que había encontrado dónde depositar mi búsqueda más honda: el amor. Contaba en dichas páginas cómo en aquellos momentos nos unía y nos separaba una lágrima. Contemporáneamente, Félix Grande, bajo el título de *La identidad es una lágrima*, testimonió la arquitectura de aquella lágrima, aquella que se derrama ante el esplendor de la memoria y la memoria del dolor, aquella lágrima precipitada y terca. Lo decía yo en aquellas páginas: «Si es

cierto que la identidad se erosiona hasta transformarse en una máscara o en un fantasma, también es cierto que una lágrima a punto reivindica esa identidad transformando la grieta en un templo». Hablar de esa lágrima y de su metamorfosis a lo largo de estos años es objetivo de estas pocas páginas. Por ello debo hacer un *flash-back* a la reflexión inicial, al acta fundacional de esta pequeña historia, rememorando aquellas palabras que testimoniaron el parto del exilio (¿parto viene de partir?).

En 1976 miles de argentinos llegamos a España «por decreto», es decir, motivados en nuestro destierro por el miedo «que cumplió su faena» (como lo escribió Santiago Kovadloff). En mitad de la noche habíamos hecho pedazos nuestra pertenencia más terrenal para así salvar nuestro cuerpo más íntimo. El horror a ser destrozados por la tortura y la humillación nos hacía abandonar urgentemente el lugar donde morir de viejos hubiera sido nuestro destino más natural. Nuestra mirada inquisidora nos había salvado de la inquisición, pero el precio era el más caro que ser humano alguno puede pagar por ello. Una tropelía irracional nos arrojaba al camino para encontrar el camino: el del exilio.

Llegamos a España con un abultado equipaje de contradicciones, buscando una tierra donde esas mismas contradicciones pudiesen ser asumidas libremente y donde asumir esas contradicciones fuera una forma de fidelidad a esa misma tierra. Éramos una mochila de episodios congelados y, a la vez, sangre argentina aún convida en la savia de nuestro cuerpo. No veníamos a buscar emociones sustitutivas: éramos, como lo decía Camus, un solo ardor del alma. Y necesitábamos un lugar donde arder, donde poner proa al futuro, donde cicatrizar vertiginosas heridas sin transformar ese desgarramiento en una estéril compasión de nosotros mismos. Un pueblo entero había quedado a nuestras espaldas y ese pueblo era el nuestro. Con lo que ese pueblo había sembrado en nosotros debíamos rehacernos y con nosotros rehacer esa esperanza por la que miles de ese mismo pueblo habían sido asesinados. No importaba si éramos peronistas, radicales o socialistas: éramos argentinos y debíamos sobrevivir como lo habían hecho nuestro abuelos, inmigrantes europeos, allá, en nuestro país.

Muchos de nosotros éramos nietos de esos abuelos y muchas veces habíamos cantado esa gesta del coraje que ellos habían protagonizado. Por imperio de la historia,

el viaje de regreso lo habíamos hecho los nietos y, desde allí, ser argentino era una especie de pasaje de ida y vuelta. Ellos —españoles e italianos, árabes y judíos— buscando en la Argentina la tierra prometida o huyendo de las vicisitudes de una mañana europea hostil; nosotros, regresando a Europa para poder seguir amando la libertad y la vida. Ambos sabiendo, a prepotencia de instinto, lo que era un mar con muchas lunas de anchura (Borges insiste). El mundo era la escenografía de nuestro propio desencuentro y España comenzaba a ser el otro cuerpo necesario contra el cual apretar el miedo y esa misma extrañeza. La apreciación de nuestro desamparo pasaba por una historia común: aquellos hermanos desaparecidos, las viejas nostalgias de nuestros abuelos, las pausas del día donde el temor habitaba, las calles de la tristeza clavando un sol abandonado en Europa y vuelto a encontrar en medio de nuestras pupilas. Esa confusión, ese extrañamiento, esa desorientación, tenían a la vez la dulzura irremediable de estar vivos. España era nuestra más alta posibilidad de seguir quemando el fuego todas las mañanas. El amor, la pena, el goce, el entusiasmo, volverían a ser desafíos de la libertad, y desde esa suprema instancia, sentimientos a los que volvíamos a tener derecho desde nuestras personales opciones. Años más tarde, sentado en una cafetería de Madrid ante el amigo que regresaba a Buenos Aires, tenía plena conciencia de que ametrallados por lo simultáneo, yo ya tendría para siempre nostalgia de mi tierra de pertenencia y mi amigo, para siempre, de esta tierra de exilio. Aquella vez nos preguntábamos: ¿qué sería de nuestras vidas? ¿qué futuro real esperaba a nuestro vínculo? ¿qué tipo de transferencia estábamos haciendo al porvenir? ¿cuánto de imprevisible comenzaba a ahondarse en nuestros pechos?

Sólo sabíamos que aquel largo camino que conduce a la autenticidad honda era, en ese momento, una lágrima. Síntesis supremas requieren elevadísimas temperaturas. Teníamos un pasado común, el nuestro, y a la vez ese pasado comenzaba a ser en cada uno de nosotros un pulso distinto. Una fantasía distinta. Una matriz personal. Esa puntual agonía nos marcaba quizá para siempre. «Del destierro se vuelve lleno de amor», había escrito Eduardo Mallea. Nosotros sabíamos de ese amor que no obstante estaba simultáneamente hecho del júbilo del asombro y del estupor del desmoronamiento. Ese amor unía y separaba. Cada uno modelaba su lágrima

con su propio cántaro de arcilla y en ese cántaro yo regresaba a Argentina y mi amigo se quedaba en Madrid. Cada uno se llevaba una parte del otro y en cada uno vibraba —usando una expresión de Trias— el nervio de la metafísica. Porque la expresión más visceral de la filosofía —lo habíamos aprendido con el querido y viejo Unamuno— es una lágrima a tiempo. Esa lágrima era a la vez —como la que habíamos desgajado en Buenos Aires, al borde del avión, en 1976— la confianza del reencontro y el miedo al desencuentro. Semanas más tarde oír nuestra voces por teléfono era, «para el ido y el quedado», el sosiego que brinda la mutua reparación (como lo escriben en su *Psicoanálisis de la migración y el exilio*, Rebeca y León Grinberg).

Para el exiliado aquella situación inédita e inesperada de su vida significaba perder el espejo múltiple donde había podido mirarse durante decenios, ese vínculo especular y alimenticio que nutría su propia imagen, su más recóndita identidad. En el exilio hay que volver a vivir largamente para encontrar quién te conozca, quien te reconozca. Porque tu yo más nutricio ya no existe y, como en ciertas obras dramáticas, el personaje ha muerto porque el escenario ya no es el mismo y los actores que te acompañan te son desconocidos. Sin mirada reverberante, sin palabra común, sin cuerpo acreditado, la identidad se hace añicos. Sólo queda ese esqueleto desnudo que deberá buscar provisoria y urgentemente un ropaje que encubra su pérdida y su mediocridad. Falsas proyecciones, disociaciones estériles, imposturas obvias, amañados recursos, se transforman inicialmente en sus mecanismos de defensa frente a la oscuridad del mundo. Echar nuevamente raíces (recuperar el reconocimiento perdido) es tarea de titanes. No se trata sólo de la castración simbólica (de la que habla Freud) sino de la pérdida efectiva de nuestro juego ilusorio, de ese aborto de la esperanza factible que sabe a naufragio y a catástrofe.

Entonces surge —inexorablemente y no como sentimiento autosuficiente ni como desvalorización de lo nuevo, quizá sí como intento de contrarrestar por medio de la negación, la omnipotencia y la idealización, ese debilitamiento de su identidad—, surge, digo, la nostalgia. Aquella amistad que habíamos llegado a reverenciar, aquellos pacientes que no podíamos olvidar, aquellos olores que nos recordaban día a día una infancia paradisiaca en los campos entrerrianos, todo se hacía presente en el fondo de la

ausencia, en nuestro cuerpo sensible y erótico que organizaba —¿qué otra cosa podía hacer?— un imaginario de la tierra perdida. Y justamente, por perdida, era la mejor, la más añorada. Era más que fácil sentirnos letra de tango. Estábamos en España y debíamos luchar por una nueva adaptación pero no debíamos olvidar que nuestro lugar era aquel país humillado por la desesperación y la muerte. Un gran país, claro. Y esta vivencia patética y gratificante nos habitaba la piel. Sabíamos que nuestro personaje estaba roto y la nostalgia y la idealización nos permitían soñar con un cuerpo íntegro y un sentido recuperado.

Recuerdo exactamente la anécdota que nos arrojó a la realidad, desenmascarándonos. Una vez volvíamos a casa y Ariel, mi hijo, que cumplía trece años, estaba acompañado de nuevos amigos. Ante nuestra presencia y deseando que no perturbáramos la fiesta, nos dijo: «Iros de aquí, por favor. Iros de aquí». Quedé estupefacto. Ariel había marcado el punto de no retroceso, la irreversibilidad del proceso en el exilio. Un simple verbo usado en su nueva música había sido suficiente para que el destierro se hiciera patente. El «iros de aquí» nos instalaba en la realidad más fehaciente y ponía al descubierto, desenmascarándonos, repito, que nuestra omnipotencia nostálgica era una defensa endeble frente a las realidades de la realidad. Esa misma noche supe que mi discurso era auténtico pero no era legítimo: que mi control sólo servía para negar mi depresión, que la omnipotencia y la idealización eran expresiones de una psicopatología de exiliado. Volver no hubiera sido posible y, si llegaba a serlo, no podría recuperar lo que era, lo que ya estaba perdido para siempre. «Iros de aquí» era la intromisión del tercero en mis sueños, el certero golpe de la realidad en medio de mis fantasmagorías. Un simple verbo condensaba la fascinación y la abyección que provoca la alteridad. Mi hijo había sido el mediador del destino, la sombra de un tercero que cae sobre el yo (como diría Freud) para decretar la supervivencia cotidiana y para marcar a fuego, como escribió Cecilia Roth, que «el amor y el dolor son tan opuestos como la vida y la muerte, son tan lo mismo como la vida y la muerte, son tan al mismo tiempo como la vida y la muerte». Mi idealización, mis negaciones, mis trampas, negaban tanto la muerte como la vida. Comprender esto me permitió, años más tarde, escribir a Rebeca y León Grinberg esta carta que