

MUJERES MEXICANAS MEMORIAS PLURIDIMENSIONALES EN LA DIÁSPORA JUDÍA

GUADALUPE PÉREZ ANZALDO



**CÁMARA DE
DIPUTADOS**
LXIV LEGISLATURA

"LXIV LEGISLATURA DE LA PARIDAD DE GÉNERO"



MUJERES MEXICANAS
MEMORIAS PLURIDIMENSIONALES
EN LA DIÁSPORA JUDÍA

Mujeres mexicanas
Memorias pluridimensionales en la diáspora judía

GUADALUPE PÉREZ-ANZALDO



"LXIV LEGISLATURA DE LA PARIDAD DE GÉNERO"

**CÁMARA DE
DIPUTADOS**
LXIV LEGISLATURA



CONSEJO EDITORIAL
H. CÁMARA DE DIPUTADOS

*A los seres que me han acompañado en el
camino de la vida: mi esposo Demetrio Anzaldo
González; Elaine Diana y David Ricardo.*

*A Lucía Guerra-Cunningham, quien me
inspiró con la luz del conocimiento.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.	9
La memoria y la invención del pasado	25
Reseña histórica sobre la diáspora judía en México	30
Antecedentes históricos de la producción literaria judeomexicana	42
CAPÍTULO 1	
LA MEMORIA COMO SUJETO DE DISCURSO EN <i>LA BOBE</i> DE SABINA BERMAN	51
Los márgenes del <i>Bildungsroman</i>	59
CAPÍTULO 2	
IDENTIDADES MÚLTIPLES: GÉNERO, ETNICIDAD Y RELIGIÓN EN <i>NOVIA QUE TE VEA</i> E <i>HIGO QUE TE</i> <i>NAZCA</i> DE ROSA NISSÁN	75
Heterogeneidad y tensiones culturales	94
CAPÍTULO 3	
MEMORIA, IDENTIDAD Y LAZOS FAMILIARES EN <i>LAS GENEALOGÍAS</i> DE MARGO GLANTZ.	101
Los testimonios de la memoria	113
Las representaciones de la violencia	115
La identidad como desvío	122
Desmitificación de los orígenes y la noción de identidad	125
CAPÍTULO 4	
LOS DESPLAZAMIENTOS ESPACIALES Y GENÉRICOS EN <i>DOS MUJERES</i> DE SARA LEVI-CALDERÓN	133
El discurso científico y la homosexualidad	153
Marginación dentro de la marginación	155
CONCLUSIONES.	163
BIBLIOGRAFÍA	175

INTRODUCCIÓN

On an empowered day, I describe myself as a diaspora(s) daughter with multiple migratory and ancestral reference points in Nigeria, Ireland, England, Guyana, and the United States. On a disempowered day, I am a nationless nomad who wanders from destination to destination in search of a singular site to name as home.

JAYNE O. IFEKWUNIGWE

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS, muchos estudios sociológicos, filosóficos, históricos y literarios de carácter postmodernista, se han enfocado en el análisis del concepto de nación como una construcción cultural moderna. Su importancia ha sido determinante para analizar los mecanismos de la cohesión nacional (discursos, emblemas y ritos) y las voces disidentes que se producen desde sus márgenes e intersticios. La nación, tradicionalmente, ha sido vista como el conjunto de elementos culturales e institucionales bajo un eje estatal promotor de un sentido de unidad entre los sujetos que viven dentro de un mismo territorio y una misma época. Al compartir un territorio geográfico políticamente delimitado y un mismo tiempo de vida, adquieren patrones culturales similares, valores y modelos de conducta que los unen como grupo social, en aspectos tales como la lengua, las leyes, la religión, la historia, el folklor, la comida, la música y, sobre todo, los discursos con los cuales se identifican. Sin embargo, es en realidad cada uno de los sujetos que la habitan los que van a (re)crearla y a (re)escribirla con base en su comportamiento y perspectiva ideológica, demostrando así que la nación es también una proyección individual. En este sentido, la nación es un conjunto de discursos y emblemas que aspiran a una homogeneidad, aunque constantemente es interpretada por cada uno de sus miembros en una versión performativa que modifica la versión pedagógica de la nación.¹

¹ Homi BHABHA, *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

La identidad nacional, así, está basada principalmente en el sentido de pertenencia de cada persona con su lugar de origen y con sus modelos de vida dentro de un mismo espacio. Por lo que el sitio de procedencia es también un conglomerado de elementos identitarios, ya que está cargado de diversos imaginarios, lenguaje común, relaciones familiares, sociales y políticas, entre muchos otros factores. El apego a la nación oficial, al espacio que se considera propio, es una constante dentro de todos los grupos humanos. Pero no es sólo el lugar en el que se ha nacido el que produce el arraigo, sino también toda esa configuración de construcciones y procesos de vida que le dan matiz a ese amor preferencial por la tierra que se pisa. Las construcciones materiales solidifican el apego al territorio-nación, pero mucho más atractivo lo hacen las construcciones ideológicas productoras de los valores fundamentales que se perpetúan entre los habitantes. La aceptación condicional o incondicional del orden social y de las instituciones por parte de los habitantes de la nación, legitima a ésta y le confiere al Estado la autoridad y el uso de los poderes correspondientes.

El yo, sin embargo, no está consciente de lo que significa su lugar de origen sino hasta que ocurre un desplazamiento físico, sea éste voluntario o involuntario. Al perder el contacto diario con todo lo que representa el lugar de origen (lo afectivo, lo familiar, lo cotidiano y lo nacional), surge una concientización dolorosa del sujeto desplazado. Lo anterior ha sido analizado por el geógrafo Yi-Fu Tuan, quien:

conceives of rootedness in a place as so absolute as to be unconscious –he differentiates it for that reason from the self-aware sense of place. Uprooting in this sense involves bringing this change to consciousness in a particularly painful manner. This process of uprooting is a literal desarticulation, a term that evokes the physical processes of both speech and touch.²

² Amy K. KAMINSKY, *After Exile. Writing the Latin American Diaspora*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, p. 11.

Además el lugar, el cual está lleno de connotaciones afectivas, debe ser distinguido del espacio, pues, como lo ha señalado Yi-Fu Tuan, este último carece de significado. Para Tuan, “space is place without meaning, or to reverse the terms, place is space that has been given meaning by the human mind through a process of narrativizing”.³ En consecuencia, el hecho mismo del desarraigo, de salir del entorno propio y ver desde cierta distancia el lugar que se ocupaba antes, empieza a producir una toma de conciencia dentro del individuo que se intensifica dependiendo de la causa o de las causas que hayan provocado la ruptura o la separación. Lo anterior lo ejemplifica claramente Osvaldo D. Vena al comentar acerca de su experiencia personal en los Estados Unidos, lugar donde aprendió a valorar todo lo que, por su cotidianidad, no tenía mayor importancia: “Coming to live in the United States was an eye-opening experience. It was here that I became aware of my true roots, but this was not an instant occurrence. It took years. I only had a theoretical knowledge of many aspects of my Argentine culture”.⁴

Independientemente de las razones que tuvieron para abandonar el país donde nacieron, todos los individuos desplazados, entre ellos los inmigrantes, los refugiados, los exiliados y los sujetos diaspóricos, se encuentran en los márgenes, en la periferia: entre el ser y el no ser o en el pertenecer o no al grupo social en que se vive. Es así como se convierten en Otros, en los sujetos desestabilizadores que cuestionan las esencias identitarias propagadas por el discurso hegemónico con el que se construyen las naciones y que, como ha señalado Benedict Anderson, son “constructos sociales”; es decir, construcciones sociales fabricadas por los detentadores de los poderes en turno. Aun así, los sujetos desplazados se ven forzados a asimilarse a otra(s) cultura(s), pero sin abandonar del todo su relación con el lugar de origen, lo cual es causa de conflictos o yuxtaposiciones. La imposibilidad del retorno o de la restitución completa se debe a la constante

³ KAMINSKY, 40.

⁴ Osvaldo D. VENA, “My Hermeneutical Journey and Daily Journey into Hermeneutics: Meaning-Making and Biblical Interpretation in the North American Diaspora”, en Fernando F. SEGOVIA, ed., *Interpreting Beyond Borders. The Bible and Postcolonialism*. England: Sheffield Academic Press, 2000, p. 93.

evolución no sólo de parte del individuo, sino también del lugar que se ha quedado atrás, tal y como lo analizan Álvaro Fernández Bravo y Florencia Garramuño, quienes explican que “la imposibilidad del regreso al origen impide mantener al punto de partida como un lugar al que se puede retornar: tanto el migrante como su horizonte se transforman y ya no vuelven a reflejarse en una estructura dialéctica”.⁵ Es decir, la identidad de los sujetos desplazados no es en absoluto fija, sino que está constantemente reciclándose de la misma manera en que lo hacen las construcciones culturales no sólo en su nación oficial, sino también en el país anfitrión al cual dichos sujetos están tratando de incorporarse.

Con respecto al exilio han sido varios los estudios que se han enfocado en este tema. El interés internacional por éste es visto como una de las consecuencias del desarrollo social desigual e injusto de las diferentes naciones del planeta. Esta lucha constante por alcanzar una mejor vida por parte de los ciudadanos se intensifica durante todo el siglo XX. Ante las protestas ciudadanas, la represión y la violencia por parte del Estado para acallar las voces disidentes, se producen las persecuciones, exilios y otros movimientos migratorios en busca de la sobrevivencia. Fernández Bravo y Garramuño también han observado que el Estado ha sido el agente clave en la explosión de los fenómenos migratorios en dicho siglo, puesto que es precisamente éste:

El que concede o despoja de su ciudadanía a los sujetos migrantes. En este sentido, habría que invertir los términos y comprender, como dice Hannah Arendt, la fuga de la ciudadanía como un acto de supervivencia: no tanto un movimiento hacia un destino necesariamente mejor —una transculturación exitosa y conciliatoria—, sino como el exilio de un escenario amenazador.⁶

La problemática situación del exilio ha generado el interés tanto de escritores latinoamericanos (Julio Cortázar, Augusto Roa Bastos,

⁵ Álvaro FERNÁNDEZ BRAVO *et al.*, *Sujetos en tránsito: (In) migración, exilio y diáspora en la cultura latinoamericana*. Madrid/Buenos Aires: Alianza Editorial, 2003, p. 16.

⁶ FERNÁNDEZ BRAVO *et al.*, 14.

Eduardo Galeano, Angelina Muñiz-Huberman, entre muchos otros), como de aquéllos de diversas partes del mundo (Edward W. Said, Amy K. Kaminsky, Hannah Arendt). De esta manera, al exilio se le ha asociado con otros términos negativos tales como soledad, castigo, trauma, ruptura, pérdida, sufrimiento, ausencia y silencio; elementos todos que señalan y apuntan a un dolor, a un sufrimiento lleno de la indiferencia y del rechazo al que se es sometido por los demás.

Para Amy K. Kaminsky, el exilio es “a removal in space as well as in spirit. It is a physical uprooting, an individual’s removal from a familiar place to a new space that has, at least at the beginning, no recognizable coordinates”.⁷ Además, señala que si bien el exilio se fundamenta en un componente material —en tanto que éste es experimentado físicamente, a través del cuerpo—, es sólo a partir del lenguaje que se puede interpretar y teorizar. Según Kaminsky, el exilio está ligado a un proceso de movimiento y cambio constante, es decir, se le puede considerar como una especie de nomadismo, errancia y, de acuerdo con la teoría que Gloria Anzaldúa desarrollara en su libro *Borderlands/La Frontera*, un cruce de fronteras no sólo físicas sino también simbólicas. Por consiguiente, el exilio es, más que nada, un proceso complejo y no lineal, siendo el momento que le precede, un momento de trauma, de ruptura física.⁸ Los exiliados, a diferencia de los sujetos diaspóricos, quienes de alguna manera tienen la facilidad de elegir regresar o no a su lugar de origen, están conscientes de la imposibilidad del retorno.

Por su parte, Edward W. Said, en su libro *Reflections of Exile*, se refiere también al exilio como el rompimiento total de un individuo con su lugar de origen, el cual conlleva una profunda tristeza al sentirse éste siempre fuera de lugar. Destaca, sin embargo, las diferencias entre los refugiados, los expatriados, los emigrantes y los exiliados, siendo estos últimos los que más sufren:

⁷ KAMINSKY, 10-11.

⁸ Gloria ANZALDÚA, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, p. 12.

Although it is true that anyone prevented from returning home is an exile, some distinctions can be made among exiles, refugees, expatriates, and émigrés. Exile originated in the age-old practice of banishment. Once banished, the exile lives an anomalous and miserable life, with the stigma of being an outsider. Refugees, on the other hand, are a creation of the twentieth-century-state. The word “refugee” has become a political one, suggesting large herds of innocent and bewildered people requiring urgent international assistance, whereas “exile” carries with it, I think, a touch of solitude and spirituality... Expatriates voluntarily live in an alien country, usually for personal or social reasons... Expatriates may share in the solitude and estrangement of exile, but they do not suffer under its rigid proscriptions. Émigrés enjoy an ambiguous status. Technically, an émigré is anyone who emigrates to a new country. Choice in the matter is certainly a possibility.⁹

Algo más que distingue a los exiliados, según Said, es que ellos continuamente cruzan fronteras y rompen límites del pensamiento y la experiencia.¹⁰ Sin embargo, y a pesar de los aspectos negativos del exilio anteriormente señalados, éste también tiene algunos positivos: el exiliado, al estar en contacto con otra u otras culturas, adquiere una visión pluridimensional del mundo que le rodea, lo que constituye una ventaja frente a aquellos que sólo están conscientes de una cultura. El exilio, por lo tanto, implica el abandono de una nación oficial para vivir en la periferia de otra, desplazamiento que produce una asimilación marcada por la constante referencia al lugar de origen.

Por otro lado, y a diferencia de Said, Saúl Sosnowski considera que el exilio no es el único que implica trasgredir el orden establecido, ya que también la (in)migración y la diáspora son trasgresoras porque aluden a una multiplicidad:

⁹ Edward W. SAID, “Reflections on Exile”, en *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 181.

¹⁰ SAID, 185.

“(In)migración” conlleva ecos de construcción y promesa, así como de desarraigo e indigencia. Los desplazamientos pueden portar tanto signos positivos como negativos; el “exilio” y la “diáspora” son menos tolerantes, más precisos en sus acepciones, causas y repercusiones. Apuntan al rechazo, al ser perseguidos, expulsados; al vivir fuera: fuera de casa, con el cuerpo afuera y con una cultura portátil. También, en el mejor de los casos, a estar fuera de peligro. Ingrediente, este último, que reaparece bajo el régimen diaspórico. En el vaivén del “ser” y el “estar”, deberían aludir a estados provisorios; sin embargo, en diversos avatares de la historia de algunos pueblos, se han vuelto definitorios del ser para sobrevivir. En última instancia, los tres términos apuntan a carencias básicas que motivan, impulsan e imponen la búsqueda de amparo, de tierra, de seguridad, de convivencia, de vida.¹¹

De tal manera que más que sus diferencias, es importante resaltar las similitudes entre cada uno de los términos antes mencionados, puesto que todos ellos enuncian el cruce de límites y, en consecuencia, una pérdida del entorno nacional y cotidiano. La ruptura entre el individuo y su lugar de origen, por lo tanto, desafía toda esencia identitaria y problematiza, así, el discurso monolítico que pretende homogeneizar a todos los individuos viviendo en una misma nación-Estado.

Angelina Muñiz-Huberman, por su parte, analiza el exilio desde un punto de vista metafísico. Para ella, éste se asocia con la muerte, la pérdida, la ruptura y la nostalgia, pero también con la redención: “El exilio se transforma en un rayo de luz que muestra las fuentes ocultas de la sustancia vital de la creación”.¹² Basándose en las escrituras bíblicas, destaca además la expulsión del paraíso de Adán y Eva como el primer exilio ocurrido en una dimensión “atemporal”, así como el éxodo del pueblo judío. Sin embargo, existe otro tipo de exilio: es aquél de “orden temporal” o histórico que ya no tiene nada que ver con las fuerzas divinas sino con las de los hombres; es

¹¹ Saúl SOSNOWSKI, “Pensar país/Imaginar región”, en Álvaro FERNANDEZ BRAVO *et al.*, *Sujetos en tránsito: (In) migración, exilio y diáspora en la cultura latinoamericana*. Madrid/Buenos Aires: Alianza Editorial, 2003, p. 333.

¹² Angelina MUÑIZ-HUBERMAN, *El canto del peregrino. Hacia una poética del exilio*. México: Associació d'Idees-GEXEL/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 78.

aquí donde se refiere no sólo a la expulsión de los judíos de España en 1492, sino también al exilio sufrido por los españoles durante y después de la Guerra Civil. Tanto en el exilio atemporal como en el temporal ocurren tres procesos mentales: el imaginativo, el recreativo y el memorativo,¹³ que le permiten al exiliado forjarse una razón de ser. Después del desprendimiento del sitio de procedencia sólo queda refugiarse en la lengua, la cual se convierte en “sinónimo de una tierra firme y de una seña de identidad”.¹⁴ Son los exiliados, por lo tanto, los que crean una poética del exilio.

Por otro lado, Gabriel Sheffer se ha enfocado particularmente en el fenómeno de la diáspora, palabra que ha definido a partir del origen griego de la misma:

Speiro = to sow, dia = over. Among those who are aware of the origin of the term, it is widely believed that the term first appeared in the Greek translation of the book of Deuteronomy in the Old Testament, with reference to the situation of the Jewish people – “Thou shalt be a diaspora in all kingdoms of the earth” (Deut. 28, 25). Yet the term had also been used by Thucydides in his *History of the Peloponnesian War* (II, 27) to describe the dispersal of the Aeginetans. Thus, already at a very early period, the term had been applied to two of the oldest ethno-national diasporas –the Jewish and the Greek– that had been established outside of their homelands as a result of both voluntary and forced migrations.¹⁵

De tal manera que para Sheffer la diáspora no es un fenómeno exclusivo de la modernidad, sino que ha seguido un largo proceso histórico. Aunque es cierto que varias de las diásporas existentes desde la antigüedad han desaparecido, también lo es que algunas de ellas han sobrevivido hasta nuestros días: tal es el caso de la diáspora judía. Para explicar la creación de las diásporas, Sheffer se basa en

¹³ MUNIZ-HUBERMAN, 67.

¹⁴ MUNIZ-HUBERMAN, 70.

¹⁵ Gabriel SHEFFER, *Diaspora Politics. At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 9.

estudios tanto etnográficos como genéticos recientes; partiendo del término “migración”, el cual tiene dos diferentes significados: “On the one hand, the term describes recurrent movements of people from one territory to another and back. On the other hand, it means expansion of groups of human beings to distant territories...”,¹⁶ él asegura que esta última forma de migración es la que favorece la creación de diásporas. Además, según su acercamiento a este fenómeno, dos de las diásporas más antiguas son la griega y la judía, y aunque muchos han considerado a esta última como el arquetipo de todas las diásporas, en realidad lo único que la distingue de las otras es ese proceso mediante el cual pasó a ser: “First as an ethnic entity (an *ethnie*), then as a ‘people’ when their voluntary and forced migrations made them a ‘state-linked diaspora’, still later as a ‘stateless diaspora’ after the destruction of their ancient kingdom, and ultimately as a ‘state-linked diaspora’ following the establishment of the state of Israel in the twentieth century.”¹⁷

En lo que se refiere a los procesos modernos de desplazamiento, Sheffer observa que hasta finales del siglo pasado, los miembros de las distintas diásporas generalmente trataban de aculturarse, asimilarse e integrarse a los países que los acogían, tan pronto como les era posible. Aun así, su situación ha sido tradicionalmente muy precaria porque las sociedades y gobiernos que los han recibido han tratado de ignorarlos, o bien los han considerado una amenaza; por ello, los países anfitriones les han impuesto a los inmigrantes que viven en su territorio, distintas presiones con el fin de tenerlos controlados. Sin embargo, estos gobiernos no son los únicos que presionan o que por lo menos tienen una actitud ambigua hacia sus inmigrantes, también se da el caso en el que algunos lugares de nacimiento o “homelands” han visto a sus sujetos diaspóricos como traidores o detractores; tal ha sido el caso de Irlanda e Israel.¹⁸ Tal situación, no obstante, ha cambiado en las últimas décadas, en las cuales el número de sujetos diaspóricos ha ido en aumento, puesto que ahora muchos de ellos

¹⁶ SHEFFER, 34.

¹⁷ SHEFFER, 37.

¹⁸ SHEFFER, 2.

tienden a no ocultar su origen étnico y nacional, y a mostrarse abiertamente como miembros de organizaciones diaspóricas.¹⁹

Otro crítico que define el concepto de “diáspora” a partir de las raíces griegas de la palabra, es Fernando F. Segovia:

The term ‘diaspora’ –borrowed directly from the Greek (diaspora), where it means ‘scattering’ or ‘dispersion’ (cf. diaspeirō, ‘to scatter’ or ‘to spread about’) (The term itself is compound, consisting of the preposition dia (in different directions) as prefix and the substantive spora (sowing) as stem (cf. speirō, ‘to sow’)]– ranges in signification from the more concrete to the more general, yielding in turn definitions along maximalist or minimalist lines. This difference in signification also proves largely sequential in nature, with a shift away from a highly essentialist to a highly functionalist type of definition.²⁰

Segovia, al igual que Sheffer, no cree que la diáspora judía sea el “tipo patrón” para todas las otras existentes en el mundo. Además, él va aún más lejos al opinar que la forma maximalista de definir la diáspora, la cual no sólo ve a la judía como el modelo a seguir, sino que también enuncia diferentes características en común de las comunidades expatriadas, es una forma esencialista que impide cualquier variación a la normatividad y que, por lo tanto, es problemática. Por el contrario, cree que el acercamiento minimalista, “with its emphasis on geographical dispersion or scattering from one’s own land and people to somebody else’s land and people”,²¹ tiene mucha más sustancia porque acepta las variaciones y diferencias de cada una de las comunidades diaspóricas.

Como puede observarse, en general, los estudios antes mencionados han dejado fuera el concepto de lo genérico y de los procesos mediante los cuales los sujetos diaspóricos femeninos, en particular, han juxtapuesto su cultura de origen con la del país que las ha acogido. De ahí la importancia de analizar el trabajo hecho en conjunto

¹⁹ SHEFFER, 3.

²⁰ Fernando F. SEGOVIA, ed., *Interpreting Beyond Borders. The Bible and Postcolonialism*, 3ª. Series, ed., R.S. SUGIRTHARAJAB. England: Sheffield Academic Press, 2000, p. 15.

²¹ SEGOVIA, 17.

por Jana Evans Braziel y Anita Mannur, quienes, haciendo una recopilación de varios ensayos escritos por diferentes autores sobre la diáspora, han llegado a conclusiones muy específicas sobre dicho tema. Para empezar, han señalado que la palabra diáspora tiene un significado religioso, puesto que fue usada por primera vez en la traducción griega de las escrituras hebreas para referirse a los judíos que vivían en el exilio. Al igual que Gabriel Sheffer, ellas creen que es indispensable considerar las bases históricas antes de poder teorizar sobre la diáspora; en particular, hacen referencia a la diáspora negra africana que comenzó en el siglo XVI, para mostrar que la diáspora no siempre ha sido voluntaria.²² Sin embargo, lo interesante de su análisis es que, para Evans y Mannur, al teorizar sobre la diáspora es indispensable tomar en cuenta no sólo la especificidad histórica, sino también la cultural:

Theorizations of diaspora need not, and should not, be divorced from historical and cultural specificity. Diasporic traversals question the rigidities of identity itself –religious, ethnic, gendered, national; yet this diasporic movement marks not a postmodern turn from history, but a nomadic turn in which the very parameters of specific historical moments are embodied and –as diaspora itself suggests– are scattered and regrouped into new points of becoming.²³

Es decir, consideran que es problemático pensar en la diáspora sin tener en cuenta los procesos históricos y las especificidades de cada uno de los desplazamientos tanto individuales como masivos que, en una forma nomádica o de traslación, serán las semillas culturales dispersas en otro espacio cultural/nacional.

En nuestro imaginario simbólico, a la diáspora se le ha asociado con el exilio o con la nostalgia producida por la separación física del lugar de origen al que se busca retornar. Pese a ello, desde las últimas décadas y debido a los desplazamientos masivos ocurridos

²² Jana EVANS BRAZIEL y Anita MANNUR, eds., *Theorizing Diaspora. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, p. 2.

²³ EVANS BRAZIEL y MANNUR, 3.

por situaciones de pobreza extrema o por la formación de nuevas naciones-Estados, dicho término ha adquirido otras conceptualizaciones epistemológicas, políticas e identitarias gracias a las recientes investigaciones realizadas desde la perspectiva de las ciencias sociales. Es así como las nuevas teorizaciones sobre la diáspora han dado énfasis a la ambigüedad de dicha palabra, la cual se refiere a las comunidades que históricamente se han desplazado de sus lugares de origen a través de movilizaciones como la migración, la inmigración o el exilio; pero también se le puede ver de un modo más positivo al considerar que, etimológicamente, la palabra sugiere: “fertility of dispersion, dissemination, and the scattering of seeds”.²⁴ Es decir, se mantiene la idea de una regeneración constante por parte de los sujetos diaspóricos que se “esparcen” en nuevos territorios y que entran en una relación dialógica con la(s) cultura(s) predominantes en éstos. Un crítico citado por Evans Braziel y Mannur para ejemplificar una nueva conceptualización de la diáspora es Paul Gilroy. Él se opone al absolutismo étnico, el cual pretende agrupar a todos los individuos diaspóricos en una sola categoría étnica, y toma como modelo de estudio a los esclavos negros que fueron traídos de África, por los distintos colonizadores, al llamado “Nuevo Mundo”. Es así como advierte que no todos los sujetos diaspóricos africanos esparcidos en muchos lugares provenían del mismo territorio, ni tampoco tuvieron un mismo destino.

Evans Braziel y Mannur, además, están de acuerdo con la noción del sujeto diaspórico como aquel que está marcado por la hibridez y la heterogeneidad; pero no comparten la idea de que la diáspora “transcends differences of race, class, gender, and sexuality... nor can diaspora stand alone as an epistemological or historical category of analysis, separate and distinct from these interrelated categories”.²⁵ De tal manera que no se puede encasillar a todos los individuos diaspóricos en categorías identitarias fijas, puesto que cada uno de ellos vive una experiencia distinta dependiendo no sólo de su género, raza, etnicidad y sexualidad, sino, también, de su clase social.

²⁴ EVANS BRAZIEL y MANNUR, 4.

²⁵ EVANS BRAZIEL y MANNUR, 5.

Precisamente a este respecto, Jayne O. Ifekwunigwe se refiere en su ensayo “Returning(s): Relocating the Critical Feminist Auto-Ethnographer”, al exponer su propia experiencia como sujeto femenino perteneciente a una familia híbrida. Sus padres de diferente origen étnico y nacional, le han legado a ella y a sus hermanos esa heterogeneidad que los caracteriza,

Being Nigerian –Irish/English– Guyanese and having lived in England, Nigeria and the United States, I am the quintessential product of the “Triangular Trade.” I view the world through a kaleidoscope of cultures. Like so many daughters (and sons) of the diaspora(s), I have a historical sense of myself that is rooted in Africa, Europe, the Caribbean and, most recently, North America.²⁶

Ella, sin embargo, ha tenido experiencias muy diferentes a las vividas por sus hermanos hombres, y aun a las de su hermana menor, ya que que ninguno de ellos comparte los mismos rasgos físicos identitarios. Siendo Ifekwunigwe de piel más oscura que el resto de su familia, ha sido clasificada como “Black” por la sociedad inglesa, pero hay un factor muy importante que la distingue de muchas otras mujeres de la misma raza: su clase social,

In Bristol, by virtue of my schooling and the way I spoke, most continental African, African Caribbean, South Asian and metis(se) people I encountered referred to me as middle class. I was differentially received in White English communities. In middle- and upper-class White English circles my acceptance was contingent upon my being introduced via mutual White English buffer-friends or acquaintances. Unless I spoke and depending on my manner of dress, at times, working-class White English individuals presumed biracialized same-class status. In general, I am conscious of the ways in which my multicultural, transnational

²⁶ Jayne O. IFEKWUNIGWE, “Returning(s): Relocating the Critical Feminist Auto-Ethnographer”, en Jana EVANS BRAZIEL y Anita MANNUR, eds., *Theorizing Diaspora. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, p. 190.

upbringings have provided me with access to education, travel, and other forms of privilege. While living and working in Bristol, these attributes were an invaluable form of “cultural capital” and facilitated daily travel and negotiations within geographically close but socially and economically segregated communities.²⁷

De esta manera, se puede apreciar cómo un mismo yo negocia con distintas identidades dependiendo de la situación y contexto cultural en el que se encuentre. Ifekwunigwe, como parte de una familia judía de la clase media alta, es un claro ejemplo de cómo la identidad del sujeto diaspórico se recicla constantemente.

Alguien que también comparte la idea anterior es el teórico Ato Quayson. Para él, son precisamente las relaciones sociales las que definen la identidad de cada individuo. Según su análisis sobre la noción de la diáspora, ésta es un movimiento físico intercontinental. La diáspora, además, está compuesta de tres elementos constitutivos conceptuales: la genealogía, la narrativa y la contingencia. La narrativa, en este caso, provee la tan anhelada forma de los sujetos diaspóricos; por ejemplo, en el caso particular de la diáspora judía, es la *Biblia* la que le ofrece dicha forma. La contingencia, por su parte, conlleva un riesgo en tanto que hay un terror de olvidar el pasado traumático, y por eso mismo la asimilación del presente es muy difícil de lograr. Cada sujeto recurre a su pasado para formarse una identidad, nunca al presente. El lugar de origen, por lo tanto, se convierte en un residuo, en un tabú. Al mismo tiempo hay negociaciones dolorosas; es decir, cada sujeto tiene que negociar entre su condición diaspórica y su identidad nacional. De este modo, cada individuo se crea a sí mismo al actuar de manera diferente ante dos culturas o audiencias distintas. La familia nuclear, en este caso, es pieza clave en el proceso de asimilación porque es el conducto por el cual se transfiere la ideología.

En lo que se refiere a los sujetos diaspóricos judíos y a la relación con sus respectivos países anfitriones, ocurre una mezcla que generalmente termina por fortalecer su cultura, religión y tradiciones en general. El constante intercambio y la convivencia entre los diferentes

²⁷ IFEKWUNIGWE, 191.

grupos sociales son parte de su formación. La identidad judía se ha perpetuado, en particular, gracias a la memoria, la historia y los lazos familiares. Estas son las afirmaciones hechas por Daniel y Jonathan Boyarin, quienes también han rechazado la idea de que sea la geografía o el sentido de pertenencia a ciertos espacios geográficos, lo único que determine la identidad de cada sujeto. Ellos aseguran que cuando se reclama un territorio con base en la especificidad étnica, se corre el riesgo de caer en discursos y prácticas muy similares a los de la Inquisición, y es por ello que instan al Estado de Israel a reimportar la conciencia diaspórica, la cual definen como: “a consciousness of a Jewish collective as one sharing space with others, devoid of exclusivist and dominating power”.²⁸ De tal manera que la sobrevivencia de una cultura es posible únicamente a través de la mezcla e interacción con otras culturas, puesto que las tradiciones culturales, así como las identidades, están constantemente reciclándose.²⁹ Los discursos que abogan por la “pureza” cultural de los judíos son incorrectos tanto histórica como éticamente, dado que éstos han generado subdivisiones tales como la de llamar a los judíos del Medioriente judíos árabes.³⁰ Por lo tanto, la identidad diaspórica, como aquella que reconoce y celebra las diferencias y que además se nutre de éstas, ha sido fundamental para la sobrevivencia del judaísmo.

Son las diferencias entre los distintos grupos judíos, precisamente, las que se deben reconocer y enfatizar, según lo afirma Etan Levine al referirse a los elementos básicos del judaísmo. En realidad, éste se fundamenta no solamente en un concepto religioso, sino también étnico. Es decir, que la religión, aunque ha sido pieza clave en la construcción de la identidad judía, no constituye, por sí sola, la razón de la permanencia del judaísmo a través de los siglos. Es más bien el sentido de pertenencia a un grupo étnico, aunado a la tradición religiosa, el que ha ayudado a fortalecer los lazos que unen a los diferentes grupos judíos, puesto que, como explica Levine:

²⁸ Daniel BOYARIN y Jonathan BOYARIN, “Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity”, en Jana EVANS BRAZIEL y Anita MANNUR, eds., *Theorizing Diaspora. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, p. 103.

²⁹ BOYARIN, 108.

³⁰ BOYARIN, 109.

Although Jews may be considered by others and may often consider themselves to be a religious group, this definition is simply inadequate. Many Jews are not religious in any significant sense, in that they do not use the God hypothesis to explain nature or history. Their most powerful feelings and their most compelling loyalties are ethnic. Jews are bonded by a shared sense of destiny –past, present, and future. They share folkways, kinship ties, and elements of tribalism to no less a degree than they share theology or religious norms. Thus, to impose a religious definition on the Jewish people is to be reductionist in the extreme.³¹

Por lo tanto, el abandono de la tierra/nación de origen generalmente pone de manifiesto la fragilidad de la cultura, como construcción constantemente reforzada por el entorno. De allí que ésta se mantenga en la primera generación de inmigrantes y luego empiece a fragmentarse y a desaparecer en las siguientes generaciones. Sin embargo, en el caso de las migraciones judías, la religión, la memoria y la etnicidad han constituido un lazo transnacional y un eje que se ha mantenido y que une a comunidades en diversos lugares geográficos y nacionales. Si en el caso de la nación, como comunidad imaginada, el sentido de pertenencia se logra a través de emblemas, ritos y conmemoraciones que poseen sobre todo un carácter político; en el caso de la comunidad judía, este sentido de pertenencia es implementado, en parte, a partir de la fe y de sus ceremonias rituales. Cabe aclarar, además, que varias comunidades de judíos han permanecido por siglos en algunas naciones, como, por ejemplo, España, y se han adaptado a la cultura del país anfitrión al tiempo que han preservado sus propias tradiciones. Es por esta razón que no se puede considerar a todos ellos como “errantes”, porque se puede caer en el riesgo de excluirlos políticamente al señalarlos como grupo minoritario.

³¹ Etan LEVINE, *Diaspora. Exile and the Jewish Condition*. New York: Jason Aronson, 1983, p. 2.

La memoria y la invención del pasado

A lo largo de la historia, una de las nociones que más ha llamado la atención de los especialistas, tanto en el campo de la Psicología y la Sociología, como en el de la Filosofía, es la memoria. En particular, con la creación de las naciones-Estado a partir de finales del siglo XVIII, pero sobre todo en el siglo XIX, la memoria adquirió gran relevancia, ya que fue pieza clave en la proyección de elementos culturales, tales como museos y monumentos, que ayudaron a sustentar una identidad nacional para los nuevos Estados nacionales. Uno de los filósofos de finales del siglo XIX que se enfocó en el análisis de la memoria individual fue Henri Bergson, para quien el pasado no puede nunca desaparecer del todo, pues sus efectos siguen haciéndose sentir en el presente. Además, el tomar en cuenta el tiempo subjetivo, el que cada persona siente en su interior, es clave para lograr el conocimiento espiritual de uno mismo. La filosofía de Bergson influyó significativamente en los estudios sobre la memoria realizados por Maurice Halbwachs, autor de textos como *The Social Frameworks of Memory* (1925) y del póstumo titulado *The Collective Memory* (1950). La teoría de Halbwachs sobre la memoria colectiva ha tenido gran resonancia en el mundo académico, sobre todo en la última década; ello a pesar de que sus textos no fueron realmente conocidos sino hasta los años setenta.³²

Halbwachs, influenciado por las ideas del sociólogo Émile Durkheim y a diferencia de Bergson, consideraba que el tiempo subjetivo carecía de toda validez debido a que éste es solamente una construcción cultural. El mismo Halbwachs demostró que son los individuos pertenecientes a grupos sociales específicos los que se encargan de recrear e inventar el pasado. Para este teórico judío-francés, ningún individuo puede construirse para sí una memoria si no está expuesto a la vida social:

One is rather astonished when reading psychological treatises that deal with memory to find that people are considered there as isolated be-

³² Liliane WEISSBERG, "Introduction", en Dan BEN-AMOS y Liliane WEISSBERG, eds., *Cultural Memory and the Construction of Identity*. Detroit: Wayne State University Press, 1999, p. 15.

ings. These make it appear that to understand our mental operations, we need to stick to individuals and first of all, to divide all the bonds which attach individuals to society of their fellows. Yet it is in society that people normally acquire their memories. It is also in society that they recall, recognize, and localize their memories.³³

El énfasis que Halbwachs da a la memoria como un fenómeno individual, siempre inserto en sistemas sociales, posee implicaciones importantes. Aparte de que la memoria generalmente se expresa en el entorno social que habitamos, la expresión misma de la memoria está condicionada por sistemas culturales. Qué recordamos, cómo lo recordamos y de qué manera ponemos nuestra memoria en el lenguaje, no sólo depende de imágenes y metáforas (recursos del lenguaje), sino también de los imaginarios y repertorios simbólicos de un sistema cultural determinado. Es más, qué recordamos gira en torno a lo que un grupo social determina como lo que vale la pena recordar. Expresiones y selección de la memoria son, así, productos culturales insertos en sistemas culturales más amplios.

Los sucesos ocurridos a los individuos son recordados de manera distinta de acuerdo con el contexto social; es decir, dependiendo de la posición social y el acervo cultural, el tipo de vida que se tenga, el espacio que se ocupe dentro de la estructura social y la posición personal que se tome. Por lo que la memoria está siempre sujeta a los cambios y selecciones temporales y sociales que se suceden en el interior de las sociedades y grupos humanos. De acuerdo con Halbwachs, el pasado sólo puede ser recreado desde la perspectiva del presente porque “Even at the moment of reproducing the past, our imagination remains under the influence of the present milieu”.^{33bis} Por lo tanto, el pasado es recordado dependiendo de las creencias y las necesidades impuestas y aceptadas por la sociedad en el momento presente. Por ello, puede decirse que la memoria colectiva va transformándose en un proceso continuo conforme a los intereses imperantes en la sociedad.

³³ Maurice HALBWACHS, *On Collective Memory*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992, p. 38.

^{33bis} HALBWACHS, 49.

Halbwachs, además, hace énfasis en que la memoria colectiva no debe ser confundida con la historia, en tanto que la primera puede desaparecer con el tiempo, mientras que la segunda, aunque continuamente modificada, tiende a prevalecer:

He describes a collective memory, which hardly relies on writing, in contrast to history, which sets in when the collective memory disappears. Memory, moreover, strives to recognize similarities, while history stresses discontinuities and difference. Tradition is finally nothing but deformed memory, more organized perhaps, and seemingly more “objective”.³⁴

El lenguaje, por consiguiente, es pieza fundamental en lo que a la historia se refiere, dado que son los textos, así como los medios visuales, los encargados de preservar los eventos históricos en la memoria colectiva. La memoria de cada individuo, además, va a ser estimulada continuamente por medio de los diferentes actos conmemorativos que la nación celebra, pilares en los que se asienta la identidad nacional.

La teoría de Halbwachs continúa siendo de gran importancia para los estudios sobre las nociones de memoria e historia, tal es el caso de los análisis teóricos del sociólogo Barry Schwartz, quien, cuestionando la construcción del pasado por medio de una visión llamada “presentista”, observa que “The past is always a compound of persistence and change, of continuity and newness. We may indeed never step into the same river, but it still has persistent characteristics, qualities that are not shared by any other river”.³⁵ Es decir, que no puede haber una distinción tan tajante entre el pasado y el presente, sino que existe una relación dialéctica entre ambos. El pasado persiste gracias a la continuidad que tiene en el presente y viceversa. De tal manera que: “collective historical memory has both cumulative and presentist aspects. It shows at least partial continuity as well as new readings of the past in terms of the present”.³⁶

³⁴ WEISSBERG, 15.

³⁵ Lewis A. COSER, “Introducción: Maurice Halbwachs 1877-1945”, en Maurice HALBWACHS, *On Collective Memory*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992, p. 26.

³⁶ COSER, 26.

Debido a que constantemente se van sumando nuevos recuerdos a nuestra memoria, tanto el pasado como el presente se van transformando, pero esta modificación no conduce al olvido completo. Se tiene que tomar en cuenta que la memoria no es algo muerto y estático, según advierte Pierre Nora, al contrario, es algo que está siempre presente debido a que son los grupos sociales los que se encargan de preservarla. Mientras la historia representa y refleja sólo el momento pasado, la memoria es considerada por Nora como: “a perpetually actual phenomenon that can capture the present eternally. It is absolute, while history is relative; it claims objects, images, and space for itself, while history insists on the passing of time”.³⁷ De cierta manera, la perspectiva de Nora sobre la noción de la memoria coincide con la de Schwartz porque para ambos hay una constante renovación y actualización de ésta.

Algunas críticas han asociado a la memoria con un archivo o archivos (Michele Dávila Gonçalves, Ana María Barrenechea), en tanto que es en la memoria donde se “almacenan” los recuerdos. Sin embargo, esta comparación es problemática, especialmente si se considera que un archivo presupone cierta invariabilidad. La memoria, según la filosofía de Bergson, es un pasado siempre modificado, actualizado y, por lo tanto, perpetuamente retenido, repetido. Es precisamente con base en esta idea de Bergson, así como en la de Deleuze, para quien el presente y el pasado son simultáneos y coexistentes, que Wojciech H. Kalaga señala, “This vision of memory [as an archive] is fallacious: it presupposes the unchangeability of the memory ‘material’, the full and permanent clarity of its contours, and its stable proportions with regards to the present”.³⁸ Por otro lado, antes de estar expuesta a la influencia cultural, la memoria ya existe, pero sólo puede ser representada a través de los elementos culturales externos:

As delineated by Bergson and Deleuze, Memory –in its virtuality– is devoid, or free, of interpretation; as pure possibility, Memory is pre-

³⁷ WEISSBERG, 17.

³⁸ Wojciech H. KALAGA y Tadeusz RACHWAT, eds., *Memory-Remembering-Forgetting*. Berlín/Nueva York/París: Peter Lang, 1999, p. 30.

interpretive. Yet the realm of individual memory –the realm of being– cannot be the realm of perspectiveless mimesis; of impressions in wax, of icons in the archive. Individual memory does not conserve people, events or things as such. Individual memory involves being as interpretation, [or being in the form of interpretation]. As Tadeusz Slawek writes, commenting on Derrida, “Memory [someone’s memory, to be precise] is always a heterogeneous phenomenon, that is, it encompasses not objects but versions of objects, not facts, but their interpretations, not a way, but ways.”³⁹

Por consiguiente, la noción de memoria es mucho más compleja que la de ser un simple lugar de almacenaje. En realidad, lo que cada individuo recuerda no es de ninguna manera una reproducción fidedigna del pasado, puesto que éste es constantemente reconstruido de manera fragmentaria en nuestra memoria. De la misma manera que nuestro conocimiento del mundo que nos rodea es muy parcial, limitado y fragmentado, así es el conocimiento que tenemos de nosotros mismos.⁴⁰ Sin embargo, a pesar de que una de las características de la memoria es ser dinámica dado que está sujeta a constantes reinterpretaciones, hay una continuidad que prevalece y que le da coherencia a nuestro ser. Es decir, que hay una continuidad en lo que hemos sido en el pasado y lo que somos ahora. La memoria es precisamente la que nos ayuda a reconocernos a nosotros mismos, la que nos ayuda a que la comunión entre lo que fuimos y lo que somos suceda, mientras que el olvido es el que nos impide todo conocimiento ontológico. Ese reconocimiento es posible a pesar de que, como observa Emanuel Prower, nuestros recuerdos son solamente: “Interpretations, reconstructions, and representations in the mind which serve as signs of feelings, images or conceptions. As such they are translations of our previous cognitions into recollections, whether they are simple predicates, such as feelings, or considerably more complex ones such as images or concepts”.⁴¹

³⁹ KALAGA y RACHWAT, 39.

⁴⁰ Emanuel PROWER, “Memory as Sign”, en Wojciech H. KALAGA y Tadeusz RACHWAT, eds., *Memory-Remembering-Forgetting*. Berlín/Nueva York/París: Peter Lang, 1999, p. 11.

⁴¹ PROWER, 26.

Esta base teórica sobre la memoria sirve para explicar de qué manera el relato autobiográfico se constituye en un discurso interpretativo en el cual subyacen varios mecanismos, como selecciones, ausencias y omisiones. Dicho relato, por consiguiente, no es de ninguna manera objetivo porque, como lo señala Carlos Piña: “En el relato autobiográfico no es posible separar un aspecto descriptivo de otro interpretativo; y este último en ningún caso es asimilable a una actividad explícita y consciente, mediante la cual se emite una opinión sobre algo. La ‘objetividad’ del relato autobiográfico, entonces, no estará dada por cuánto se ajusten los enunciados descriptivos con los interpretativos”.⁴² Es por ello que puede decirse que este discurso interpretativo tiene como objetivo principal el presentar una opinión u opiniones a un público determinado, tal y como se verá en el estudio de las novelas escritas por mujeres de origen hebreo analizadas en este estudio.

Reseña histórica sobre la diáspora judía en México

Las migraciones de los judíos a México comenzaron desde la época colonial, pero a causa de la intolerancia religiosa, cuyo epítome fue la Inquisición, muchos de ellos se convirtieron al cristianismo o profesaron su fe religiosa de manera oculta, siendo estos últimos conocidos como criptojudíos. Después del proceso independentista, la tradición de intolerancia religiosa persistió por parte de los grupos conservadores, y fue realmente hasta la promulgación de la Constitución de 1857, que la libertad de religión fue reconocida y aceptada. Garantizada su libertad de culto, algunos judíos en la ciudad de México comenzaron a identificarse como tales y a organizarse para celebrar sus ritos religiosos. Sin embargo, el establecimiento de una comunidad no fructificó debido a factores políticos, entre los que se incluye la intervención francesa. Además, la mayoría de los judíos prominentes ya establecidos en este país no se identificaban a sí mis-

⁴² Carlos PIÑA, “Verdad y objetividad en el relato autobiográfico”, en Jorge NARVÁEZ, ed., *La invención de la memoria*. Santiago, Chile: Pehuén Editores Ltda., 1988, p. 33.

mos como judíos, sino como ciudadanos de los diferentes países de donde eran oriundos: franceses, ingleses, austriacos, alemanes, etc. La migración de judíos a México, la cual había sido escasa hasta ese momento, fue en aumento a finales del siglo XIX, así como también la diversidad de orígenes de dichos migrantes. La presencia judía comenzó entonces a dejar sentir su huella, influyendo en el desarrollo económico y social del país.

Fueron diferentes las causas que propiciaron las grandes migraciones de judíos provenientes, en su mayoría, de la Europa Central, Oriental y Occidental, así como del antiguo Imperio Otomano, entre dichas causas cabe resaltar las siguientes:

Discriminación racial, abolición de derechos políticos, económicos, sociales y religiosos; persecuciones religiosas, destierros, deportaciones masivas; servicios militares forzados; difamaciones; daños a su integridad, degradación física y moral; violencia, amenaza y ejecución exterminadora. Los precedentes históricos fueron: en Rusia, las “Leyes de Mayo de 1882” –pogroms–; las dos grandes Guerras Mundiales –nazismo–; la decadencia del Imperio Turco Otomano –nacionalismo y fanatismo religioso, y como consecuencia un deterioro en la vida económica, política, social y cívica de los judíos que vivían en los países del Imperio Otomano.⁴³

La mayoría de los judíos llegados durante el porfiriato provenían principalmente de dos clases sociales: la económicamente solvente y la de los menos privilegiados, como los comerciantes y los artesanos. Lo anterior según lo explica Guadalupe Zárate Miguel: “la población judía residente en el país estaba formada por dos tipos de inmigrantes: los que eran parte de la expansión imperialista y los procedentes de regiones atrasadas industrialmente, que llegaron en busca de mejores condiciones de vida”.⁴⁴ Los primeros se beneficiaron de la política porfirista favorable a los extranjeros y se asimilaron fácilmente a

⁴³ Linda DABBAH DE LIFSHTIZ, “La inmigración de los judíos en América”, en Liz HAMUI DE HALABE, ed., *Los judíos de Alepo en México*. México: Maguén David, 1989, p. 68.

⁴⁴ Guadalupe ZÁRATE MIGUEL, *México y la diáspora judía*. México: INAH, 1986, p. 70.

la cultura dominante casándose, incluso, con mujeres mexicanas, y criando a sus hijos como católicos. Los judíos alsacianos, en particular, se distinguieron por desempeñar importantes puestos gubernamentales, como el de José Ives Limantour, quien fungió como consejero financiero de Porfirio Díaz, así como también por invertir en grandes y prestigiosos negocios en México, entre los que se incluyen el Palacio de Hierro, el Banco Nacional de México (el cual tuvo como presidente a Eduardo Noetzlin y fue dirigido por Hugo Scherer), la joyería ubicada en el centro de la ciudad de México de nombre La Esmeralda (inaugurada en 1864), la tienda de regalos y cristalería La Parisienne y el restaurante del Hotel Iturbide.⁴⁵

Posteriormente, ya durante los años de la Revolución Mexicana, gran parte de los empresarios acaudalados, en su mayoría europeos y estadounidenses, abandonaron México buscando mayor estabilidad económica en sus países de origen o en los Estados Unidos. En cambio, el grupo de los comerciantes y los artesanos, quienes no sólo carecían de los recursos económicos, sino que además no tenían ningún lugar seguro donde poder regresar, prefirieron quedarse en México, particularmente en las centros urbanos, viendo aumentar significativamente sus ganancias económicas durante el período revolucionario.

A finales del porfiriato, un nuevo grupo de inmigrantes judíos hizo su aparición en México: los llegados del Medio Oriente (Alepo y Damasco), con lo cual se enriqueció aún más la diversidad cultural del país. Siendo un grupo con una tradición religiosa muy arraigada, fueron ellos los primeros en organizarse para rezar juntos en una sinagoga. Por su parte, los judíos sefarditas, aunque estaban muy interesados en establecer su propia sinagoga, no pudieron hacerlo tan rápido como hubieran querido, sobre todo por la falta de recursos económicos y su desventaja numérica frente a los otros grupos judíos. Los judíos alsacianos, quienes formaban el grupo más rico y por lo mismo el más influyente, tardaron más tiempo que los judíos orientales en organizar y establecer una congregación porque, como observa Corinne A. Krause, carecían de la voluntad de asociarse con los otros grupos judíos.⁴⁶

⁴⁵ Linda DABBAH DE LIFSHITZ, "Los judíos que llegaron a México", en Liz HAMUI DE HALABE, ed., *Los judíos de Alepo en México*. México: Maguén David, 1989, p. 97.

⁴⁶ Corinne A. KRAUSE, *Los judíos en México*. México: Universidad Iberoamericana, 1987, p. 112.

No fue sino hasta 1912 que la Alianza Monte Sinaí, congregación tanto religiosa como de beneficencia pública, hizo su aparición, la cual tenía como principal objetivo la unificación de los diferentes grupos judíos. Además de lo anterior, “Un año más tarde se fundó el primer panteón de la comunidad. Ambas instituciones fueron fundadas por judíos procedentes del Medio Oriente, que se distinguían por ser los más cumplidos observantes de la tradición religiosa. En el año de 1918, el presidente Carranza les dio reconocimiento oficial”.⁴⁷ A pesar de que la fundación Monte Sinaí no logró el propósito de unificar a largo plazo a los judíos de las distintas comunidades (debido a que terminó congregando únicamente a los judíos del Medio Oriente), por lo menos sí creó las bases para el desarrollo de la actividad comunal. Como sujetos diaspóricos, ellos estaban conscientes de que su convivencia y ayuda mutua eran necesarias para establecerse definitivamente en este país. Así lo considera Corinne A. Krause, quien afirma: “La reunión puede interpretarse no sólo como un reconocimiento de los peligros inherentes a la revolución contemporánea, sino como la expresión de la determinación de sobrevivir como judíos en México”.⁴⁸

Recién iniciado el siglo XX, un número considerable de judíos migrantes de varios países, convulsionados por la Primera Guerra Mundial, así como por las luchas internas y las persecuciones, buscaron refugio en los Estados Unidos. Desafortunadamente y debido a las medidas migratorias restrictivas promulgadas ahí, especialmente tras el Acta Johnson de 1924, muchos de ellos se vieron obligados a buscar refugio en otros países vecinos con el fin de que se les facilitara eventualmente el cruce fronterizo a ese país. En 1922, el presidente de México, Álvaro Obregón, dio la pauta para que varios de esos migrantes decidieran hacer de este país su lugar de residencia, tras declarar que no tendría ningún inconveniente en admitirlos. Por supuesto, el interés del presidente mexicano por promover la inmigración judía respondía a sus necesidades de atraer, sobre todo, el capital extranjero para desarrollar la incipiente industria de su país. Es así como, entre

⁴⁷ ZÁRATE MIGUEL, 74.

⁴⁸ KRAUSE, 259.

1924 y 1925, llegaron a México grandes oleadas de migrantes judíos de origen ashkenazi, motivados por la política migratoria mexicana, la cual les era más favorable. Al ser elegido presidente Plutarco Elías Calles, esa situación continuó puesto que él, al igual que su antecesor, invitó a los grupos judíos a establecerse en este país. Las movilizaciones de migrantes de origen judío a México siguieron por varios años más, a pesar de que, con el paso del tiempo, las leyes migratorias mexicanas para el ingreso al país fueron cada vez más estrictas.

Siendo presidente Pascual Ortiz Rubio, sin embargo, las cosas para los inmigrantes tomaron un nuevo giro. Debido a la debacle económica de 1929 en los Estados Unidos, las repercusiones en América Latina no tardaron en aparecer. Ante la escasez de oportunidades de trabajo, muchos nacionalistas se inconformaron e, influenciados por las ideas del nazismo, culparon a los comerciantes judíos por sus problemas financieros. Fue precisamente en esa época que a los judíos se les desalojó de La Lagunilla, importante centro mercantil de la ciudad de México, tal y como lo señala Linda Dabbah de Lifshitz: “El 1° de junio de 1931, de acuerdo con los principios de la política nacionalista del gobierno, se presentaron ataques antisemitas contra los comerciantes judíos en la ciudad de México, cuando se celebró ‘El día del Comercio’; dicha agresión estuvo encabezada por el general Nicolás Rodríguez, dirigente de las ‘camisas doradas’, grupo xenofóbico y antisemita”.⁴⁹

El general Lázaro Cárdenas, por su parte, adoptó una política progresista en la que se incluyeron diferentes reformas en el nivel agrario, laboral y económico (incluyendo la expropiación petrolera de 1938); además de que les dio su apoyo a los republicanos españoles que llegaron a México en calidad de exiliados. Es por ello que los grupos de extrema derecha, entre los que se incluía a los “camisas doradas”, quienes eran simpatizantes de los regímenes fascistas europeos y de su propaganda nacionalista anticomunista y antisemita, alzaron la voz en contra tanto del presidente Cárdenas como de todos los que consideraban como extranjeros. Entre éstos se encontraban

⁴⁹ DABBAH DE LIFSHITZ, “La inmigración de los judíos en América”, 72.

no solamente los exiliados españoles —a quienes se les llamaba “los rojos”—, sino también los judíos que vivían en México, y todos aquellos judíos europeos que en esos años críticos llegaron a este país buscando refugio.⁵⁰ La propaganda de que los judíos formaban un grupo bastante cerrado incapaz de asimilarse a la cultura mexicana, pero capaz de acaparar el control financiero del país, se generó en periódicos como *El hombre libre*, *Omega* e inclusive en *Excélsior*, *Novedades* y *La Prensa*.

Ante la necesidad de formar un frente común que contrarrestara los ataques antisemitas, los diferentes grupos judíos se solidarizaron para crear, en 1938, un Comité Central. Pasada esa época crítica, las diferencias existentes entre las comunidades judías fueron nuevamente motivo de divisiones. Así, en 1947, la organización del comité recayó en el grupo mayoritario constituido por los ashkenazis: “El Comité Central Israelita de México está formado por treinta miembros, y de éstos, quince representan a la comunidad ashkenazita (de habla yidish); los otros quince asientos están divididos entre los grupos sefarditas, de Alepo, de Damasco, alemanes y húngaros”.⁵¹

Aunque la siguiente categorización es arbitraria (como se explicará más adelante), entre los tres grupos diaspóricos que llegaron al país se distinguen: los árabes, los sefarditas y los ashkenazis, siendo estos últimos, como ya se mencionó, el grupo mayoritario y, por lo mismo, el más influyente. El primer grupo lo constituyeron los judíos procedentes de Alepo y Damasco, cuyo idioma era el árabe y para quienes la religión formaba parte fundamental en su vida. Los sefarditas, en cambio, habían llegado de Grecia y Turquía y eran los herederos de la rica tradición cultural de los judíos expulsados de *Sefarad* (que significa España en hebreo) en 1492, por lo que habían conservado el judeoespañol como su idioma. Con respecto a esta comunidad judía, Yael Halevi-Wise explica que los sefarditas:

⁵⁰ Laura PÉREZ ROSALES, “Anticardenismo and Anti-Semitism in Mexico, 1934-1940”, en David SHEININ y Lois BAER BARR, eds., *The Jewish Diaspora in Latin America. New Studies on History and Literature*. New York: Garland Publishing, Inc., 1996, pp. 183-184.

⁵¹ KRAUSE, 171.

Mantuvieron un español del siglo XV, transformándolo en un dialecto judeo-español, un judezmo: jud del hebreo yehudi conjugado con el “ezmo”, que es una forma gramatical española. Este idioma étnico inicialmente surge para llenar en la diáspora española el vacío de Israel, Sion, la tierra prometida pero inaccesible en aquel momento. Después de la expulsión de España, el ladino se transforma en un idioma que, dentro de la diáspora-dentro-de-la-diáspora de los judíos expulsados, llena aquel vacío que les deja la pérdida de España, su segunda patria. Estos judíos doblemente despatriados cargan con un intrincado conjunto de identidades.⁵²

De la misma manera que en el caso de los judíos árabes, para los judíos sefarditas la religión jugaba un rol central en su vida, siendo ésta “parte de su identidad y de su organización comunitaria”.⁵³ Por su parte, los ashkenazis salieron huyendo de Europa central y llegaron a México hablando en alemán o en húngaro, así como también los provenientes de la Europa Oriental, para quienes el yidish era su lengua materna. Los judíos ashkenazis, además, “se distinguieron por no haber sido muy religiosos. Llegados de la Europa revolucionaria, muchos eran librepensadores. Por lo tanto, para ellos la cultura y la educación fueron mucho más importantes que la práctica de la religión”.⁵⁴ Ya para 1930, el grupo ashkenazi se fue convirtiendo en el más numeroso y, por eso mismo, comenzó a tener mayor influencia en las decisiones concernientes a las comunidades judías existentes en el país. Cabe señalar que en la actualidad ésta continúa siendo la comunidad mayoritaria.

Cada uno de estos grupos, por consiguiente, trajo consigo una variedad de tradiciones culturales que intentó preservar, adaptar y desarrollar en México. Los judíos orientales, por ejemplo, decidieron continuar con su vida religiosa muy independiente de los judíos se-

⁵² Yael HALEVI-WISE, “Puente entre naciones: idioma e identidad sefardí en *Novia que te vea e Hisbo que te nazga* de Rosa Nissán”, *Hispania*, vol. 81, núm. 2, mayo 1998, p. 270.

⁵³ Alicia GOJMAN DE BACKAL, “Los conversos en México”, en *La presencia judía en México*. México: Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM/Tribuna Israelita/Multibanco Mercantil de México/SNC, 1987, p. 14.

⁵⁴ GOJMAN DE BACKAL, 61.

farditas y ashkenazis, y fue por ello que crearon su propia sinagoga. En cambio, los judíos llegados del Imperio Otomano, quienes para entonces constituían un grupo minoritario, tuvieron que conformarse con celebrar sus actos litúrgicos en casas privadas debido a que no contaban con los recursos económicos para establecer una sinagoga. Es por ello que se unieron con la comunidad ashkenazi tratando de formar una sola comunidad cuya meta principal era la de proveer ayuda a los inmigrantes judíos más necesitados.

Sin embargo, fueron precisamente las diferencias prevalecientes entre los diferentes grupos judíos que vivían en México, las que provocaron prolongadas disputas entre ellos, y donde el idioma era uno de los motivos principales. En particular, el yidish, lengua de origen alemán, había cobrado gran fuerza en este país gracias a la publicación de diferentes revistas, periódicos y textos de intelectuales de herencia ashkenazi. Como observa Alicia Gojman de Backal, el conflicto interno entre los diferentes grupos políticos, obedece principalmente a razones políticas:

México ha sido uno de los países en donde los judíos han luchado con más fuerza por las cuestiones culturales, y en defensa del idish, convirtiéndose en un instrumento de toma de conciencia social y lucha política. La pugna que se mantenía alrededor de él era doble. Por un lado, luchaban las personas que lo hablaban como idioma nativo con gente de otros sectores de la comunidad. Por otro, se entablaban batallas ideológicas contra el sionismo que quería utilizar el hebreo y contra la organización de actos sociales, juntas de instituciones y publicaciones en español.⁵⁵

Precisamente, los judíos llegados de Europa Oriental pretendían promover e imponer el uso del yidish, preocupados ante la posibilidad de que se produjera, entre las nuevas generaciones, una pérdida total de dicha lengua. Debido a que en las juntas del Comité Central Israelita de México, se hablaba predominantemente el yidish, muchos de los judíos que no hablaban esa lengua, en especial la comunidad

⁵⁵ GOJMAN DE BACKAL, 96.

sefaradita, se sintieron relegados y discriminados, y como protesta dejaron de asistir a éstas. Cuando en 1960, por ejemplo, se formó el Comité Juvenil, nuevamente se volvió a presentar el problema del idioma, ya que algunos proponían que se hablara el español, mientras los judíos ashkenazis pretendían que fuera el yidish el que predominara en los actos públicos. Los problemas y divisiones por el uso del idioma continuaron aún después de la creación del Estado de Israel en 1948, fecha en la que se instauró el hebreo como idioma oficial. Por consiguiente, en las décadas siguientes el uso del yidish perdió fuerza en México.

Son varios los críticos que han señalado las variantes en cuanto a las prácticas religiosas de cada grupo judío, así como también los que se han referido a las diferencias étnicas y culturales que, de alguna u otra manera, han generado la discriminación de ciertos grupos minoritarios dentro de la misma minoría judía. Linda Dabbah de Lifshitz, con respecto a esto, ha observado lo siguiente:

A pesar de que tienen unidad religiosa y cultural, se siguen distinguiendo los grupos judíos según los sitios de origen; la unidad lingüística que se pretendía con el hebreo no se ha logrado en América, pues siguen separándose los ashkenazís, que hablan *yidish*, de los sefaradíes, que hablan árabe o turco. Más aún se aprecia una separación fundada en la idea de supremacía y sustentada en diferencias étnicas, históricas, de enfoque religioso, de usos alimentarios, de tradiciones y costumbres.⁵⁶

Aunque sin hablar de la discriminación que existe entre y dentro de las mismas comunidades judías, Corinne A. Krause también se ha referido a las diferencias prevalecientes dentro de los grupos judíos, los cuales han preservado sus tradiciones muy particulares. De tal manera que, a pesar de formar parte del Comité Central Israelita de México, cada comunidad —ashkenazita, sefaradita, damasquina y alepina— mantiene sus propios centros religiosos, además de “un sistema escolar parroquial y agencias de caridad y servicio social. También hay

⁵⁶ DABBAH DE LIFSHITZ, “La inmigración de los judíos en América”, 73.

organizaciones separadas de judíos de habla alemana o húngara, así como una comunidad norteamericana que recientemente construyó su propia sinagoga”.⁵⁷

Por su parte, Paloma Díaz-Mas se ha enfocado en los sefardíes como grupo subalterno frente a la cultura dominante askenazí. Ella menciona cómo se ha tendido a generalizar y a englobar a todas las variantes culturales judías no pertenecientes a la cultura askenazí bajo la clasificación de sefardí:

La oposición terminológica sefardí/askenazí ha dado lugar a una cierta confusión, que data de finales del pasado siglo y tiene unos orígenes religiosos o, más bien, litúrgicos: la creciente emigración askenazí a Palestina obligó a crear en Jerusalén un Gran Rabinato askenazí paralelo al sefardí que existía desde muchos años atrás. Consecuencia inmediata del progresivo auge de la cultura askenazí en aquella Palestina que luego se convirtió en Israel, fue el englobar bajo el viejo rabinato sefardí todo lo “no askenazí”... aunque nada tuviese que ver con los judíos oriundos de España. De esta forma se comenzó a llamar sefardíes no sólo a los descendientes de los judíos españoles expulsados en el siglo XV, sino a todos los que provenían de los países árabes y orientales, fuesen los judíos de Cochín (India), los yemenitas o los falaches (o falashas) negros de Etiopía.⁵⁸

Jacobo Sefamí, por otro lado, observa que la terminología que se usa específicamente en Israel para referirse a las comunidades judías, en este caso a la sefardí y la mizrahi, ha adquirido tintes políticos. Ello debido a que, en el contexto del conflicto árabe-israelí, a esta última se le ha asociado con el enemigo. A pesar de lo anterior, los judíos árabes o mizrahíes han continuado presionando para que se les reconozca una identidad propia separada de la sefardí.⁵⁹ Sefamí también ha observado que, aun en el campo de la literatura, las aportaciones

⁵⁷ KRAUSE, 169.

⁵⁸ Paloma DÍAZ-MAS, *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1986, p. 24.

⁵⁹ Jacobo SEFAMÍ, “Memoria e identidad en la literatura sefardí y mizrahi en Latinoamérica”, *Sefarad*, año 62, 2002, p. 143.

de los judíos del Norte de África y de Medio Oriente, así como las hechas por los sefardíes, son minimizadas; ello debido principalmente a la noción que se tiene de que los primeros son ignorantes y supersticiosos, mientras que los sefardíes continúan aferrados a una cultura de esplendor propia de los siglos X al XIII.⁶⁰ Señala también cómo, a través de la historia y debido al desarrollo cultural y económico de los diversos grupos judíos, han existido tensiones entre ellos que no se han resuelto ni siquiera con la creación del Estado de Israel:

En general, del esplendor de la cultura sefardí, extendida no sólo en el Norte de África y Medio Oriente, sino también en diferentes partes de Europa, se pasa a una división entre occidentales y orientales, mayormente dominada por los países de origen y sus respectivos desarrollos económico-culturales. La marginación, estereotipo y percepción exótica del llamado Tercer Mundo afecta a los judíos que habitan esas regiones. Tal división política ha creado indudablemente una tensión al emerger el Estado de Israel, ya que los llamados mizrahis (aunque no son una minoría) son los que constituyen el grupo dominado, de bajos recursos económicos y con poco acceso a los centros de poder.⁶¹

De tal manera que, dentro de la minoría judía, existen divisiones que favorecen a los llamados judíos occidentales; por ello, puede decirse que los judíos sefardí/mizrahi son el otro del otro. Los estereotipos que han perdurado a través de los siglos han contribuido a mantener la discriminación entre estos sujetos diaspóricos.

Este breve marco histórico es necesario para entender de qué manera la diversidad de grupos judíos hizo de México su lugar de permanencia y cómo, en mayor o menor grado, comenzó para ellos un proceso de adaptación y asimilación. Siendo sujetos diaspóricos, sin embargo, se encontraron en la disyuntiva de asimilarse al país que les abrió las puertas, pero sin perder del todo sus respectivas herencias culturales. En este sentido, se puede utilizar el análisis crítico que ha

⁶⁰ SEFAMÍ, 153.

⁶¹ SEFAMÍ, 157.

hecho Fatima Mujcinovic con respecto a los “U.S. Latino subjects”, en tanto que los grupos judíos también:

Find themselves placed in different signifying systems, and in this state of a multiple being their selfhood is always informed by the alterity of the other. In this course, their subjectivity is often formed in the space of “in-betweenness”, an interstitial location where distinct cultures converge and collide, forming both collaborative and conflictual processes. These processes may provoke either a sense of fluid subject-positioning or of agitating disorientation as they invalidate the singularity and stability of the cultural domain and complicate, as Lacan puts it, one’s “assent to identity”.⁶²

A este respecto, es importante resaltar que cada uno de estos sujetos diaspóricos judíos había vivido, dependiendo de su género, etnicidad, clase social y sexualidad, diferentes experiencias en sus respectivos países de origen. Es por ello que no se puede hablar de un grupo homogéneo, con lo cual se complica aún más la identidad del sujeto judío. Cada uno de los sujetos diaspóricos judíos exploró y negoció con identidades múltiples al tener que coexistir con diferentes culturas. De tal manera que los grados de asimilación a la cultura dominante, por parte de los grupos judíos migrantes llegados a México, difieren mucho de la primera, segunda y tercera generación de judíos nacida ya en dicho país; por esta razón el contexto histórico-cultural es de vital importancia al analizar a los sujetos diaspóricos judíos.

Utilizando esta nueva noción de diáspora como un fenómeno que debe ser ubicado en su contexto histórico específico (Brazier, Mannur) para lograr comprender de qué manera el yo diaspórico se inserta en la nueva cultura esparciendo su semilla, y tomando en cuenta la importancia de la memoria, la Historia y los lazos familiares destacados por Boyarin, en este estudio analizaremos un grupo de novelas escritas por autoras judeomexicanas. Dentro de nuestro acercamiento crítico, la categoría genérica tendrá relevancia como factor esencial de la diáspora,

⁶² Fatima MUJCINOVIC, *Postmodern Cross-Culturalism and Politization in U.S. Latina Literature*. New York: Peter Lang, 2004, p. 9.

en la cual el género sexual produce una distribución específica del rol que asume cada individuo. Es más, ese yo-mujer tendrá una perspectiva particular con respecto a la comunidad judía, a la nación mexicana y a su propio cuerpo regulado por prescripciones de carácter patriarcal.

Antecedentes históricos de la producción literaria judeomexicana

El marco referencial de la tradición judía se remonta al México colonial, época en la que Luis de Carvajal y de la Cueva “el Mozo” (1566-1596), escribió sus *Memorias* antes de morir en la hoguera; en ellas puso en evidencia las dificultades que tenían que pasar los criptojudíos y la forma de funcionar de la Inquisición.⁶³ La persecución sufrida por Carvajal y su familia ha tenido gran impacto en las letras mexicanas, como se verá más adelante. La presencia judía en la literatura, sin embargo, no se dejó sentir nuevamente sino hasta principios del siglo XX, cuando en Argentina apareció la colección de relatos titulada *Los gauchos judíos* (1910) de Alberto Gerchunoff.⁶⁴ En ese mismo siglo, y tras las grandes oleadas de inmigrantes judíos, surgieron algunos escritores deseosos de dejar su huella literaria en Latinoamérica, tales como los poetas Jacobo Glantz (1902-?), Yitzkhok Berliner (1899-1957) y Moshe Glicovsky (1904-?).⁶⁵

Mediante diferentes conferencias y veladas literarias, donde generalmente se trataban temas judíos, dichos intelectuales pretendían promover la vida cultural entre la comunidad judía residente en México. Como observa Alicia Gojman de Backal, la comunidad ashkenazi en este país produjo una vasta literatura en donde predominaron temas sobre el judaísmo, la literatura judía y las experiencias vividas por dicho

⁶³ José SCHRAIBMAN, “Luis de Carvajal ‘el mozo’ y la Inquisición mexicana”, en *Ensayos sobre judaísmo latinoamericano*. Argentina: Editorial Milá, 1990, p. 188.

⁶⁴ Nora GLICKMAN, “Jewish Women Writers in Latin America”, en *Women of the Word. Jewish Women and Jewish Writing*. Detroit: Wayne State University Press, 1994, p. 299.

⁶⁵ Darrel B. LOCKHART, “Growing Up Jewish in Mexico: Sabina Berman’s *La bobé* and Rosa Nissán’s *Novia que te vea*”, en Kristine IBSEN, ed., *The Other Mirror. Women’s Narrative in Mexico 1980-1995*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1997, p. 159.

grupo marginal en el país que les abrió las puertas.⁶⁶ Precisamente, con ese interés de dejar un legado cultural a las futuras generaciones judías, se creó, en 1931, la “Unión de Literatos y Artistas Judíos en el local del periódico *Der Weg*, a la que pertenecieron los escritores y periodistas Finkelstein, Berliner, Vinietzki, Glantz, Dujovich, Sosnovich y Corona”.⁶⁷ Sin embargo, la influencia de estos últimos en las letras mexicanas fue muy limitada debido a que sus textos los escribieron principalmente en yidish, con lo cual el círculo de sus lectores se restringió. A pesar de lo anterior, ellos sembraron la simiente que habría de influenciar a las nuevas generaciones de escritores con la misma herencia judía.

En México, específicamente, un caso *sui generis* es el de Anita Brenner (1905-1974), quien también en los años veinte dio inicio a una carrera multifacética como periodista, novelista, poeta, traductora y agricultora. La revuelta revolucionaria provocó que ella y su familia se mudaran a San Antonio, Texas, hecho que habría de tener gran influencia en su vida futura; no sólo porque tuvo que adaptarse a una nueva cultura y aprender un idioma diferente, sino también porque vivió diversas experiencias de discriminación: “Primero se le señaló por ser ‘the little Mexican girl’. Cuando empezaba a hablar inglés y a integrarse, de nuevo sufrió el rechazo; esta vez por ser judía. Le prohibieron a su única amiga jugar con ella, ahora que era la ‘little Jew-girl’ ”.⁶⁸ De vuelta a México en 1923, Brenner participó activamente en la vida cultural del país, la cual, tras el conflicto armado, se encontraba en pleno apogeo. Se rodeó de grandes personalidades del muralismo mexicano como Diego Rivera y José Clemente Orozco, así como de una variedad de intelectuales mexicanos y extranjeros. Como periodista, participó en la redacción de diversos artículos con enfoque en las experiencias de los judíos en México, y en otros en los que promovía el arte de los nuevos valores mexicanos.

⁶⁶ GOJMAN DE BACKAL, 65.

⁶⁷ GOJMAN DE BACKAL, 63.

⁶⁸ Susannah GLUSKER BRENNER, “Anita Brenner: Una mujer judía mexicana”, en *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*. México: UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 384.

Además, como corresponsal especial del diario *New York Times* en España, Brenner tuvo la oportunidad de entrevistar a escritores de la talla de Miguel de Unamuno y Federico García Lorca. Entre sus libros publicados se encuentran: *Ídolos tras los altares* (1929), *Your Mexican Holiday* (1932), *The Wind that Swept Mexico* (1943), *A Hero by Mistake* (1953), *Dumb Juan and the Bandits* (1957) y *The Timid Ghost* (1966). También publicó un cuento titulado “Raza de príncipes” (1925), además de varios diarios y una novela autobiográfica inédita; su trabajo sobre la familia Carvajal, sin embargo, quedó inconcluso. Por otro lado, se destacó por defender a la comunidad judía y combatir el antisemitismo: como fue el caso durante la ola xenofóbica surgida en los años treinta, así como en los años sesenta, donde los judíos eran el blanco principal.

Asimismo, el amor de Brenner por México quedó plasmado en algunos de sus artículos donde lo describe como un lugar propicio para el arraigo de la comunidad judía. Es verdad que vivió muchos años en Estados Unidos y que la mayor parte de su obra la escribió en inglés, pero ella se identificó a sí misma no sólo como judía, sino también como mexicana. De tal manera que, como comenta Susanah Glusker Brenner: “Anita vivía en México por cariño, respeto y gusto, no como muchos de los inmigrantes que llegaron en espera de poder seguir a Estados Unidos. Anita pudo haberse quedado allá, pero se identificó como mexicana”.⁶⁹ Después de este caso, único en el México de principios de siglo, no fue sino hasta el comienzo de los años setenta que los nombres de una nueva generación de escritores, predominantemente mujeres, comenzaron a adquirir notoriedad. No obstante, el auge de la literatura con temática judía no se dio sino hasta las dos décadas siguientes, transformando y enriqueciendo, así, la tradición literaria mexicana en general.

Tomando en cuenta que la construcción identitaria con la cual se define la nacionalidad mexicana presupone una homogeneidad, en este caso basada en el mestizaje indígena-español, la integración en el discurso nacional mexicano de los sujetos marginales como los judíos ha sido muy difícil de lograr. Sandra M. Cypess, a este res-

⁶⁹ GLUSKER BRENNER, 394.

pecto, observa que, “Jews have been present since the inception of ‘Mexico’ (that is, that nation formed from the union of indigenous and European races), but their minority status based on religious and ethnic distinctions has made them all but invisible in the official national history”.⁷⁰

En lo que se refiere al campo literario, específicamente a los textos de mediados del siglo XIX y del siglo XX, hay pocas obras en las que se hace referencia a la comunidad hebrea. Y lo que es aún más lamentable es el hecho de que la representación del judío se sustenta en estereotipos culturales, tal es el caso de textos como: *La hija del judío* (1848-1850) de Justo Sierra, *El libro rojo* (1870-1871) de Vicente Riva Palacio, *Morirás lejos* (1980) de José Emilio Pacheco, y *Malagato* (1990) de Josefina Estrada, entre otros.⁷¹ De ahí la importancia de la (re)valoración de los(as) judíos(as) como sujetos de discurso durante las últimas décadas. En este nuevo proceso de revaloración, la memoria resulta de una importancia primordial, dado que contribuye a una mirada experiencial que anula las limitaciones del estereotipo. Es precisamente a través de la escritura/memoria que se generan los discursos alternativos desde los intersticios que modifican el signo de “lo judío” en la cultura dominante que, históricamente, ha considerado a los sujetos judeomexicanos como Otros.

Es así como varias escritoras judeomexicanas o mexicano-judías, como es el caso de Angelina Muñiz-Huberman, Margo Glantz, Rosa Nissán, Esther Seligson, Sara Sefchovich, Sara Levi-Calderón, Myriam Moscona y Sabina Berman, entre otras, han escrito textos en los que subyace el compromiso histórico de sus autoras de re-crear y legitimizar la historia de una comunidad marginal como lo es la judía, o, como diría Nora Glickman, de “desmitificar lo judío”.⁷² Ellas, a diferencia de la primera generación de escritores judeomexicanos (con la excepción de Anita Brenner), tienen la ventaja de dominar

⁷⁰ Sandra M. CYPESS, “Ethnic Identity in the Plays of Sabina Berman”, en *Tradition and Innovation. Reflections of Latin America Jewish Writing*, New York: State University of New York Press, Albany, 1993, p. 169.

⁷¹ Guadalupe CORTINA, *Inventiones multitudinarias: escritoras judiomexicanas contemporáneas*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2000, p. 23.

⁷² GLICKMAN, 300.

completamente el castellano, hecho que les ha facilitado el acceso a un mayor número de lectores/receptores. Su influencia en el desarrollo cultural mexicano también se debe a que, como parte de la segunda y tercera generación de judíos en México, han tenido un mayor contacto y acercamiento con la sociedad no judía del país. Su esfuerzo las ha hecho merecedoras de diferentes reconocimientos en el ámbito literario además de que varios de sus textos han sido traducidos al inglés y algunos de ellos llevados a la pantalla grande, tal es el caso de *Novia que te vea* (1994) de Rosa Nissán (película en la que Nissán participó como coguionista), y *Entre Villa y una mujer desnuda* (1995) de Sabina Berman. De tal manera que, a través de la experimentación con diferentes géneros literarios como la narrativa (con preferencia en la novela autobiográfica), el ensayo crítico y, por supuesto, la poesía, dichas autoras presentan una visión diferente de lo que significa ser judío(a) en el México actual. Como observa Magdalena Maíz-Peña:

Al inscribir la producción literaria judeomexicana una experiencia cultural e histórica singular y diversa, produce visiones múltiples, escrituras caleidoscópicas, planos sobrepuestos, ópticas plurales y posicionalidades móviles de narrador y lector en su deseo de traducir y/o de crear un modelo de registro discursivo analógico al de la experiencia narrada. Práctica de traducción existencial-cultural entrehecha de exploraciones temáticas, ideológicas y socioculturales con símbolos, motivos y temas religioso-culturales judíos que asimilan también la pérdida, el exilio, la férrea determinación de la sobrevivencia, el comienzo y la búsqueda de raíces en un nuevo universo nacional.⁷³

Las escritoras judeomexicanas o mexicano-judías se sienten comprometidas a denunciar la marginación que han sufrido tanto por parte de la sociedad mexicana, como en el interior del mismo grupo

⁷³ Magdalena MAÍZ-PEÑA, "Zonas de contacto: Memoria, escritura y nación. *La bobé* de Sabina Berman", en Manuel F. MEDINA, Javier DURÁN y Rosaura HERNÁNDEZ MONROY, eds., *Visiones alternativas: Los discursos de la cultura boy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/University of Louisville/Michigan State University/Centro de Cultura Casa Lamm, 2001, p. 283.

social al cual pertenecen, ya que ambas entidades normativas, la nacional y la particular, son dominadas y gobernadas por un sujeto masculino. Esta situación se perpetúa dentro de la misma cultura occidental patriarcal que ha perseguido y rechazado a la comunidad judía, y dicho conflicto se manifiesta ampliamente en la narrativa generada por ellas, puesto que, como observa Di Antonio:

These authors have placed in sharp focus the conflict that arises between their Jewish heritage and their female identity. In the Western Hemisphere, estranged from the orthodoxies of a more formalized Judaism, these writers explore the varying ways that Judaic traditions both enhance and diminish the condition of being female. They analyze the role of the Latin American female and her feelings of dual marginality.⁷⁴

Por otro lado, estas mujeres de ascendencia hebrea también se enfrentan al problema de vivir en México. Es decir, viven en un lugar donde la población es, en su inmensa mayoría, católica, contingente que mantiene un rechazo constante hacia los otros grupos minoritarios religiosos. La condición marginal y subalterna de dichas mujeres, sin embargo, no se limita a cuestiones de género o a su origen étnico, como ya se ha señalado anteriormente, sino que también se produce por su origen nacional. Al haber nacido en México, un país que corresponde a una zona considerada periférica alejada de los centros metropolitanos de Europa y Estados Unidos, su marginación se triplica: son mujeres, judías y mexicanas. Esta triple situación de marginalidad, no obstante, ha pasado desapercibida para casi todos los críticos de la literatura mexicana: algunos de ellos se han enfocado principalmente en la marginación por parte de la sociedad patriarcal mexicana (Cortina, Cypess); otros han hablado de una doble marginación producida en el seno de la sociedad mexicana y la judía por cuestiones de género y origen étnico (Di Antonio, Lockhart,

⁷⁴ Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections on Latin American Jewish Writing*, New York: State University of New York Press, Albany, 1993, p. 2.

Glickman, Agosín); y algunos más se han referido a una “relativa” marginación (Menton), particularmente en el caso de Angelina Muñiz, quien tardó en ser reconocida en los círculos literarios de México por ser española, judía y además mujer.⁷⁵

En la mayoría de sus textos, dichas escritoras recurren a la memoria para narrar historias y sagas familiares que presentan una realidad vista desde una perspectiva diferente, a través de la cual se cuestiona la legitimidad de la autoridad del sujeto masculino. Al mismo tiempo, en esta narrativa se pone de manifiesto el conflicto de identidad que surge con la integración de ambas culturas, en este caso, la mexicana y la judía. Al re-crear ese pasado sumergido en el tiempo logran penetrar en la tradición fortaleciendo y ‘esparciendo’ tanto su historia personal como la del grupo al que pertenecen, y resaltando, por supuesto, la importancia de la participación de la mujer dentro de la sociedad mexicana. De tal manera que las escritoras judeomexicanas o mexicano-judías, así como otras latinoamericanas:

... [F]aced the task of reclaiming and rewriting the story of their heritage and reevaluating their particular condition of *mestizaje*, which is different from the conditions of the indigenous or the Spanish or the other non-Jewish European peoples in Latin America. As women, they faced challenges of recovering a censored and almost invisible history, and of reasserting the particular experience of their gender, which is different from the experience of Latin American Jewish men.⁷⁶

En esta búsqueda de sus orígenes, ellas no sólo intentan reafirmar su herencia cultural, sino que también desean (re)conocerse en esa mezcla de signos culturales, múltiples, contradictorios y cambiantes que, como dice la reconocida dramaturga, poeta, guionista, directora

⁷⁵ Seymour MENTON, *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 240.

⁷⁶ Marjorie AGOSÍN, *The House of Memory. Stories by Jewish Women Writers of Latin America*. New York, NY: The Feminist Press at The City University of New York City College, 1999, p. 4.

y novelista Sabina Berman, “les hace partícipes de dos destinos”.⁷⁷ Leonardo Senkman señala precisamente la importancia de la memoria como base para que ellas (re)descubran su propia identidad:

For these writers, calling forth memory has become a way to mark the disenchantment that has uprooted them as citizens, but which simultaneously permitted them, as writers, to also be Jews. This is, in fact, autobiographical literature –a rediscovery of family histories... The majority of these writers investigate memory as an act of individual and collective identity. They share the trait of *anamnesis*, which is the effort of remembering by one who has forgotten for a long time.⁷⁸

Hemos elegido cinco novelas contemporáneas que poseen un factor común, ya que en ellas las autoras judeomexicanas ponen de manifiesto la complejidad del entrecruzamiento entre la cultura judía y la mexicana. Mientras, por una parte, el diálogo y asimilación de lo mexicano varía en un amplio *spectrum* o se mantiene en una contigüidad o yuxtaposición, la tradición religiosa/cultural judía está también permeada por la otra cultura del lugar de origen. Así, en tanto que en el caso de *Las genealogías* (Margo Glantz) el origen ruso del padre revierte a ese entorno cultural, en *Novia que te vea e Hijo que te nazca* (Rosa Nissán) dicho entorno se inserta en la cultura de Turquía, en *La bobbe* (Sabina Berman) será la cultura alemana y en *Dos mujeres* (Sara Levi-Calderón) la cultura lituana estará presente. Heterogeneidad cultural que posee como enlace fundamental la religión judía con sus valores y ritos, la etnicidad y la memoria; mismas que son la sustancia que les da cohesión a las comunidades judías, más allá de las fronteras geográficas impuestas por la comunidad imaginada de la nación.

⁷⁷ Nora GLICKMAN, “Introduction II: The Authors Speak for Themselves”, en Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections on Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993, p. 13.

⁷⁸ Leonardo SENKMAN, “Jewish Latin American Writers and Collective Memory”, en Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections of Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993, p. 34.

CAPÍTULO 1

LA MEMORIA COMO SUJETO DE DISCURSO EN *LA BOBE* DE SABINA BERMAN

In Mexico, Catholicism, like the chorus in an opera, is always there, if not on stage, then in the wings. Images of the Virgin of Guadalupe and Jesus Christ find their way onto matchboxes and teeshirts; crosses and shrines sprout alongside highways to mark the sites of fatal accidents or miraculous apparitions. No town is without the church, no church without its saint, no Catholic without a saint's day, no saint without a feast day and, among the less educated, few of the devout without some prejudice: the Jews killed Christ, they are greedy, control world finance, and sprout horns.

DIANA ANHALT

PARA SABINA BERMAN, de ascendencia judío-ashkenazi, la memoria es la base de su identidad. Ella se reconoce como parte del grupo minoritario al cual pertenece la comunidad judía, pero al mismo tiempo se siente completamente integrada al país que la vio nacer, México, tal y como ella misma lo afirma:

Each person is a unique hybrid, not reproducible, of her or his circumstances. To be a Jew has meant, historically, having a sharpened consciousness of partaking of at least two destinies. I am Mexican and I am Jewish, and I am Jewish-Mexican and Mexican-Jewish. I am Mexican by decision and following many years of studying what it is to be Mexican; I am also Jewish by choice and by faith.¹

Es importante resaltar, además, que en algunos de sus textos el lenguaje adquiere una gran relevancia, ya que es el vehículo por medio

¹ Nora GLICKMAN, "Introduction II: The Authors Speak for Themselves", en Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections on Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993, p. 13.

del cual logra reconstituir, aunque sea de manera fragmentaria, no sólo la memoria familiar sino también la colectiva. En este sentido, el castellano adquiere un nuevo matiz al ser utilizado por la autora para este fin. Como observa la misma Berman, cuando es cuestionada sobre las escritoras que la influyeron, su admiración por Esther Seligson se fundamenta, en parte, en el uso que dicha escritora hace de este lenguaje:

Yo le oí decir cosas que eran cruciales para mí. Por ejemplo, Esther es judía. Yo soy judía. Le oí responder a un crítico israelí que se quejaba de que ella estuviera en México y no emigrara a Israel, porque Esther pasaba en aquel entonces la mitad del año en Israel. Y se quejaba de que Esther, teniendo un hebreo completamente fluido, escribía en español. Ella dijo: “Sí, pero es que Dios me puso aquí para volver del castellano una lengua sagrada”. Me acuerdo de esta frase y además se la creo.²

Es decir, Berman también está haciendo del castellano una lengua sagrada, por medio de la cual rememora y revalora sus raíces en el México actual. De ahí su interés por (re)crear historias con temática judía, tal es el caso de su texto *Herejía* (1983). En dicho drama que la hizo merecedora del Premio Nacional de Teatro de ese mismo año, subyace la crítica hacia la intolerancia religiosa al presentar la persecución de Luis de Carvajal y de la Cueva perpetrada por la Inquisición. La importancia de este texto radica en que, aunque no fue el primero en presentar una temática judía en las letras mexicanas, sí fue el primero “to present *on stage* in Mexico both the Inquisition and its particular effects on a real family”.³

En lo que se refiere a su novela *La bobo* (1990), Berman se enfoca nuevamente en la temática judía, pero en este caso ficcionaliza su propia historia familiar. Dicha novela, por lo tanto, es también una evidencia irrefutable de la diversidad que caracteriza a la nueva narra-

² Emily HIND, *Entrevistas con quince autoras mexicanas*. Madrid: Iberoamericana, 2003, pp. 17-18.

³ Sandra M. CYPESS, “Ethnic Identity in the Plays of Sabina Berman”, en Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections of Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993, p. 171.

tiva mexicana y, al mismo tiempo, una celebración a la memoria. A partir de la memoria individual (una mujer de origen judeomexicano rememorando sus vivencias al lado de su abuela) se pretende recuperar la memoria colectiva, la historia compartida por millones de sujetos diaspóricos judíos. Esta recuperación se percibe desde el mismo título de la novela, el cual pone de manifiesto no sólo la hibridez lingüística sino también la cultural, étnica y religiosa que permeará en toda la narración. El que Berman haya elegido titular su texto con la palabra en yidish que significa “abuela”, puede indicar, según Darrell B. Lockhart, una manera de diferenciar y colocar al texto como una narración del Otro. Para dicho crítico, además, *bobe* es una palabra especial porque denota cariño.⁴ En nuestra opinión, sin embargo, no se trata simplemente de indicar la diferencia de un Otro, sino también la especificidad cultural del signo *bobe*, que no posee una traducción exacta en español. Si bien léxicamente *bobe* significa “abuela”, dicha palabra posee connotaciones distintas en ambas culturas.

Es cierto que *La bobe* no es el primer texto donde el español de la narración está salpicado de términos en yidish o en hebreo —el primero fue *Las genealogías* de Margo Glantz— pero sí es el primero en incluir una palabra yidish en el título. De tal manera que la incorporación simultánea de dos o más idiomas, tal y como también observa Lockhart, pone de manifiesto la hibridez cultural que está narrándose con respecto a México:

In Mexico, as is the case throughout Latin America, the contemporary Jewish text exemplifies the emergence of a postcolonial discourse in which the values, language(s), and traits of the margin are superimposed on those of the center. The creation of multilingual (incorporation of Yiddish, Hebrew, or Ladino) texts by Mexican Jewish authors represents a marked resistance and challenge to canonical monolingual Hispanic works.⁵

⁴ Darrell B. LOCKHART, “Growing Up Jewish in Mexico: Sabina Berman’s *La bobe* and Rosa Nissán’s *Novia que te vea*”, en Kristine IBSEN, ed., *The Other Mirror. Women’s Narrative in Mexico 1980-1995*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1997, p. 162.

⁵ LOCKHART, 160.

Otro aspecto significativo es la elección de la figura emblemática de la abuela por parte de la autora, puesto que tanto en la cartografía cultural mexicana como en la judía, ésta pertenece, en distintos grados, a campos semánticos correspondientes a los conceptos de fortaleza, sabiduría, integridad, armonía, continuidad, núcleo, tradición y unión familiar. Sin embargo, a diferencia de la abuela en la familia monocultural, la *bobe*, como miembro de la primera generación, posee también saberes marginales a la nación mexicana que le retransmite a la nieta, otorgándole, de esta manera, un umbral hacia sus orígenes. Es así como la genealogía en esta novela se da a partir de un subalterno, al cual se le asocia, a lo largo de toda la narración, con el color blanco. Este color es importante porque, en el repertorio simbólico es sinónimo de pureza, luz, santidad y divinidad. *Bobe*, por lo tanto, “transfers her Jewish Viennese world to Mexico, where she lives anachronistically like an aristocrat, isolating herself in her religion, tradition, and multiple languages (Yiddish, Polish, and German), while ignoring any contact with the Mexican world”.⁶

Al inicio de la novela, la voz perspicaz de Sabinita (en clara relación con el verbo saber) pone en evidencia la perspectiva muy particular de una mujer adulta; o como diría Magdalena Maíz-Peña: el personaje femenino “reveals herself through the voice and vision of a child/adolescent, and this youthful perspective maps and filters her emotional, social, cultural, religious, psychological, and political topography”.⁷ Por consiguiente, al contar la historia de la abuela, la narradora usa un acervo pletórico de signos religiosos y sociales que hacen evidente el conocimiento de una cultura subalterna. Esta visión revisionista de la mujer adulta celebra una hibridez cultural que, a su vez, promueve nuevas cartografías de identidad en la sociedad mexicana. Es por eso que en la elaboración de *La bobe*, llama la atención el uso de la religiosidad y de los diferentes lenguajes para intentar hacer de la figura de la abuela, un personaje central y no periférico.

⁶ Nora GLICKMAN, “Jewish Women Writers in Latin America”, en *Women of the Word. Jewish Women and Jewish Writing*. Detroit: Wayne State University Press, 1994, p. 309.

⁷ Magdalena MAÍZ-PENÁ, “Mapping the Jewish Female Voice in Contemporary Mexican Narrative”, en Marjorie AGOSÍN, ed., *Passion, Memory, and Identity*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999, pp. 20-21.

Con respecto al uso de los diferentes lenguajes en la novela, debe señalarse que, de la misma manera que la nieta y su abuela intercambian su conocimiento del español y del yidish, así también el lector de la novela aprende diferentes palabras del idioma de la comunidad judía ashkenazi y algunas otras en hebreo. Ese intercambio cultural entre nieta y abuela ocurre, por ejemplo, en su visita al zoológico: “Mi abuela me dice al oído: *szirafen*: jirafas en yidish, y una jirafa, arrogante y despaciosa, hunde, apenas, el hocico en el bebedero de agua... *Ber*, me lo dice acucillada frente a mí. *Ber*, doblando en la b los labios uno sobre otro. *Ber*, digo... Oso, le digo yo al oído a la abuela. Lo piensa; dice, con cierta extrañeza: Oso”.⁸ Es como si la narradora, al incluir la traducción de las palabras que utiliza en yidish, quisiera dar información al lector no conocedor de la cultura judía, para que comprenda un signo cultural diferente al propio. Al igual que la niña a su abuela le enseña a hablar correctamente el español, Berman le enseña al lector a conocer algunas palabras del idioma de su familia judía y, sobre todo, algunos aspectos del judaísmo, en su función de mediadora.

Por otro lado, es muy relevante que la novela empiece y termine con la escena de la abuela muerta en la tina de baño. Metafóricamente, la abuela regresa a donde nació: bajo el agua, origen de la vida. Morir y nacer son procesos naturales y parte de un tiempo cíclico fuera del tiempo cursivo de la nación. A ese tiempo cíclico ligado a la subjetividad femenina es al que se refiere Julia Kristeva cuando señala que, “We confront two temporal dimensions: the time of linear history, or *cursive time* (as Nietzsche called it), and the time of another history, thus another time, *monumental time* (again according to Nietzsche), which englobes these supra-national, socio-cultural ensembles within even larger entities”.⁹

La muerte de la abuela es transformada en presencia por Sabinita debido a que logra hacer de ese suceso “un núcleo gravitacional narrativo que refleja a capricho circunstancias, contextos y coordenadas individuales y colectivas multidimensionalizando la historia personal

⁸ Sabina BERMAN, *La bofe*. México: Planeta Mexicana, 1991, pp. 9-10.

⁹ Julia KRISTEVA, “Women’s Time”, en Toril MOI, ed., *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 189.

más allá de calendarios y mapas invisibles del presente narrado”.¹⁰ Por otra parte, el color blanco usado insistentemente por la narradora a través de toda la historia, es el sello característico de la divinidad y, por consiguiente, es fundamental para entender por qué se dice que la abuela regresa pura al tiempo fuera del tiempo cursivo:

Está en la tina, recostada, más pequeña que lo largo de la tina, está pensando. Piensa: Bendito seas tú mi Señor Rey del Universo. Es un instante blanco: toda ella es muy pálida, su carne es del color de la leche, es tan delgada que sus rodillas blancas son lo más ancho de las piernas, cortas y enjutas; llegando a los tobillos se notan las venas verdes, las arterias azules... Entonces cierra los párpados, lo único negro se cierra, y en ella, en su mente en blanco, se dibujan otra vez, una por una, las palabras: Bendito seas tú mi Señor Rey del Universo. Y todo se vuelve rojo. Es la gota de sangre que se derrama sobre su pulcrísimo pensamiento.¹¹

La descripción de la muerte de la abuela enfatizando los colores primarios (verde, azul, rojo) para describir su cuerpo, y la lucha entre los polos opuestos enmarcados por lo negro de los ojos y lo blanco (vida/muerte), presenta la figura de la abuela en conexión directa con lo sagrado. Por medio de la imagen y la palabra con que la nieta describe los momentos agónicos de su abuela, se consigue, precisamente, la unión de la vida con la muerte en un todo absoluto. La abuela, por consiguiente, es representada como mártir, y el color rojo de la gota de sangre es una alusión al sufrimiento y al derramamiento de sangre del pueblo judío a lo largo de la historia. Desde la perspectiva de la nieta que está imaginando la muerte de su abuela, la repetición de la oración “Bendito seas tú mi Dios del universo”, dicha dos veces, una en español y otra en yidish, enfatiza no sólo la posesión dual (dos lenguajes) en una circunstancia bicultural, sino también una noción

¹⁰ Magdalena MAÍZ-PENÁ, “Zonas de contacto: Memoria, escritura y nación. *La bobé* de Sabina Berman”, en Manuel F. MEDINA, Javier DURÁN y Rosaura HERNÁNDEZ MONROY, eds., *Visiones alternativas: Los discursos de la cultura boy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/University of Louisville/Michigan State University/Centro de Cultura Casa Lamm, 2001, p. 285.

¹¹ BERMAN, 8.

particular de lo divino. La abuela, quien está ligada a lo sagrado, es precisamente la encargada de transmitirle a su nieta “the mystical experience of Jewish religion, through the perception of the *Ein Sof*: the Light of the Eternal”.¹²

Al comentar las diferentes experiencias de la abuela mediante ejemplos en los que su acción es determinante para salvar a la familia y escapar de la persecución nazi durante la Segunda Guerra Mundial, Sabinita pone en evidencia la condición subalterna de ésta, de ahí que diga: “Esa es mi abuela para mí: la mujer que se manda abrir una muela de juicio para guardar un diamante y luego, cuando los últimos recursos se han agotado y ya nadie sabe cómo continuar el viaje, se saca el diamante y pregunta: ¿sirve?”.¹³ Esta subalternidad de la abuela le permitirá establecer una influencia directa en los miembros de su familia, mostrar la valía de su condición de mujer y su inserción histórica como sujeto femenino contestatario.

En la novela se puede observar que la abuela es un personaje cuya noción de identidad se fija en las experiencias de marginación y persecución nazi de la comunidad judía en Polonia (Holocausto) y en Rusia. Su memoria es, por lo tanto, un soporte esencial de su identidad. Por medio de ella se logran recuperar los tiempos y espacios perdidos, desestabilizando la noción de que el pasado es un tiempo homogéneo y vacío. Como ha observado Walter Benjamin, a la exacta dimensión de la historia, del pasado, sólo es posible acercársele en los momentos de peligro. Este filósofo de origen judío, al ahondar en la crítica que hace sobre la memoria e historia de los pueblos y sociedades, señala la importancia del distanciamiento e imparcialidad con respecto a estas últimas, porque: “There is no document of civilization which is not at the same time a document of barbarism”.¹⁴

Las agudas observaciones sobre la injusta situación entre los vencidos y vencedores a través de la historia, llevan a Benjamin a comentar los resultados de esa lucha entre poderes y, sobre todo, a criticar el tan

¹² GLICKMAN, “Jewish Women...”, 309.

¹³ BERMAN, 31.

¹⁴ Walter BENJAMIN, “Theses on the Philosophy of History”, en Stephen Eric BRONNER y Douglas MACKAY KELLNER, intr. y ed., *Critical Theory and Society: a Reader*. New York: Routledge, 1989, p. 257.

anhelado progreso anunciado por los vencedores, pero no por los vencidos. Al mencionar el silencio impuesto a los vencidos, el filósofo comenta irónicamente que “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es ‘el estado de excepción’ en el que vivimos”, y lanza una severa crítica hacia ese “estado de excepción” o progreso, por medio de la siguiente alusión al Ángel de Klee:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.¹⁵

En *La bobo*, sin embargo, es importante destacar que no se trata simplemente de recordar sucesos del pasado, lo que en sí implica un proceso complejo debido a que, según su entorno social, cada individuo reproduce, reconstruye y reinterpreta el pasado de una forma fragmentaria y parcial, sino de entregar un acervo identitario a la nieta.

De tal manera que la memoria filtrada por la voluntad de la abuela es precisamente ese acervo identitario que ella le entrega a su nieta en el rol de transmisora de aquella cultura, cuya supervivencia es amenazada por la diáspora y el poder de una cultura dominante no sólo ajena a la suya, sino también permeada, social y religiosamente, de prejuicios en contra de lo judío. La hibridación lingüística y cultural, a la que conlleva el recuento de la vida de la abuela, logra formar una imagen

¹⁵ Walter BENJAMIN, *Tesis de filosofía de la historia*, trad. de Jesús AGUIRRE. Madrid: Taurus, 1973, p. 6. Walter Benjamin, 2/11, [www.elabedul.net/Documentos/Tesis.pdf].

más completa de lo que significa ser una mujer judía en la mente de la nieta. Por medio de la escritura, Sabinita (re)crea y (re)articula la identidad de su abuela y hace de ésta su herencia cultural y un modelo identitario del que se apropiará para darle vida a su propia historia.

Los márgenes del *Bildungsroman*

El término *Bildungsroman*, “del alemán *Bildung* (formación según ciertos valores culturales...) y *Roman* (novela)”,¹⁶ se popularizó a partir de la definición dada por Wilhelm Dilthey en 1870; ello a pesar de que ya había antecedentes de su uso por parte de otros críticos alemanes. La novela que sirvió como prototipo de dicho género literario fue *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-96) de Johann Wolfgang von Goethe.¹⁷ De acuerdo con la definición tradicional, el *Bildungsroman* sirve para designar a las narraciones que tienen un fin didáctico; en éstas hay un protagonista masculino que sigue una línea de crecimiento y maduración, la cual culmina con la adaptación y reintegración del mismo a su entorno social. Ese proceso de maduración del personaje, que va de la niñez a la adolescencia, sigue una línea teleológica que implica una trayectoria lineal y progresiva. Estas ideas expresadas en la narrativa demuestran, más que nada, una fe iluminista en el conocimiento y el progreso, razón por la cual históricamente el *Bildungsroman* tuvo una gran aceptación en Alemania, ya que “articulaba el ideal humanista que se desarrolló a fines del siglo XVIII y proponía un modelo de educación integral del individuo. A su vez, este concepto expresaba el ideal del humanismo burgués de la época”.¹⁸

La transformación o reinterpretación del *Bildungsroman* comenzó cuando las mujeres escritoras del siglo XIX hicieron uso de él como una estrategia para expresar sus ideas, pero sin seguir los

¹⁶ María Inés LAGOS, *En tono mayor: Relatos de formación de protagonista femenina en Hispanoamérica*. Chile: Cuarto Propio, 1996, p. 29.

¹⁷ Michele DÁVILA GONÇALVES, *El archivo de la memoria. La novela de formación femenina de Rosa Chacel, Rosa Montero, Rosario Castellanos y Elena Poniatowska*. New Orleans: University Press of the South, Inc., 1999, p. 1.

¹⁸ LAGOS, 31.

misimos parámetros masculinos. En sus textos, la protagonista es una mujer cuyas aspiraciones no concuerdan con el modelo arquetípico a seguir según su contexto social, por lo cual se enfrenta a consecuencias adversas y muchas veces trágicas. De ahí que algunas críticas se han referido a la noción del *Bildungsroman* fracasado o desviado, algo con lo que María Inés Lagos no está de acuerdo puesto que, según explica: “la noción de *Bildungsroman* fracasado es un ejemplo que ilustra la tendencia a considerar ‘desviado’ —o ‘fracasado’— a aquello que difiere del modelo establecido (o masculino) y que no examina el modelo femenino en su diferencia y, al hacerlo, confunde novela (*Roman*) y *Bildung* (educación)”.¹⁹ Debido a esto es que propone el término de “relatos de formación de protagonista femenina”²⁰ para designar a dichos textos.

Con el devenir histórico se gestaron nuevos cambios sociales que habrían de impactar fuertemente a la literatura producida por las mujeres escritoras del siglo XX. Algunos de los más importantes sucesos durante el pasado siglo fueron: la participación clave de la mujer en los conflictos bélicos, el logro del derecho al voto, su inmersión en la vida académica, los movimientos en pro de los derechos cívicos, la revolución sexual, los movimientos feministas y las teorías sobre género, entre otros. Con estos cambios claves queda claro que la especificidad histórica determina la forma en que la mujer se representa a sí misma. En los *Bildungsromane* femeninos la protagonista:

Se define a sí misma de acuerdo con su interioridad, no según las estipulaciones de la sociedad. En su análisis interior llega a comprender la dificultad de romper el *status quo*. El/La lector/a aprehende la subjetividad de la protagonista y comprende el aspecto social que la margina y la aliena. La heroína tiende a imponerse ante un mundo represor, a rebelarse, y de esta manera comienza a adquirir experiencias que poco a poco la moldean.²¹

¹⁹ LAGOS, 37.

²⁰ LAGOS, 40.

²¹ DÁVILA GONÇALVES, 10.

El énfasis de Dávila Gonçalves está en dos aspectos subversivos de las protagonistas en el *Bildungsroman* latinoamericano. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es la interioridad del proceso de formación y la presencia constante de una subjetividad. En *La bobé*, la subjetividad adquiere un valor prioritario porque se trata de las experiencias de una niña en el entorno cerrado de la casa de su abuela, es decir, en el ámbito doméstico. El hogar, en este caso, funciona como el centro generador de la herencia cultural y la abuela es la encargada de transmitirle la memoria sagrada que corresponde a la identidad judía.

En esta novela hay un proceso de formación de un sujeto de enunciación femenino, pero, de ninguna manera, aparece la resolución del *Bildungsroman* tradicional. Sabinita nos transmite una memoria infantil, la cual se fundamenta en imágenes y sensaciones de vida y cosas pasadas: ella recuerda objetos tangibles, tales como las sábanas, la loción usada por su abuela para perfumarlas, el collar de perlas, sus botitas de charol, etc. Su experiencia infantil gira en torno a su familia, su escuela y al conflicto interior que le produce el presenciar las constantes discusiones entre su madre y su abuela. Ellas representan, según observa Nora Glickman, la transformación de la cultura judía a través de la historia que se vive en México y en otras partes: “This novel, which spans over twenty years (from the fifties to the seventies), is told through three feminine voices: those of the grandmother, her daughter, and her granddaughter. In this way the reader acquires a consciousness of the historical trajectory of Mexican Judaism in this century, from Orthodoxy to atheism”.²²

A diferencia de la abuela, la madre de Sabinita está completamente asimilada a la sociedad mexicana: no solamente domina el español, sino que además es una profesionista con una posición diferente frente a la fe religiosa que profesa su madre. En el Día del Perdón, por ejemplo, hace una breve aparición en la sinagoga y, después de sentarse en la sección de mujeres, comienza a leer *La interpretación de los sueños* de Freud,²³ mientras las demás mujeres rezan. Con ello, queda claro que aunque es una iconoclasta, aparenta seguir con los ritos religiosos.

²² GLICKMAN, “Jewish Women...”, 308.

²³ BERMAN, 79.

Por otra parte, el mundo de Sabinita, quien representa a la tercera generación, oscila entre los dos signos culturales, el de la ortodoxia y el ateísmo, representados por su abuela y su madre respectivamente. Lo anterior se ejemplifica en la definición que ambas le dan a la luz que ve Sabinita cada vez que entrecierra sus ojos:

Hay en mí algo como una cinta donde todo se imprime con una pulcritud absoluta: la mente, diría mi madre; *Ein sof*, la sustancia de Dios, diría mi abuela; Eso, según lo he nombrado yo: una cinta de luz donde se imprime ese momento, donde se imprimen sucesos que tal vez no entiendo pero vendrán a mí para explicar otros sucesos que a su vez se explicarán gracias al recuerdo.²⁴

Paulatinamente la personalidad de Sabinita va nutriéndose de ambas perspectivas, lo cual conlleva cierta tensión, pero siempre prevalece la evocación de las enseñanzas y la vida de su abuela; es por eso que ella, la nieta, es el fundamento de la novela, de la nueva vida, con un anclaje en la identidad ancestral. La abuela, en ese sentido, va a ser no sólo el eje de la narración, sino también el punto de apoyo en el que la niña sustentará su crecimiento físico e intelectual.

Es importante recordar, además, que lo que Sabinita está aprendiendo acerca de su cultura de origen es lo que Ato Quayson ha llamado la “posmemoria”; es decir, que gran parte de la conciencia que adquiere de su origen judío es a través de las películas, libros, fotografías, revistas, documentales televisivos e, inclusive, del “pasquín siniestro que publicaban unos neonazis de la colonia Santa María la Ribera”.²⁵ Cabe señalar que el adjetivo “siniestro” que acompaña a dicho pasquín es una clara referencia a la trascendencia espacial/temporal de los momentos de peligro y dolor vividos constantemente por los sujetos diaspóricos judíos, como el Holocausto. Esas experiencias nunca vividas personalmente, pero que acumula de manera indirecta a través de la posmemoria, son precisamente las que le dan a la niña

²⁴ BERMAN, 65.

²⁵ BERMAN, 39.

la pauta al conocimiento de tres historias: la del pueblo judío, la familiar y la personal.

Lo que su abuela le entrega son sólo residuos de la cultura judía y el acervo sagrado de ésta visto a través de los ojos de una persona mayor que adapta, modifica y selecciona pasajes de ese conocimiento milenario, así como también aspectos personales muy selectivos de su vida y su parecer; por consiguiente, lo que Sabinita recibe no es de ninguna manera la cultura total ni tampoco su historia completa. Ella está muy consciente de lo anterior y es por eso que se refiere a los fragmentos que forman el pasado de la siguiente manera: “Imágenes que de niña fui coleccionando, recogiendo aquí y allá, en casa de mis tíos, de mis padres... Estas pocas imágenes: tardaré años en ordenarlas y descifrarlas y al final siempre me parecerán escasas. No sé, tal vez el pasado no puede ser sino una escasez de imágenes...”²⁶

El saber acerca de su pasado surge en la mente de la pequeña en toda su plenitud. Su curiosidad, su deseo por saber y conocer, es por sí misma el motor de su indagatoria que la conduce a la sapiencia. La enormidad de la tarea propuesta por la memoria se problematiza al vislumbrar la vastedad del mundo que va descubriendo a su alrededor, en oposición al descrito por su abuela. Sabinita sólo puede reconstituir la historia familiar y la propia de la misma manera fragmentaria y selectiva que le ha sido entregada, y está consciente de ello cuando exclama: “Esto quizá lo agregó yo al recuerdo”.²⁷ Las elecciones y cuestionamientos que se hacen del pasado, marcan el viaje existencial y mental por el que ella deambula a lo largo de su vida.

La identidad de la niña va formándose con la reconstitución de su pasado familiar, de sus orígenes. La abuela, en este caso, no sólo es el pivote de esta identidad, sino que también es el eje de la autonomía de la nieta. En este sentido, la transformación física de la figura de la abuela a lo largo de la novela, es precisamente la que va marcando la independencia de la niña quien, a su vez, se va convirtiendo paulatinamente en un sujeto libre y autosuficiente. En el recuerdo de la niña de cinco o seis años permanece la imagen imponente de su abuela, la que,

²⁶ BERMAN, 30.

²⁷ BERMAN, 76.

al llevarla de la mano por el Zócalo de la ciudad de México, la obligaba a levantar su brazo de la misma manera en que ella llevaba tomada de la mano a su muñeca: “Contra el perfil de la abuela se recorta la Catedral: el reloj dorado en lo alto de la Catedral: el perfil de la abuela se adelanta y lo cubre”.²⁸ Al equiparar y engrandecer la figura de la abuela con uno de los más tradicionales e imponentes edificios mexicanos, la pequeña Sabinita le está confiriendo la grandeza mítica de la nación misma, logrando, además, “eclipsar el culto cristiano”.²⁹

Con el correr de los años, esa imagen engrandecida de la abuela se va alterando y empequeñeciendo, en contraste con el crecimiento de la nieta quien, a su vez, se va independizando y afirma: “Es como si mi abuela fuera mi infancia desechada, un vestido viejo que no deben ver. Una muñeca cursi. Me vuelvo. Qué pequeña es ya la abuela: apenas debo alzar un poco los ojos para mirarla a los ojos”.³⁰ En este momento la abuela sufre, ante sus ojos, una merma en su calidad de persona porque ahora es comparada con una “muñeca cursi”; es decir, que desde la perspectiva de la nieta, los roles de cada una no sólo se invierten sino que también se contradicen. De esta manera, la figura respetada y admirada de la abuela se resquebraja ante los ojos de su nieta, la cual, a los doce años, comienza a sentir vergüenza de ser vista con ella cuando se encuentra ante la presencia de sus amigas. Sin embargo, a pesar de esto, en su fuero interno persiste la creencia en esa luz que la une con sus orígenes, y su abuela es, precisamente, ese eslabón que conecta a su pasado y presente en una relación dialógica. Por lo tanto, la nieta comprende que los signos culturales y religiosos que su abuela le ha transmitido, forman parte de su identidad; pero, al mismo tiempo, intuye que éstos pueden ser modificados y amoldados de acuerdo con su parecer y conveniencia.

Es en esa época cuando la adolescente comienza a discernir sobre lo que es ser mujer en la sociedad judía de dominio patriarcal. Sabinita identifica a su abuela, gracias a las palabras de su madre, con ese tipo

²⁸ BERMAN, 20.

²⁹ Lois BAER BARR, “De *Balún Canán* a *La bobe*. En busca de una escritura femenina”, en *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 576.

³⁰ BERMAN, 75-76.

de mujeres abnegadas que no cuestionan en absoluto la normatividad que las aprisiona y subyuga; aquellas que sólo “cocinan y callan, dan de mamar y callan, ponen flores en los jarrones, trenzan los cabellos de sus hijas, les enseñan canciones a los niños mientras limpian los zapatos, lustran los muebles, acatan las decisiones de sus maridos, y callan”.³¹ Ella, por su parte, se resiste a continuar ocupando una posición marginal en una sociedad donde se privilegia al hombre. Es por esta razón que, precisamente en el Día del Perdón, toma una decisión muy importante en su vida: a los doce años, edad en la que, según explica ella misma, es ya “responsable” de sus actos y sus “omisiones ante Dios”,³² decide sentarse en la sección reservada para los varones, junto a su abuelo, y no con las mujeres, al lado de su madre y su abuela. Es preciso señalar que éste es un momento crucial en la narración, puesto que la niña/mujer trasgrede las fronteras espaciales y genéricas, al mismo tiempo que (re)afirma y (re)articula una identidad propia al lado de los hombres, de su abuelo.

Sabinita, por consiguiente, no quiere formar parte del grupo de mujeres sumisas al que pertenece su abuela, y por eso razona de la siguiente manera: “Subo al podio con mi abuelo y me guardo bajo su chal de seda. Así es: elegí. Tengo el cabello muy corto, los ojos grandes, nado dos kilómetros cada tarde, mi cuerpo es tenso y erguido, me expulsan de la escuela por respondona: nunca volveré a la sección de mujeres mudas, aunque me caiga el rayo de Dios encima”.³³ De esta manera, queda claro que la niña se niega a continuar con las tradiciones de la sociedad patriarcal en la cual vive y le impone el silencio, la invisibilidad y la obediencia a todas las mujeres; paradójicamente, en este primer rechazo a la sumisión femenina se puede ver una adecuación, dado que sigue acompañando a los miembros de su familia y a los de su comunidad. Lo diferente es que ella no quiere depender ni estar a la sombra del hombre, porque desde esa temprana edad percibe que la mujer, según los códigos tradicionales, ocupa un lugar subalterno.

³¹ BERMAN, 58.

³² BERMAN, 80.

³³ BERMAN, 83.

De acuerdo con las ideas de la comunidad judía ortodoxa, a la que pertenecen sus abuelos, a la mujer no sólo se le considera impura para presidir los ritos religiosos, sino que también se le ve como un ser débil, carente de la fuerza suficiente para valerse por sí misma. A este respecto, Guadalupe Cortina, quien cita a su vez a Judith Plaskow, señala: “La vida de un hombre siempre toma precedencia sobre la de ella, solamente el marido puede expedir carta de divorcio; todo lo que ella posea al momento del matrimonio pasa a ser automáticamente del marido, a menos que se hagan provisiones al respecto”.³⁴ Es importante anotar que, en cuanto a la posición marginal de la mujer, hay una similitud entre la sociedad patriarcal mexicana y la judía.

Otro momento importante en el proceso de formación de la nieta ocurre a sus trece años cuando, junto con un grupo de judíos jipis, decide participar en un acto ceremonial en un improvisado templo: la habitación de una casa particular. A esa edad, su rebeldía se hace aún más patente al desacralizar el ritual en celebración del Día del Perdón. El conflicto generacional de finales de los años sesenta entre padres e hijos, nietos y abuelos, es evidente en esta etapa de la vida de la adolescente. En esta época, los movimientos juveniles presentan un movimiento contracultural de gran envergadura que sustancialmente cambia, subvierte y cuestiona los dogmas religiosos, las costumbres y las tradiciones precedentes. México no es la excepción y, ante el frenesí citadino, Sabinita asume el deseo juvenil que apuesta por el cambio.

La protagonista/narradora continúa el impulso revolucionario de esta época y lo manifiesta en su comportamiento y crecimiento intelectual. Es por ello que, en ese día tan especial para la religión judía, la nieta reza junto a un grupo heterogéneo de judíos jóvenes que se reúnen en un espacio donde todos los límites se difuminan, oscilan y fluctúan en términos mucho más flexibles. En ese intercambio constante de sensaciones, perspectivas e interpretaciones entre ellos, confluyen y se conjugan un sinnúmero de lenguas, de códigos culturales y religiosos.

³⁴ Guadalupe CORTINA, *Inventiones multitudinarias: escritoras judiomexicanas contemporáneas*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2000, p. 39.

Ahí cada miembro expresa un sentir muy fluido nombrando a Dios de una manera muy personal y original: “Eva lo llama consistentemente Eso. Moisés, un joven hermoso hermoso hermoso, y que se sabe hermoso, lo llama Yo, y en momentos de alta beatitud, Yo Divino. Yo, una gota menos vanidosa, lo llamo Eso, a veces *Ein sof*. Susi, de madre judía y padre católico, a veces se atreve a llamarlo Virgencita María...”³⁵ Es así como las enseñanzas de la abuela sobre el *Ein sof* aún perduran en la nieta, pero ahora transformadas según su propio sentir.

El rechazo de su abuelo por no haber asistido a la sinagoga a celebrar con su familia tan importante evento religioso tiene poco efecto en ella. A esa edad, su abuela es una figura encorvada que ha transformado significativamente su manera de vestir: los guantes son cosa del pasado, usa una mantilla en lugar de un sombrero y ya ni siquiera lleva zapatillas, pues las ha cambiado por unos tenis. Sin embargo, la anciana vuelve a recobrar su propiedad humana ante los ojos de la adolescente, quien además comienza a sentir un instinto protector hacia ella: es así como los papeles se invierten en extremo: “Camino apretando su brazo contra mi costado, con un aire maternal. Pero hay cierto fingimiento en mi calidez, cierta arrogancia poco encubierta. Juego a ser la madre de mi abuela”.³⁶ La transfiguración de la abuela es aún más evidente cuando su nieta tiene ya catorce años, y a pesar de que su cuerpo es cada vez más pequeño, continúa transmitiéndole, a través del afecto, un saber que difícilmente Sabinita adquiriría en la escuela y en los libros: la noción de Dios o de esa luz que ella llama *Ein sof*. Es por ello que cada cosa o evento en la vida de la adolescente adquiere un matiz sagrado cuando su abuela interviene, tal es el caso del momento compartido por ambas en el parque:

Nunca nadie ha visto al viento, dice en yidish. Vemos lo que hace, oímos lo que hace, lo que hace lo sabemos, pero al viento no, nunca nadie ha visto al viento. Eso decía mi abuela. Eso decía del tiempo: nunca nadie ha visto al tiempo. Dice y baja los párpados. Coloca las yemas de dos

³⁵ BERMAN, 86.

³⁶ BERMAN, 90.

dedos en el centro de su pecho... Conozco ese ademán. Cuando la emoción se le crece hasta la desmesura, se toca, apenas, el pecho, para recordarse de sí misma. Yo pienso en lo que recién ha dicho, y pienso que en español es mucho más hermosa la idea. Viento, tiempo. Acercó mi cabeza a la suya y se lo digo en español, en secreto.³⁷

El acercamiento de ambas es ya pleno; el compartir el secreto en torno a los aspectos trascendentalmente sagrados y conferidos a los conceptos del tiempo y del viento, hace su relación todavía más íntima. En el gesto de la niña, susurrándole a la abuela en el oído las palabras en español “viento” y “tiempo”, se percibe una amistad sincera. La niña dice lo que en ese momento siente y aclara sus preferencias por la lengua materna; de esta manera, queda claro que va a asimilar y a adoptar el conocimiento que le ha sido transferido por parte de su *bobe*, pero en español. La lengua española se convierte, así, en el vehículo para expresar lo sagrado, desplazando al yidish. Es de esta manera como la adolescente deja oír su propia voz y sus propias ideas; la abuela, como el viento y el tiempo, queda en su memoria como algo que ya no se puede ver pero que, sin embargo, trasciende, y como quien hasta el último minuto que tuvo de vida, fue para su nieta un ejemplo “de cómo se deben terminar las cosas. No se muere hasta poner todo en orden. Hasta perdura para ver la separación e individuación en forma de rebelión de la nieta. Es decir, se muere cuando la nieta ha podido establecer su propia identidad”.³⁸

Por otro lado, es muy significativo que la muerte de la abuela Minka, como la llamó insistentemente su esposo después de muerta, ocurra el mismo día en que se celebra el *Shabat*, puesto que ello reafirma la comunión de ésta con la divinidad. De la misma forma en que la abuela se sacó un diamante de su muela para solventar los gastos de su familia en la época de mayor necesidad, así también proveyó la abundante cena que se habría de degustar en dicha observación

³⁷ BERMAN, 109-110.

³⁸ BAER BARR, 578.

religiosa, en la cual “la tristeza está prohibida por la Ley”.³⁹ En la escena en que Sabinita imagina los últimos momentos de su abuela, persiste también la imagen de Dios:

Entra en la tina, se recuesta, acomoda la cabeza en el borde. Todo es blanco, blanco y transparente... A través del agua, su cuerpo menudo, de niña de doce años, pero blando, parece ondularse, y parece todavía más corto: el cuerpo de una enanita. El cuerpo de una lactante: tierno, de piel un poco menos que translúcida, fruncida delicadamente en las junturas... Ha terminado su quehacer, cada rincón de la casa está limpio, cada candelabro bruñido, cada hijo, cada nieto, está formado, entregado enteramente al mundo; todo se encuentra impecable para llegar al *Shabat*, el tiempo fuera del tiempo. Suspira. Lo único negro son sus pequeños ojos de águila, sefardís, y el pelo del pubis. Baja los párpados... Bajo sus párpados cerrados, esa luz: la conciencia: *Ein sof*.⁴⁰

En el cuerpo exánime de la abuela se realiza una simbiosis inmanente e infinita que se asemeja a la unión mística, porque el color negro de los ojos de águila se compenetra con el color blanco del baño que, a su vez, se combina con el vapor del agua y con la piel casi translúcida de la abuela, para proyectar una especie de halo o luz emblemática, muy intensa, que enmarca al cuerpo muerto dentro de un círculo cargado de símbolos míticos y místicos. El paso de la vida hacia la muerte o camino sin final al que ésta se dirige, es descrito en la novela al principio y al final realzado por las sacras palabras “el tiempo fuera del tiempo”. En lo anterior, se puede apreciar que se le ha conferido un sitio de privilegio a la llamada cuarta dimensión, el tiempo; tal y como es el sitio que la muerte ocupa en cada uno de los seres humanos. Además, el cuerpo de la abuela se asemeja a un feto y a una novia, ya que, como observa Lois Baer Barr, al morir en la tina, con su cuerpo lleno de agua, está regresando a las aguas primordiales del vientre materno y, al igual que las novias, se está purificando antes de llegar junto a Dios:

³⁹ BERMAN, 120.

⁴⁰ BERMAN, 126.

En la imaginación de la niña la embolia cerebral se convierte en un derrame de sangre que cubre todos los pensamientos de la abuela, o como si fuera una vuelta a la sangre nutritiva del feto. Sin temor alguno la abuela vuelve a sus orígenes: a Dios. Puesto que es shabat, ella entra en el baño no sólo para limpiarse sino también para purificarse. Su muerte se asemeja a una última vista al baño ritual, la *mikvá*. Ya que el baño en la *mikvá* es el rito obligatorio de las novias antes de casarse, aquí todos los símbolos cabalísticos del shabat como la novia de Dios son apropiados también para la abuela que vuelve a su Creador. La *mikvá* es un renacimiento. Una purificación.⁴¹

En los funerales se pueden identificar, además, aspectos ceremoniales que se gestan en el interior de todas las culturas a través de los tiempos, en tanto que la muerte es una constante en la vida humana y persiste el misterio y el desconocimiento hacia el más allá. En particular, en la ceremonia de los miembros de esta familia, y por extensión en las realizadas por las distintas comunidades judías, persisten ritos atávicos similares a los encontrados en las culturas mesoamericanas. De cierto modo, las coincidencias entre el rito judío y los ritos mesoamericanos en relación con el concepto de la muerte, nos enfrentan a un fin común: el honor a la divinidad o divinidades; puesto que en ambas culturas hay un gran respeto hacia la muerte y también toda una serie de pasos o ritos para la preparación del cuerpo en su viaje a su morada final. Existe en ambas sociedades la prohibición de sentir tristeza o dolor ante el último momento, cuando se están celebrando las fiestas religiosas más importantes, como lo es para los judíos el día del *Shabat* o para los indígenas el día del sacrificio final.

En el caso precolombino la muerte en honor a los dioses no es voluntaria, pero el escogido se somete; a la vez, se le prepara con anticipación y se le deja gozar de los placeres y manjares destinados sólo a los dioses; por medio de la comida y la bebida, el sacrificado sabe que su cuerpo será ofrecido a la divinidad. En el *Shabat*, los familiares ante la muerte de la abuela se ven impedidos a demostrar el dolor y la tristeza; hay una meticulosa preparación de las bebidas

⁴¹ BAER BARR, 577-578.

y de la comida que se ofrecen al grupo judío celebrante en ese día. Tomando como referencia a ambas culturas ancestrales, se puede ver cómo los seres humanos continúan las prácticas funerarias atávicas a pesar de los cambios y del tiempo. Al igual que los ritos funerarios mesoamericanos, los rituales alrededor de la muerte de la abuela marcan el asentamiento y la pertenencia de esta familia judía al lugar que ocupan en ese momento: México. Los restos de la abuela pasan a formar parte de la tierra que no la vio nacer, pero que sí la cobijará para siempre; su muerte lega a la familia un lugar de pertenencia que repercutirá en las futuras generaciones y que logrará cimentar el gusto de su nieta por ese mundo ordenado y pulcro revivido en las memorias de la anciana.

A diferencia de su madre, Sabinita va a continuar con algunas de las costumbres que su abuela le enseñó: es por eso que se encarga de prender las velas que dan inicio a la celebración del *Shabat*. Es así como la nieta, ya mujer, se convierte, de alguna manera, en la prolongación de su abuela; ello a pesar de que Sabinita se compara con su madre cuando asegura: “He abandonado la intención de conservar los rituales religiosos de la abuela, no bendigo el pan antes de comer, en el *Shabat* viajo en auto, respondo el teléfono. ¿Cómo es que conservo la devoción a esa luz? Es una terquedad mía, me ha dicho, es una impureza en el intelecto”.⁴²

En la tercera generación, por lo tanto, se combinan el pragmatismo de la madre y el legado espiritual de la abuela, y con ello se restablece la continuidad.

Por otra parte, en *La bobo* subyace la idea de que, aun cuando la identidad judía es un caleidoscopio de diferentes orígenes, lenguas, rasgos físicos, entre muchas cosas más, hay algo en común que hace que se diluyan las diferencias: la memoria (como en este caso la celebración del *Shabat*) y los lazos/afectos familiares. Por medio de esa memoria no sólo se ha logrado traer a la vida la historia familiar, sino, como hemos visto, se traen también espacios y lugares comunes que dan cohesión al grupo socialmente. La ciudad de México, en este

⁴² BERMAN, 123-124.

caso, es el lugar donde conviven diferentes signos culturales que se contradicen, pero que también se complementan unos a otros:

Por Amsterdam y las calles aledañas habían, ahora hay menos, muchas sinagogas. Las tardes en que las fiestas religiosas se iniciaban, caminar por ese camellón era caminar por la ilusión de una ciudad de abundante judería. Uno se cruzaba con los judíos ultraortodoxos... Judíos en trajes modernos, pero estrictos, la cabeza cubierta con un sombrero de moda o por las *capelaj*, círculos de tela blanca o negra. Judíos en pantalones de mezclilla, jóvenes, de melenas al estilo de la época, también con *capelaj*, y las mujeres en faldas entalladas y por arriba de las rodillas, ambos a menudo con la camisa azul, que era el uniforme de las organizaciones sionistas de izquierda.⁴³

De tal manera que, en esta novela, la identidad judía se fundamenta precisamente en la heterogeneidad dentro de una misma colectividad que, comparte espacios de vida y espacios geográficos. Cada miembro de esa comunidad tiene su propia ideología pero, a pesar de ello, persisten las ideas de pertenencia al lugar y al grupo, de continuidad y de la memoria que los une. La ciudad de México presenta las huellas de esa comunidad que se fractura y de esa unión o cicatrización colectiva reflejada en sus calles y en sus habitantes.

En *La bobé*, esa idea de unidad, solidaridad y diferenciación que, como integrantes de un grupo social heterogéneo y marginal, identifica al grupo judío, se reconcentra en la familia de la abuela, ya que en la novela se puede percibir que la representación de la historia familiar, manifestada en la recuperación hecha por Sabina, contiene parte de los aspectos culturales legados por el grupo de la abuela, y parte de los vividos y reseñados por la madre. La vida anterior y presente de Sabina aporta los otros aspectos y elementos culturales que complementan la saga familiar. Al reconstituirse parcialmente las vidas de estas tres mujeres vistas a través del ejercicio mnemotécnico implementado por Sabina/Sabinita, se recorren

⁴³ BERMAN, 71-72.

lugares y tiempos ocupados por los miembros de la familia en el México del siglo XX.

Cuando echa a andar los hilos de la memoria, la nieta da forma otra vez a la diáspora, a la persecución sufrida por su familia y a la manera en la que logran escapar con vida de Polonia. Su memoria, en este caso la memoria familiar, se salva del olvido y de la muerte; ella vuelve a nacer todos los días reconstituida, aliviada y motivada eternamente por la sed de conocimiento de un mundo pasado y escaso que cruza por su camino. De la misma manera, la historia del pueblo judío, ese largo camino recorrido por los sujetos diaspóricos judíos, es (re)creado por Sabinita, convirtiéndose en su propio andar, en su propia historia. La transformación es un hecho consumado y prueba de ello es la mujer que sabe que el pasado quizás tan sólo sea un buen pretexto para caminar.

CAPÍTULO 2

IDENTIDADES MÚLTIPLES: GÉNERO,
ETNICIDAD Y RELIGIÓN EN *NOVIA QUE
TE VEA E HIJO QUE TE NAZCA**
DE ROSA NISSÁN

Me reconozco en una enriquecedora dualidad: la mexicana encarnada en mi lengua cotidiana, en mis hábitos de pensamiento, de risa, en las calaveras de azúcar. Y también en aquella otra que me da la sangre de los que durante 1400 años fueron parte de la fuerza espiritual de España, de ese perfil gestado con rasgos de tres culturas.

MYRIAM MOSCONA

LA ESCRITORA MEXICANA de origen judío-sefardí, Rosa Nissán (1939), presenta en su novela autobiográfica *Novia que te vea* (publicada en 1992 pero terminada desde 1988), y en la secuela de ésta, *Hijo que te nazca* (1996), la problemática de la identidad híbrida; una identidad muy compleja que se encuentra constantemente oscilando entre los espacios del multiculturalismo. Como hija de sujetos diaspóricos nacida en México, ella misma es un claro ejemplo de este concepto postmoderno de identidad. Al comentar sobre su propia experiencia, Nissán ha observado que su vida como mujer mexicana-judío-sefardita no ha sido nada fácil: “La gente, cuando sabe que soy judía... va a traer cinco mil setecientos y pico de años de historia, y me lo viene a endilgar a mí, como si yo tuviera que ver con todos estos años de historia de un pueblo... Por eso prefiero que no se me note. Yo soy yo, sin estos cinco mil años de historia”.¹ Como mujer, esta escritora ha tenido que vencer grandes obstáculos impuestos por las dos sociedades patriarcales en las cuales se ha formado: la judía y la

* El título original de esta novela, *Hisbo que te nazca*, cambió a *Hijo que te nazca* en la edición utilizada en este ensayo. Por lo tanto, este último es el que se tomará en cuenta aquí.

¹ Verónica ORTIZ, *Mujeres de palabra*. México: Joaquín Mortiz, 2005, p. 112.

mexicana. Es por ello que cuando se le cuestiona sobre lo que para ella significa el hecho mismo de ser mujer dice: “¿Ser mujer? No es que sea peor ser una mujer judía, que un mujer ‘equis’ o de cualquier lado, pero el destino de casarse joven es muy duro, durísimo”.²

En los textos de Rosa Nissán hay una búsqueda constante de una identidad propia, en donde el lenguaje juega un papel de vital importancia: prueba de ello es la elección de los títulos, en los que utiliza la sintaxis del ladino y no la del español moderno. Es así como, a partir del mismo título, Nissán intenta rescatar e incorporar aquel lenguaje hablado por los judíos que habitaban *Sefarad* (España) y que fueron expulsados de ahí en 1492. Además, el uso de esa hibridez léxica, en tanto que son varias las “palabras” que permean a través de la narración, le sirve no sólo para enriquecer sus textos y darles un matiz muy especial, sino también para exaltar la cultura propia de los judíos sefarditas quienes, a través de los siglos, han mantenido, aunque con diferentes variaciones, un idioma muy particular que les da cohesión y los une, tal y como lo observa Yael Halevi-Wise:

El uso de la lengua tradicional constituye además una barrera distintiva entre la generación que emigra al Nuevo Mundo y la que nace en él. No obstante, aunque la narradora, nacida en México, raramente emplea el judeo-español en su propia vida diaria, logra preservarlo en una obra creativa. Así, las dos primeras novelas de Nissán rinden testimonio de una lengua y una cultura casi extintas, y a la vez, como obras mexicanas modernas, constituyen un puente simbólico entre la España de la conquista y el judío expulsado de España, quien 500 años más tarde viene a encontrar un hogar en un México independiente.³

Cabe resaltar, asimismo, que el título de la novela *Novia que te vea*, el cual se deriva “from a traditional Sephardic song in Ladino”,⁴ así

² ORTIZ, 113.

³ Yael HALEVI-WISE, “Puente entre naciones: idioma e identidad sefardí en *Novia que te vea* e *Hisbo que te nazca* de Rosa Nissán”, *Hispania*, vol. 81, núm. 2, mayo 1998, p. 269.

⁴ Darrel B. LOCKHART, “Growing Up Jewish in Mexico: Sabina Berman’s *La bobé* and Rosa Nissán’s *Novia qu te vea*”, en Kristine IBSEN, ed., *The Other Mirror. Women’s Narrative in Mexico 1980-1995*. Wotport, Connecticut: Greenwood Press, 1997, p. 164.

como también el de *Hijo que te nazca*, exponen claramente la situación subordinada de la mujer, en tanto que los roles tradicionales como el matrimonio y la maternidad se presentan como destino previamente prefijado para ella. El matrimonio, definido por Victoria Sau como: “Institución político-jurídica masculina que sirve de correa de transmisión para la distribución de mujeres entre los hombres y que asegura a éstos su paternidad-propiedad sobre los hijos de las mujeres obtenidas por ese precedimiento”,⁵ es legitimado y perpetrado por generaciones, tal y como se muestra en estas historias.

Por otro lado, a través de la narración en primera persona, se percibe esa búsqueda constante por encontrar nuevas posibilidades de reconocimiento donde diferentes sistemas de significación se conjuguen; de ahí que el nombre mismo de la protagonista sea doble: Oshinica y Eugenia. Cabe mencionar que, como observa Halevi-Wise, ella “no huye de la etiqueta que persigue a su nombre étnico, sino que expone su problemática nacional al presentarse oficialmente como Eugenia, pero explicando que le dicen Oshi”.⁶ Sus dos nombres, por consiguiente, son una muestra más de su identidad pluridimensional, puesto que en México ella es reconocida oficialmente con un nombre hispano común, mientras que, en su casa y en su comunidad, el nombre de Oshinica la liga a una genealogía de mujeres y a su herencia judía: “A mí me tocó el nombre de la mamá de mi abuelo, que gracias a Dios traducido al español suena bien: Eugenia. En persa suena feo. Oshinica es turco mezclado con francés; así me dicen, aunque en mi acta estoy como Eugenia”.⁷ De tal manera que puede decirse que ella es una subjetividad en los intersticios con una doble identidad manejada a su conveniencia y que juega con el lenguaje, pues el ladino (el cual a su vez ha recibido la influencia de otras lenguas) y el español moderno se mezclan y codifican en su misma persona.

Esta manipulación de identidades que muestra Oshinica es contingente al grupo con el que coexiste en determinado momento. Por ejemplo, cuando se identifica con la comunidad turca a la que

⁵ Victoria SAU, *Diccionario ideológico feminista*, vol. I. Barcelona: Icaria, 2000, p. 190.

⁶ HALEVI-WISE, 271.

⁷ Rosa NISSÁN, *Novia que te vea*. México: Planeta, 1996, p. 46.

pertenece su madre, ella usa el nombre y el lugar de origen de ésta; en cambio, cuando lo hace con la comunidad persa de su padre, aclara: “ni de relajo digo que soy hija de Sarica la de Monterrey, porque no la van a conocer”.⁸ Por lo tanto, como hija de sujetos diaspóricos, Oshinica se ha creado a sí misma al actuar de manera muy particular en ese espacio nacional. Esta subjetividad representa a la primera generación de judíos nacidos en México, la cual se ha asimilado, en gran medida, a la cultura dominante; pero que, al mismo tiempo, ha logrado a través de negociaciones a veces un tanto dolorosas, recuperar y aceptar aspectos de su cultura de origen. Lo que Oshinica escribe en su diario es precisamente ese conflicto de identidad que le produce, también, su condición de otro subordinado por ser mujer. A través de la escritura, ella expone cómo le es negado todo poder de decisión, incluyendo su deseo de estudiar y trabajar, dentro del orden de la familia. En ese mismo orden, su destino ya ha sido prefijado en la meta, primero, del matrimonio, y después de la maternidad.

Es importante resaltar que en la narrativa de Rosa Nissán, permea un feminismo que concuerda con las ideas expuestas por Simone de Beauvoir en su texto de carácter existencialista titulado *El segundo sexo* (1949). Según el análisis hecho por esta escritora y pensadora francesa, en el devenir histórico a la mujer se le ha considerado no como un sujeto sino como objeto, es decir, como el Otro del hombre. La mujer, con quien se asocia lo incidental e inesencial, siempre ha estado supeditada a la existencia del hombre, quien es único y esencial, el Sujeto y el Absoluto; según las propias palabras de Beauvoir:

Al aparecer como lo Otro, la mujer aparece al mismo tiempo como una plenitud de ser por oposición a esta existencia cuya nada experimenta el hombre en sí mismo; al plantearse como objeto a los ojos del sujeto, lo Otro se plantea como en sí y, por consiguiente, como ser. En la mujer se encarna positivamente la carencia que el existente lleva en su corazón, y, tratando de encontrarse a través de ella, es como el hombre espera realizarse.⁹

⁸ NISSÁN, 38.

⁹ Simone DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, trad. de Juan GARCÍA PUENTE. Madrid: Aguilar, 1981, p. 168.

Tradicionalmente al Sujeto masculino se le ha conferido el espacio del afuera, en tanto que a la mujer siempre se le ha otorgado el rol primario de esposa y madre en el entorno doméstico. Por lo tanto, la mujer depende completamente del hombre, a quien ve como su única posibilidad de realización en sus roles primarios de madre y esposa. Es por ello que Beauvoir insta a las mujeres, con su frase célebre “no se nace mujer, se llega a serlo”, a “hacerse” o, lo que es lo mismo, a descubrir una identidad propia que les permita liberarse de las ataduras simbólicas impuestas por el dominio social, político y económico del sistema patriarcal.

Estos postulados de Beauvoir tuvieron resonancias en la elaboración que Octavio Paz hizo sobre la identidad del mexicano en *El laberinto de la soledad* (1950). En dicho texto, el escritor mexicano expone cómo: “el ser está inmerso y se manifiesta en la escisión fundamental entre hombre y mujer, como configuraciones de tipo social y cultural marcadas por una estructura eminentemente patriarcal”.¹⁰ Para él, la identidad del mexicano, la cual se encuentra siempre en continuo proceso, se fundamenta precisamente en las relaciones entre el hombre y la mujer, en donde ésta tiene una posición de desventaja. El poder y el control que ejerce el Sujeto masculino sobre el Otro subordinado que es la mujer, se fundamenta en el temor que tiene de que su vulnerabilidad quede expuesta. De tal manera que, enmascarando sus temores de “abrirse”, el Sujeto masculino se posiciona en un lugar privilegiado desde el cual vislumbra a los seres marginados, como la mujer, en algo enigmático. Paz, por consiguiente, se refiere a ella como un ser carente de voz propia y a quien se le ha juzgado de acuerdo con parámetros culturales que le son ajenos.¹¹

Por otra parte, la escritora mexicana nacida en Chiapas, Rosario Castellanos, en *Declaración de fe* (singular obra que ha mantenido una vigencia relevante en este tema), coincide también con los planteamientos de Beauvoir y, aplicándolos a una sociedad multicultural como lo es la de México, afirma que el hombre ocupa un lugar de privilegio

¹⁰ Lucía GUERRA, *La mujer fragmentada: Historias de un signo*. La Habana, Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1994, p. 96.

¹¹ GUERRA, 101.

debido a que la mujer así lo permite, pues es sólo a través de él que ésta se convierte en madre, “y la mujer mexicana es esencialmente eso”.¹² Las mujeres, en consecuencia, tienen valor únicamente como procreadoras en tanto que se les considera: “meros objetos, aparatos (máquinas insustituibles) de reproducción o criaturas subordinadas a sus funciones y no personas en el completo uso de sus facultades, de sus potencialidades y de sus derechos”.¹³

Para Castellanos, además, la abnegación de la mujer llega a los extremos porque, sin importarle su propia dignidad como ser humano, tiene un gusto por la autoinmolación. Afirma que “Las mujeres en México... funcionan bajo otro signo de valor: el del sacrificio, la abnegación, máscaras bajo las cuales se esconde una realidad evidente: el placer que encuentra en ser humillada, escarnecida y ocupar en todas las ocasiones posibles el sitio de la víctima”.¹⁴ La única alternativa que tienen las mujeres de transformar su posición marginal y ese sentimiento de inferioridad frente a los hombres, es la educación. El adueñarse del lenguaje, el cual es “un instrumento de dominio, el látigo que impone el poder para silenciar al oprimido”,¹⁵ les permitirá no solamente a ellas, sino también a otros seres marginales como los indígenas, la oportunidad de expresarse y liberarse del yugo masculino.

Es interesante que Rosario Castellanos se refiera, asimismo, a la posición de la mujer en la sociedad judía. Según su análisis, la situación denigrada de ésta, en particular, se genera a partir de los preceptos teológicos promulgados en la *Biblia*, específicamente en el Génesis y en Levítico, en donde se le responsabiliza por la perdición del hombre y se le considera, además, impura incluso para tocar las cosas santas. De acuerdo con dichos preceptos religiosos, el único valor que tiene la mujer es su capacidad reproductora, sobre todo si engendra a un varón, ya que éste será el encargado de perpetuar el dominio masculino: “La existencia femenina era un accidente cuya justificación

¹² Rosario CASTELLANOS, *Declaración de fe*. México: Alfaguara, 1997, p. 112.

¹³ Rosario CASTELLANOS, *El uso de la palabra*. México: Excélsior Editorial, 1974, p. 47.

¹⁴ CASTELLANOS, *Declaración...*, 114.

¹⁵ GUERRA, 148.

era posible sólo al tomar en cuenta su papel de colaboradora en la generación. El patriarcado judío concedía una importancia desmesurada a este hecho al través del cual perduraba la raza, el nombre, la memoria y las propiedades del hombre”.¹⁶ Dicha aseveración hecha por Castellanos con respecto a la mujer judía y a su posición secundaria frente al Sujeto masculino, es analizada también por Guadalupe Cortina, quien al citar a Judith Plaskow, asegura:

La vida de un hombre siempre toma precedencia sobre la de ella, solamente el marido puede expedir carta de divorcio, todo lo que ella posea al momento del matrimonio pasa a ser automáticamente del marido, a menos que se hagan provisiones al respecto. Sin embargo, vale decir que es una de las pocas culturas en las que también el marido, por ley, tiene obligaciones hacia ella, pero son obligaciones que nacen de una percepción de la mujer como ser necesitado de protección, ya que no es autosuficiente por sí misma.¹⁷

Según el discurso patriarcal judío, a la mujer se le da una valoración muy especial porque ella es la única que puede perpetuar la subsistencia del pueblo: sólo si la madre es judía su descendiente puede serlo, ella es la responsable de educar a los hijos y, además, es quien enciende las velas de la celebración religiosa conocida como el *Shabat*. Sin embargo, tal y como lo señala la escritora judío-sefardí-argentina, Liliana Mizrahi, el ser mujer no se considera precisamente una bendición en tanto que ésta es percibida como un ser inferior y dependiente. De ahí el conflicto interior de esta escritora por aceptar su origen judío, pero no la inferioridad que la tradición le marca por ser mujer:

Mi necesidad de ser una mujer transgresora se realimenta todos los días, cada mañana, cuando los varones rezan... “Gracias Dios mío, por no haberme hecho mujer”. A esa hora, me convierto en Lilith, en Eva, en Débora o en Judith... Los varones repiten esta oración desde la presunción

¹⁶ CASTELLANOS, *Declaración...*, 48.

¹⁷ Guadalupe CORTINA, *Invenções multitudinarias: escritoras judíomexicanas contemporáneas*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2000, p. 39.

de que han sido liberados de una situación precaria... Sé también de mis propios prejuicios y estereotipos contra los que lucho por constituirme dentro de un judaísmo más libre. La sefaradí, la ancestral que me habita es también una parte de mi judaísmo que me obliga a perpetuarme en un modelo estático. Lucho para poder salvarme como judía de la judía que me atormenta. Aquella que cree que para ser hay que repetir. La judía cristalizada. La que dice: soy el eco de un eco de un eco.¹⁸

Ese mismo conflicto interior de Mizrahi es compartido por muchas mujeres escritoras de origen judío, entre quienes se encuentra la propia Nissán, mismas que se resisten a seguir perpetuando esta posición subordinada. Ellas están conscientes de que es posible realizar reformas en la manera de practicar la religión judía, tal y como se ha hecho en los Estados Unidos, en donde esa práctica se ha ido modificando paulatinamente, favoreciendo a la mujer hasta tal punto que en algunas sinagogas es una rabina la que dirige las ceremonias religiosas. En el caso particular de México, sin embargo, aún no se ha roto del todo con los prejuicios y estereotipos que la marginan.

Los judíos ortodoxos, por ejemplo, siguen manteniendo los preceptos religiosos y culturales que anulan todo intento de ésta por ser reconocida como sujeto. Para ellos, la mujer continúa teniendo valor únicamente como procreadora; inclusive, si es incapaz de tener hijos en el matrimonio, su esposo tiene todo el derecho de separarse de ella. Rosa Nissán presenta esta problemática en sus textos y se postula enérgicamente en contra de esta posición marginal, cuando es cuestionada al respecto:

Yo con los judíos más ortodoxos tengo muchos problemas. Tengo problemas porque ellos no nos respetan a las mujeres; yo tampoco a ellos. Y tengo familia. Mi tía Chelita está casada con los más religiosos, con los súper-ultra ortodoxos de México. Quiero mucho a mi tía, pero me saca de quicio la interpretación que le hacen a la religión. No la religión, sino la interpretación que ellos hacen. Me da coraje que los religiosos no me

¹⁸ Liliana MIZRAHI, *Las mujeres y la culpa*. Buenos Aires: Grupo Editorial Latinoamericano, 1990, p. 20.

den la mano, que no nos dejen a las mujeres cargar los libros sagrados, que nos digan impuras, que en la sinagoga nos sienten en el segundo piso sin participar en el rezo, que nos pongan atrás de una cortina.¹⁹

Precisamente la exclusión a la que alude Rosa Nissán se extiende hacia los demás aspectos de la convivencia social, ya que no es solamente en el religioso e intrafamiliar en donde se efectúa tal rechazo. A pesar de que en la sociedad mexicana actual se han dado varios cambios favorables para la mujer en muchos sentidos, gracias a los movimientos feministas que han tenido un impacto significativo, ella aún es considerada como el otro subordinado. Es muy difícil, todavía, que la mujer ocupe puestos de dirección, administración o que lidere acciones conjuntamente con los hombres. Esta problemática se hace evidente en las novelas de Nissán, donde se expone cómo, tanto en la sociedad mexicana como en la judía, existen diferentes modalidades del patriarcado. En ambas sociedades, sin embargo, coincide el dominio de los hombres; como sujetos depositarios del poder, son ellos los que tienen fácil acceso a la educación y, por consiguiente, son los responsables de ganarse el sustento de la familia. En cambio las mujeres, de acuerdo con los códigos culturales de la sociedad patriarcal, tienen como única meta el matrimonio y la maternidad.

Los planteamientos teóricos hasta ahora señalados concuerdan con las ideas expuestas en los textos de Nissán. Aquí hay un proceso de formación del sujeto de enunciación femenino con una resolución muy particular. En el caso de Oshinica, su desarrollo conlleva a la formación de una subjetividad emancipada, misma que se ubica siempre en los intersticios. Su transformación de niña a mujer toma lugar en la ciudad de México durante los años cuarenta y cincuenta. Aún siendo niña, esta subjetividad trasgrede las normas impuestas por el poder patriarcal al rechazar el rol tradicional representado por su abuela, tía y madre, de esposas abnegadas y sumisas; es por eso que ella se pregunta:

¹⁹ Emily HIND, *Entrevistas con quince autoras mexicanas*. Madrid: Iberoamericana, 2003, p. 134.

¿Querer parecerme a mi mamá, a mi abuelita, a mi tía? No, mejor a mi abuelo, a mi papá, o hasta a mi hermano. ¡Qué aburridas son las mujeres y además tontas!; bueno, mi mamá no es tonta, pero no es nada divertida; mi abuelita no puede ir sola ni siquiera a Sears, que está a dos cuadras. Pero a escondidas se van con Uba. Las mujeres siempre en casa, no se les ocurre ni irse a remar. Mi papá es bien simpático; los esposos salen y ellas a cuidar a sus hijos o a sus hermanos, como me toca a mí. Lo bueno es que no me aburro porque me bajo a jugar frontón o béisbol a la calle y les gano a los hombres.²⁰

La certeza con la que Oshinica declara su distanciamiento y rebeldía ante las imposiciones masculinas, contrasta con las descripciones que hace de las mujeres de su familia. Estas mujeres están dedicadas a atender a los hijos y esposos; de esta manera, son ellas mismas las que se encargan de perpetuar el orden patriarcal que les niega toda autonomía y que las ubica en una situación hermética con respecto a su propia existencia. Su única válvula de escape son, primero, las radionovelas y, tras la aparición de la televisión, las telenovelas mexicanas, además de las reuniones organizadas por ellas mismas para jugar cartas. La madre de Oshinica, por ejemplo, deja a escondidas a sus hijos en cualquier cine cercano, para poder entretenerse con sus amigas: “nos lleva mi mamá todos los sábados al cine Gloria o al Morelia, porque es el día que juega canasta, y sólo dejándonos en el cine se puede ir tranquila”.²¹ Las mujeres, por lo tanto, están recluidas en la casa, la cual, como explica Lucía Guerra, está ligada a lo femenino:

En el repertorio simbólico creado por una imaginación de carácter androcéntrico, la casa se asocia generalmente con lo femenino. En su calidad de espacio cerrado que provee alimento y protección, es una extensión del espacio uterino, de las raíces y orígenes de un sujeto masculino cuya praxis se encuentra en un Afuera que es sinónimo de trabajo, tanto en su connotación de labor productiva como de ardua hazaña.²²

²⁰ NISSÁN, 26.

²¹ NISSÁN, 42.

²² Lucía GUERRA, “Las topografías de la casa como matriz transgresiva en la narrativa de la mujer latinoamericana”, *En otras palabras*, julio-diciembre, 1999, p. 66.

Asimismo, el Afuera prefigura la libertad, el conocimiento y el poder, ya que son los hombres los que reciben la educación, misma que les permite adquirir los recursos materiales para la manutención de sus familias. Por su parte, Oshinica se resiste a continuar con esa imposición patriarcal con respecto a la mujer, y es por ello que se identifica, desde su posición marginal, con lo masculino.

Sin embargo, es importante resaltar que en los textos de Rosa Nissán la casa adquiere una resemantización, puesto que ésta se presenta como el lugar donde la experiencia femenina produce una sub-cultura o contra-cultura que trasgrede los discursos elaborados por la hegemonía androcéntrica. Es decir, que dentro del espacio cerrado de la casa, la mujer produce una cultura propia a partir de la cual se cuestiona el saber instituido por el falogocentrismo. Como observa Lucía Guerra al pronunciarse sobre las novelas de las escritoras latinoamericanas en general, la casa es un eje ficcional con múltiples oscilaciones que muestran un importe ideológico en referencia a la condición de la mujer:

En la novela de la mujer latinoamericana, la casa resulta ser un eje que oscila constantemente en resemantizaciones filtradas por una ideología específica. En este sentido, no es errado afirmar que constituye un verdadero ideologema, entendido como una unidad conceptual que influye en la modelización ficcional del género novela. La estaticidad de la casa, como espacio tradicionalmente asignado a la mujer, prolifera en significados diversos y se convierte en una matriz contestataria que hace de las oscilaciones el signo plural de un adentro silenciado y subalterno.²³

En *Novia que te vea*, por ejemplo, tanto la casa de los padres de Oshinica como la de sus abuelos, son el espacio donde las mujeres, en su condición de emigrantes judías, son el otro del otro, tanto en la nación mexicana como en la nación desde la cual emigraron. Ellas, a pesar de vivir en México, no se han asimilado a la cultura dominante, y prueba de ello es que continúan hablando el ladino, el persa o el

²³ GUERRA, "Las topografías...", 78.

lenguaje respectivo de su país de origen, y prefieren cocinar la comida tradicional propia de su cultura; es la misma Oshinica quien comenta la opinión de su madre sobre la comida mexicana: “Mi mamá compró masa y cenamos sopes; mil años que no hacía; siempre las comidas turcas que nadie quiere. Ella dice que no hace sopes porque eso no es comida; que sólo es la que su mamá le enseñó a hacer en Turquía”.²⁴ Por consiguiente, la nación mexicana como un orden/comunidad con sus símbolos es inexistente en la casa, mientras ritos y comidas sustentan a esa otra comunidad de la diáspora.

Por su parte, Oshinica, ya a la edad de once años, analiza el futuro que le espera como mujer: “Ya este año termino sexto. Casi a todas las niñas las sacan de la escuela para que se queden en casa con su mamá; toman clases de corte, de cocina, repostería, y no sé cómo le hacen, pero de pronto se ponen muy bonitas y se casan. A los niños los dejan estudiar más”.²⁵ Sin embargo, y a pesar de que ella es una subjetividad femenina limitada al entorno del hogar y la escuela, no deja de cuestionar ese orden patriarcal que la margina. Clara muestra de esto es su proceder en la boda religiosa de su tía Chelita, en la que, desobedeciendo la tradición ortodoxa que impide que las mujeres se sienten al lado de los hombres en la sinagoga, se sienta junto a su padre: “Me hice la loca y bajé un rato y me acomodé entre las piernas de mi papá; el cuidador me veía furioso, pero como todavía estoy chica no me podía decir que me subiera”.²⁶

La adolescencia de Oshinica transcurre entre la Universidad Femenina donde estudia (y posteriormente termina) la carrera de periodismo, la convivencia con sus nuevas amigas *goys* (no-judías), sus visitas al Deportivo Israelita, sus travesías por las diferentes rutas de camiones con rumbo al negocio de su padre en La Lagunilla, sus ausencias de la universidad por irse con su amiga al Manicomio de la Ciudad de México, su trabajo en el laboratorio médico, y sus encuentros a escondidas con su enamorado Andrés. Es precisamente éste quien va a ejercer una gran influencia en la formación de Oshinica, puesto

²⁴ NISSÁN, 57.

²⁵ NISSÁN, 30

²⁶ NISSÁN, 36.

que la inicia en la lectura de textos de crítica social como *La vida inútil de Pito Pérez* y *Humanidad, pronto cobraré lo que me debes*. Andrés le habla no sólo de las injusticias sociales y de la utopía de Israel, sino que también la ayuda a conscientizarse con respecto a su condición subalterna como mujer. Esto se percibe claramente cuando Oshinica comenta: “Ahí estábamos en la escalera... platicando de lo de Pito Pérez, de Israel, de sionismo, de la maravilla que es que Eretz Israel exista, del kibutz, de la vida tan artificial de nuestra comunidad, de que las mujeres se la pasan de las barajas al salón y de compras, y que para eso necesita casarse con un rico. Y los hombres igual”.²⁷

De esta manera, ella acumula experiencias de aprendizaje que le hacen rebelarse en contra de varias de las imposiciones del orden patriarcal judío. Por ejemplo, decide con quién casarse, no permite que su futura suegra intervenga en los preparativos de su boda, rechaza las tradiciones judío-árabes con respecto a los rituales que la novia debe seguir antes de la ceremonia religiosa (como el bañarse con su suegra para estar pura) y, sobre todo, se niega a que su papá le entregue dote alguna a su futuro yerno. La novela *Novia que te vea* termina precisamente con la boda de Oshinica con Lalo, quien acepta la voluntad de ella de no otorgarle ninguna dote y le promete que le va a permitir continuar su educación.

Con respecto a la dote es importante señalar que esta transacción se realiza únicamente entre los sujetos masculinos y está ligada a la institución político-jurídica que es el matrimonio. Aunque si bien es cierto que la dote otorgada por el contrayente al padre de la desposada puede señalarse como una de las costumbres más antiguas, también lo es que este acto no difiere mucho del de la entrega de una dote al novio por parte del padre de la novia. De hecho, esta práctica, en general,

[S]iempre tiene por objeto la sublimación de la compra de la mujer por parte del que va a ser su marido (derecho germánico), o bien que por circunstancias... de mayoría demográfica de mujeres, o de desvalorización de las funciones llevadas a cabo por las mismas, sea su familia o terceros

²⁷ NISSÁN, 104.

—incluido el Estado— quien pague para que se la lleven (derecho romano). Las ventajas puntuales de la dote tales como la evitación del repudio o ser un seguro en la viudez, no deben enmascarar el hecho subyacente de que la mujer sea un objeto de cambio, hasta el punto... de que ella, al pasar a la familia del marido, perdía los derechos de herencia de su familia de origen, como si nunca hubiese nacido ni existido en su seno, Así pues se puede definir la dote como un signo externo de la condición inferior y de oprimida de la mujer.²⁸

Es decir, que son los hombres pertenecientes a las familias de los futuros contrayentes los que fijan el precio y deciden bajo qué términos se puede llevar a cabo el matrimonio, en caso de que éste se autorice. De ahí que pueda afirmarse que la mujer es sólo un bien material, sea por su labor productiva o reproductiva. La dote, por consiguiente, es principalmente una transacción económica en tanto que,

is the property that a bride's family provides the bride or couple (usually under the control of her husband) at the time of marriage. This might be immovable property (land and buildings), movable property (such as animals, bedding, cooking utensils, jewelry), cash, or a combination of these. Dowry is mentioned in the Bible in the context of the pre-Israelite period as well as the early Israelite monarchy.²⁹

Además, representa el honor de la familia, pues públicamente se exhibe el monto a que ésta asciende, como una manera de demostrar su riqueza; es decir, que a mayor riqueza exhibida en público, mayor es el prestigio y el honor de los individuos. En el caso de que el contrayente tenga más recursos económicos que la familia de la novia, es esta última la que va a adquirir más prestigio y honor con el solo hecho de entregarle una buena dote al novio.³⁰

Por otro lado, en el estudio que Mark Glazer realizara sobre la dote en las comunidades sefarditas en Estambul, se hace énfasis en que se

²⁸ SAU, 106-107

²⁹ K.C. HANSON y Oakman E. DOUGLAS, *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortres Press, 1998, p. 38.

³⁰ HANSON, 39.

trata, sobre todo, de un intercambio realizado en una sola dirección, de manera que hay una parte que recibe (el futuro esposo al que se le entrega mujer y bienes materiales), mientras que la otra (en este caso el padre de la novia) es la encargada de dar. Lo interesante del caso, de acuerdo con Glazer, es que la dote es una tradición repetida de generación en generación por motivos socioeconómicos, ya que así como el padre le entrega una dote a su nuevo yerno, de la misma manera él recibió una al casarse con su esposa.³¹ El propósito de esta transacción económica, según este estudio, es que el padre de la novia busca otorgarle a su hija la posibilidad no sólo de continuar con su mismo estándar de vida, sino de mejorarlo si es posible.³² De ahí la importancia de que el hombre deba ser de “buena familia”, en el sentido de que su nivel socioeconómico cobra menor importancia, sólo si ha recibido una educación y puede demostrar que es capaz de administrar e incrementar el dinero que va a recibir por parte de su suegro.

En estos dos textos de Rosa Nissán, la dote cobra especial significado para el desarrollo de la protagonista. Desde niña, Oshinica escuchó a su abuelo referirse a lo mucho que tendría que trabajar su único hijo para poder pagar la dote de las tres hijas que tuvo, incluyéndola a ella.³³ Otro evento que le afectó fue ver sufrir a su tía Chelita porque el padre de ésta no pudo o no quiso pagar la dote que le pedía su primer novio para casarse con ella; por eso Oshinica exclama: “¡Es feo ser mujer!”³⁴ y, plenamente convencida de que ella tiene valor por sí misma, se niega a continuar con esa tradición cuando decide casarse. Sin embargo, dicha trasgresión al orden patriarcal por parte de la protagonista, quien considera a la dote como una “humillante costumbre”,³⁵ es causa de constantes reproches por parte de su suegra y de su esposo. Este último, al divorciarse de Oshinica, se considera el único dueño de los bienes materiales que acumuló

³¹ Mark GLAZER, “The Dowry as Capital Accumulation among the Sephardic Jews of Istanbul, Turkey”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 10, 1979, p. 373.

³² GLAZER, 376.

³³ NISSÁN, 24.

³⁴ NISSÁN, 26.

³⁵ Rosa NISSÁN, *Hijo que te nazca*. México: Planeta, 2004, p. 51.

durante su matrimonio porque nunca recibió dote alguna y, por lo mismo, considera que no tiene por qué pagarle nada a ella.

En *Hijo que te nazça*, Oshinica descubre, a los diecisiete años, lo que es estar casada durante los años sesenta y setenta en la ciudad de México. Al unirse en matrimonio con Lalo, ella queda recluida en el entorno cerrado de la casa donde se afana por complacer a su esposo manteniéndola de manera impecable. En esa praxis del trabajo invisible de la casa, la protagonista cuenta con la ayuda de una empleada doméstica, pero es ella la que desempeña el rol de “reina del hogar”, el cual comienza a ser comercializado en los años cincuenta tanto por las revistas llamadas femeninas como por la televisión. El propósito principal de ambos medios era el de vender una gran variedad de aparatos electrodomésticos como lavadoras, secadoras, refrigeradores, enceradoras, abridores de latas, ollas de presión y licuadoras, los cuales fueron producidos en grandes cantidades precisamente en esa época. Al mismo tiempo, a través de la televisión se divulgaba la imagen de una dueña de casa con el cabello corto y ondulado quien, vestida con un delantal muy coqueto, sonreía en todo momento mientras se ocupaba de los quehaceres domésticos.

Sin embargo, es importante resaltar que, al igual que en *Novia que te vea*, en este texto hay una resemantización de la casa, pues ésta sirve como espacio mediador para que las mujeres compartan un saber marginal aunque, en este caso, la asimilación a la cultura dominante es mucho mayor debido a que estas mujeres pertenecen a la primera generación nacida en México. Oshinica, ya como mujer casada, convive con un grupo de amigas quienes, como ella, comienzan a descubrir una nueva manera de ser dentro del matrimonio. Su origen judeomexicano es el punto de apoyo de su amistad, como también lo son los aspectos culturales que han adoptado de su país natal; así, su convivencia diaria transcurre en un edificio donde las cocinas de sus apartamentos están conectadas por un cubo de luz. A este respecto, Oshinica señala:

Sé si Marica hace agua de limón o de jamaica, si tiene visitas, si vino o no el marido a comer, a qué hora se levanta, si desayuna en bata elegante

o *desjashalada*. Volvió a invitar a Susan para el viernes. ¡Qué suave!, aquí tengo amigas. Somos ocho departamentos de paisanos jóvenes, las únicas que llegamos con bebé somos Dorí y yo. Unas sefarditas, unas *idishicas* y otras mita arabicas, mita sefarditas, pero ya no hay tanta diferencia pues nacimos en México, las diferencias fuertes están en nuestros padres que hablan distintos idiomas y se educaron en países tan distintos.³⁶

Durante las comidas y bebidas que preparan y que muchas veces disfrutan juntas, su comunicación mayormente es en un español moderno mezclado con expresiones muy mexicanas y con algunas palabras del ladino. De igual manera comparten los pormenores de sus experiencias en común (embarazos, maternidad, etc.), que son muestra de ese saber no “oficial” o sub-cultura que se trasmite en esta comunidad de mujeres. Es por ello que puede decirse que la casa, en estos dos textos de Nissán, adquiere un significado diferente al de la visión masculina, dado que ésta prefigura otro tiempo y otro espacio aislados del tiempo de la nación mexicana. Es evidente que en México, como en cualquier otro país, no todas las familias, base de las sociedades humanas, son iguales ni comparten los mismos fundamentos y directrices que rigen el acontecer nacional.

No obstante, y pese a la aparente felicidad vivida durante los primeros años de matrimonio, Oshinica termina por retomar el camino hacia el aprendizaje, hacia esa búsqueda de una identidad propia. Es así como decide cambiar los juegos de canasta por el estudio al inscribirse en el Instituto de Cultura Superior, mientras que el mantener en orden todo lo que se refiere a su casa deja de tener prioridad en su vida, pues concentra su atención en la adquisición de una educación con la cual pueda lograr la independencia económica que necesita. La lectura de libros de autores tan variados como León Felipe, Virginia Woolf, Simone de Beauvoir, Samuel Beckett, Saint-Exupéry, Ibsen, Nietzsche y Julio Cortázar, le abre un campo nuevo de conocimiento con el cual comienza a cuestionar, ahora con bases más sólidas, las

³⁶ NISSÁN, *Hijo que...*, 54.

estructuras de poder. Más que nunca, ella está consciente de que no basta adquirir una educación para crecer intelectualmente, sino que también es necesario poner en práctica el conocimiento adquirido. Por esa razón, al participar nuevamente en una boda donde ni siquiera puede sentarse junto a su esposo, ella dice que, “Así es. Llevamos años conformándonos con el ‘así es’. También podría ser: ‘Así era, Así fue’ ”.³⁷ Es decir, que los cambios necesarios para que la mujer deje de ser el otro subordinado son posibles siempre y cuando haya una verdadera voluntad de hacerlo por parte de ésta. La actitud crítica que se forma en su ser será determinante en todas y cada una de sus relaciones con la familia y la sociedad.

Como se anuncia desde el mismo título de la segunda novela de Nissán, *Hijo que te nazca*, la maternidad cobra gran relevancia en esta historia. En el devenir histórico, la representación que sobre ella se ha hecho, ha estado basada principalmente en el culto a la Virgen María, lo anterior de acuerdo con el análisis de Julia Kristeva, quien asegura que, “Christianity is doubtless the most refined symbolic construct in which femininity, to the extent that it transpires through it—and it does so incessantly—is focussed on Maternity”.³⁸ El discurso generado hasta ahora en torno a este tema no sirve para expresar ni comprender toda la complejidad del proceso físico y psicológico por el que atraviesa cada mujer en su afán por ser madre, señala Kristeva. Esto es precisamente lo que se expone en la novela de Nissán, ya que en su rol de madre la protagonista muestra una reconfiguración de dichos discursos religiosos generados en torno a la maternidad. Por ejemplo, al nacer su primera hija, Oshinica menciona cómo fue visitada por un sacerdote católico quien:

Pasa de cuarto en cuarto no sé ni a qué. Tardé en encontrar la oportunidad para hacerle saber que no soy católica; pidió disculpas, no se fijó en el apellido, me sentí incómoda con él. Afortunadamente se fue

³⁷ NISSÁN, *Hijo que...*, 99.

³⁸ Julia KRISTEVA, “Stabat Mater”, en Toril MOI, ed., *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 161.

pronto. Dice que en las noches entra a saludar a las mamacitas y a desearles que duerman bien. Pobrecito, pero prefiero que no venga. No sé de qué hablar con él.³⁹

Como se aprecia en este pasaje, la protagonista no se identifica con lo que el sacerdote representa y es por ello que no duda en aclarar su origen judío.

Por otro lado, ella también se refiere a experiencias muy particulares en su rol de madre que no forman parte de ese discurso patriarcal sobre la maternidad. Por ejemplo, expresa la frustración que siente cuando ve transformarse a su cuerpo durante el embarazo, y manifiesta su desacuerdo con respecto a lo que se ha dicho sobre el mismo: “Me apena decir que para mí es horrible estar embarazada. No debería de decir eso. Todos dicen que las embarazadas se ven muy bonitas, que están plenas y quién sabe qué más. ¡Qué horror ser anormal!”⁴⁰ Llegado el parto, habla también del dolor físico que sufrió durante y después de este proceso, y de la atención constante que sus hijos requerían. Con el paso de los años, Oshinica comprende que su responsabilidad como madre no es razón suficiente para dejar trancos sus deseos de autonomía y realización propia. Por esta razón, decide divorciarse y dejar en libertad también a sus hijos para que, a diferencia de ella, tengan la oportunidad de forjar su propio destino.

El medio que Oshinica escoge para expresar sus conflictos internos de identidad es precisamente la escritura. Su diario, convertido después en novela, muestra esa transformación que le permite (re)conocerse, aceptarse y valorarse como (re)creadora de su propio yo. Es por ello que se niega, por muchos años, a compartir su historia y sus experiencias como mujer, primero, con su madre, y después con su esposo. Los talleres de escritura creativa a los que asiste, le ayudan a expresarse y a mostrarse abiertamente ya sin temor de ser castigada o criticada.

³⁹ NISSÁN, *Hijo que...*, 44.

⁴⁰ NISSÁN, *Hijo que...*, 38.

Heterogeneidad y tensiones culturales

Como una mujer consciente, independiente y liberada, Oshinica nos presenta en su narración sus vivencias dentro del espacio citadino en un México heterogéneo y multicultural. Tanto en *Novia que te vea* como en *Hijo que te nazca*, dicho país aparece como un espacio dinámico y cambiante en el que hay convivencia entre sus pobladores, pero también confrontaciones y tensiones entre las diferentes culturas que lo habitan, tal y como lo revela la misma Oshinica en el recuento de manera fragmentaria que hace de su vida. Los roces entre el grupo hegemónico católico y los grupos judíos establecidos en México, por ejemplo, se hacen patentes en su narración. Ella menciona cómo, siendo una niña de aproximadamente siete años, es constantemente vituperada por sus compañeras, quienes, a manera de insulto, hacen referencia violenta a su origen étnico: “Ayer en el recreo estaba haciendo montoncitos de arena, y al moverme para agrandar el castillo, le pisé el suyo a una niña. Se enojó tanto que me echó tierra en los ojos y me gritó: ‘judía!’”⁴¹

Por otro lado, debido a que la protagonista vive con su familia en la calzada de Guadalupe, muy cerca de la Basílica, es testigo de múltiples peregrinaciones que la motivan a profesar la fe católica, aunque sea de manera oculta. Sin embargo, los comentarios xenofóbicos que hacen las amigas de la sirvienta de su familia, a quien le aconsejan: “Te dije, Mica, que no trabajas ahí; el dinero que pagan los judíos no rinde, se va lo mismito que el agua”,⁴² le crean vacíos y dudas. Es por esta violencia verbal y física que Oshinica sufre y comienza a experimentar una crisis identitaria que sólo disminuye un poco cuando entra a estudiar en un colegio judío y, sobre todo, cuando se muda con su familia a una colonia con menos fervor religioso: la colonia Roma, al lado de varias familias amigas de sus padres y pertenecientes a la comunidad sefardita.

Las tensiones entre los diferentes grupos culturales, sin embargo, no sólo se presentan en el nivel de grupo hegemónico (católicos) y grupo minoritario (judíos), sino también dentro de este último. Es así

⁴¹ NISSÁN, *Novia que...*, 10

⁴² NISSÁN, *Novia que...*, 13.

como en ambas novelas de Nissán se exponen diversas formas de ser judío, ya que hay una amplia gama de variantes étnicas y culturales, las cuales más que complementarse y enriquecerse mutuamente, subsisten y se yuxtaponen en un mismo espacio común, como observa Jacobo Sefamí al referirse a *Novia que te vea*:

Aunque desde el inicio de la novela la tensión se centra en establecer un modo distinto de percibir la mexicanidad a través de la inclusión de la variante judía, hay también alusiones claras a las diferencias entre los distintos grupos de inmigrantes judíos. Sobre todo se subraya la distinción entre sefardíes y judíos árabes (en México predominan los de Siria, separados a su vez por antagonismo de origen en dos comunidades: los *shami* de Damasco y los *jalebí* de Alepo).⁴³

Esas sub-divisiones entre la variedad de comunidades judías se presentan, sobre todo, a partir del entorno familiar, en donde el lugar de origen, los hábitos alimenticios y las costumbres religiosas son motivos de aceptación o de rechazo constante. Por ejemplo, la madre de Oshinica, nacida en Turquía y perteneciente a una familia de clase media, considera inferiores a los judíos árabes (incluyendo a su propio esposo, quien nació en Palestina), por lo que se expresa de ellos de la siguiente manera: “Son atrasados y pesgados, *ash cursum*, a tu tía nunca la desharon salir sola, traían maestro a la casa... Estos de Persia, son el mismo *shishbit*... Yo en Estambul iba a las mejores escuelas, nos daban las clases en francés. La familia de mi mamá sí es de categoría”.⁴⁴ Asimismo, continuamente hace comentarios discriminatorios en contra de esa comunidad e, inclusive, llega al extremo de operarle la nariz a Zelda, su hija menor, con el objeto de quitarle todo rasgo árabe.⁴⁵

El rechazo de la madre es también correspondido por el abuelo paterno de Oshinica, quien ve las costumbres y la educación de su

⁴³ Jacobo SEFAMÍ, “Memoria e identidad en la literatura sefardí y mizrahi en Latinoamérica”, *Sefarad*, año 62, 2002, p. 158.

⁴⁴ NISSÁN, *Novia que...*, 27.

⁴⁵ NISSÁN, *Novia que...*, 135.

nuera como una amenaza y un mal ejemplo, debido a ello, ejerce un control férreo sobre ésta a través de su propio hijo, Shamuel. Por su parte, la misma Oshinica, la que a su vez se siente más identificada con la etnicidad y cultura de su madre, se refiere con desdén a los judíos orientales cuando comenta: “Me gusta que no se me note lo judía: a los orientales se les nota a primera vista, por la nariz ganchuda y sus rasgos toscos. ¿Por qué nadie querrá a los judíos?”⁴⁶ Oshinica, por consiguiente, reproduce el mismo discurso discriminatorio de su madre cuando afirma que las mujeres sefarditas son más dignas de casarse que las ashquenazis, porque no son unas “locas” que “se creen mucho”,⁴⁷ como estas últimas.

Otra razón para que se produzcan las críticas y los menosprecios entre los miembros de las comunidades judías, son las diferencias en la manera de practicar la religión. Así, dentro de la misma familia paterna se presentan divisiones; por ejemplo, el tío Isaac es un judío ortodoxo árabe, pero nacido en una región diferente a la de los abuelos de la protagonista-narradora, y es por ello que se considera más judío que cualquiera de su familia. Oshinica, particularmente, siente una gran impotencia por el desprecio con que su tío Isaac se expresa de las tradiciones culturales de sus abuelos, razón por la que afirma lo siguiente: “¡Cómo se cree!, mientras saluda de mano a los hombres, cuenta que en el *kenis* donde él va, la oración se termina más tarde, porque es más completa. Lo dice recalcando que su judaísmo es superior al nuestro, porque según él no llevamos la religión como deber ser, y en *shabat* subimos en coche”.⁴⁸

Por otro lado, las variantes religiosas, étnicas y culturales aun dentro de su misma comunidad, confunden a Oshinica y la hacen cuestionarse acerca de su propia noción de identidad. En determinado momento, le pide a su abuelo, quien demuestra una gran admiración por su yerno, que le explique la diferencia entre la variedad de judíos árabes, a lo que él le contesta: “No hay, haz de cuenta que los de Guadalajara se creen más que los de Monterrey; así de sencillo. En

⁴⁶ NISSÁN, *Novia que...*, 46.

⁴⁷ NISSÁN, *Novia que...*, 100-101.

⁴⁸ NISSÁN, *Novia que...*, 36.

Siria hay una ciudad que es Damasco y otra que es Halab. Pero ya sabes cómo somos los judíos”.⁴⁹ De allí que lo único que le queda claro a ella es que estas subdivisiones dentro de la misma comunidad árabe-judía no tienen razón de ser, pero que, sin embargo, existen y se perpetúan por generaciones.

Es imprescindible resaltar, además, que la decisión de Oshinica de contraer matrimonio genera también conflictos familiares. Aun antes de casarse con su amada, Lalo es rechazado por la madre de ésta debido a su origen mixto: sirio por el lado materno, y turco por el paterno, además de tener un padre de “malas” costumbres, pues es un “bailador”. Lo curioso es que, como observa Halevi-Wise, “Después de ver a su tía humillada por el fracaso de un esperado matrimonio con un judío ‘árabe’, Oshinica decide que nunca se involucrará con ninguno de ellos... No obstante, termina casándose con Lalo, a quien ella clasifica de ‘árabe’”.⁵⁰ Cabe mencionar que la protagonista, por su parte, tampoco es completamente del agrado de su suegra, quien no cesa en su empeño por imponerle sus propias costumbres. Las fricciones entre ellas se acrecientan cuando Oshinica persiste en defender sus propias convicciones y deseos, y por eso asegura: “Sigue enfurruñada porque su nuera no se doblaba a dejar lo suyo para acatar lo de ellos. Lo chistoso es que mi suegro es sefardí, pero eso a ella, igual que a mí, tampoco le importó”.⁵¹

El divorcio de Oshinica y Lalo (así como el de varias de las amigas con las que ésta convivió en el mismo edificio), sin embargo, pone en evidencia que el matrimonio no es una opción viable para resolver los conflictos entre las diferentes comunidades. De tal manera que el matrimonio entre miembros de los diversos grupos judíos, en este caso árabes y sefarditas, más que presentarse como una opción con la cual se pueden diluir las diferencias y las tensiones entre ellos, las agudiza. Como observa Jacobo Sefamí: “La novela *Novia que te vea* acaba precisamente con la boda de la protagonista con Lalo, de padre turco y madre siria. Y curiosamente las diferencias en vez de resolver

⁴⁹ NISSÁN, *Novia que...*, 37.

⁵⁰ HALEVI-WISE, 272.

⁵¹ NISSÁN, *Hijo que...*, 49.

el conflicto lo aumentan y en ocasiones propician no sólo el divorcio, sino también la separación de la protagonista de la comunidad judía y su integración y asimilación en la sociedad no judía”.⁵²

A pesar de esto último, Oshinica no deja de reconocerse en esos signos cambiantes que la definen. Lo que ella rechaza no es precisamente su herencia cultural tanto judía como mexicana, sino el orden patriarcal imperante en ambas sociedades. En este sentido, su trayectoria modifica el fundamento ideológico del *Bildungsroman* tradicional, en el cual un protagonista pasa por iniciaciones y un aprendizaje que le conducen a su incorporación exitosa en el orden burgués dominado por sujetos masculinos. Desde una perspectiva feminista que empieza a emerger durante la década de los años setenta, la noción de aprendizaje deviene en el descubrimiento del carácter injusto del patriarcado que ha mantenido a la mujer en el lugar de un otro subordinado. Descubrimiento que promueve en la protagonista una actitud contestataria que la incita a buscar una autonomía para constituirse en sujeto.

Las novelas de Rosa Nissán se insertan, por lo tanto, dentro del *corpus* literario de otras autoras que publican textos narrativos, en los cuales el aprendizaje o reconocimiento de poseer una identidad adscrita por el poder patriarcal y las construcciones culturales de carácter androcéntrico, conlleva a la adquisición de una identidad propia. Así, en los textos de Rosario Ferré, Ángeles Mastretta y Mercedes Valdivieso, la “mujer dicha” de la sociedad patriarcal con sus imágenes y discursos, es suplantada por la “mujer diciéndose a sí misma”. De manera similar, en los textos de Rosa Nissán emergen discursos alternativos con la firme intención de generar cambios que subviertan el orden social; ello con el fin de terminar con esa opresión patriarcal en donde a la mujer se le adscribe a un rol marginal y subalterno.

Además, Rosa Nissán intenta, mediante el ejercicio de la escritura, no sólo lograr el reconocimiento y la valoración de la cultura judío-sefardí frente a la mexicana, sino también frente a la ashkenazi, lo cual le permitiría dejar de ser el otro del otro. Oshinica es un claro

⁵² SEFAMÍ, 158.

ejemplo de esa integración y una clara representación de los cambios sociales y culturales que han afectado la vida de las mujeres de origen judío, dentro de la sociedad mexicana en las últimas décadas. Puede decirse que Oshinica, como un otro emancipado, es también una propuesta más del derecho de la mujer mexicana a formar parte activa en la vida social y cultural del país.

CAPÍTULO 3
MEMORIA, IDENTIDAD Y LAZOS
FAMILIARES EN *LAS GENEALOGÍAS*
DE MARGO GLANTZ

I began to feel Jewish when, back in 1944, I watched in a newscast at a local cinema how some young girls identical to me were taken... to the concentration camp... This strangeness had antecedents, but they were mainly anecdotal: I had felt it violently in 1939, during a pseudo-pogrom –of a size proportionate to an underdeveloped country– in which my father was almost lynched by a band of local fascists. Much earlier, my consciousness of Judaism, which was comparative, would awaken during Wise King's day: the children of my neighborhood opened their toys simply because they were Christian. The marvelous Easter Saturdays of my childhood gave me a very disquieting feeling: the great paper maché Judases burnt with much noise, were the living image of those evil ones who had crucified Christ... To be Jewish-Mexican was, by all appearances, a natural thing, but of a folkloric nature.

MARGO GLANTZ

EN ESTAS PALABRAS DE MARGO GLANTZ subyace la idea de que la identidad judía está asociada con la violencia, con no ser como los otros niños, con el rito folklórico. En este sentido, la identidad no es una construcción cultural ya hecha que se recibe de manera nítida y completa, sino que se percibe como aquello que el yo va construyendo a partir de ciertas experiencias. Precisamente, esta idea es la que prevalece en el texto autobiográfico de Margo Glantz *Las genealogías* (1981), el cual es un intento por (re)construir la historia personal y familiar para, de esta manera, recuperar de manera fragmentaria los vínculos de su identidad con sus antepasados judíos.

Es a través de la escritura que esta periodista, ensayista y escritora judío-ashkenazi-mexicana busca dar testimonio de una saga familiar inmersa en diferentes experiencias de violencia, persecución y abuso, como una manera de rescatar del olvido, dar un tributo y preservar

para siempre en la memoria de las futuras generaciones, vivencias semejantes sufridas por parte de millones de sujetos diaspóricos judíos; pero enfocándose, sobre todo, en los judíos de la Europa Oriental. Al mismo tiempo, en este proceso de (re)construcción, ella inserta su propia memoria, aquellos recuerdos de su vida en México que se entrelazan a los recuerdos de sus padres, construyendo, así, una identidad de carácter híbrido y heterogéneo. De este modo, Glantz produce un texto postmoderno donde las tradiciones (culturales, étnicas, ideológicas y religiosas), la delimitación temporal (pasado y presente), los espacios geográficos (Ucrania, México y los Estados Unidos) y las fronteras literarias (memorias, crónica y novela) se trasgreden, fusionan, entremezclan, desplazan y trascienden.

Dentro de este contexto fluido, múltiple y “descentrado”, no llama la atención el hecho de que Glantz titule a su texto como “genealogías”, en una versión plural que apunta hacia la re-visión y deslegitimización de la tradicional genealogía que favorece la unicidad del convencional árbol genealógico. Como señala Lucía Guerra en su estudio sobre *Maldita yo entre las mujeres* de Mercedes Valdivieso, la genealogía tradicional corresponde a un diseño ideológico. Es decir, que desde una perspectiva patriarcal y falogocéntrica, el árbol genealógico de cada individuo se constituye dentro de un sistema cultural y simbólico que tiene como núcleo la supremacía del Padre, mismo que otorga no sólo el nombre sino también el patrimonio. Este orden social patriarcal se fundamenta en un modelo exclusivo y arbitrario, en el cual la perpetuación de la idea de un linaje privilegiado y de una pureza de sangre u origen son aceptados como la norma. De ahí que haya necesidad de poner en entredicho tales normatividades, puesto que faltan a la verdadera realidad del desarrollo del ser humano y, por ende, de la familia a la cual éste pertenece. La carencia de un sustento cultural y sociohistórico en el que se pueda convalidar la historia familiar o genealogía resalta, todavía más, la subversión ideológica de la misma. Por lo tanto, la genealogía es “un índice y una utilización reapropiadora por parte de un orden social determinado”.¹

¹ Lucía GUERRA, “*Maldita yo entre las mujeres* de Mercedes Valdivieso: Resematización de La Quintrala, figura del mal y del exceso para la ‘chilenidad’ apolínea”, *Revista Chilena de Literatura*, núm. 53, 1998, p. 47.

Partiendo de la noción de genealogía como construcción cultural que favorece un conjunto determinado de valores, Michel Foucault deconstruye sus significados tradicionales para postular, a partir de las ideas de Nietzsche, que en la genealogía no se puede encontrar la verdad absoluta del pasado. La búsqueda del origen, argumenta, es imposible porque lo que realmente se estaría tratando de buscar es 'lo que ya existía', es decir, la esencia de cada cosa, cuando en realidad lo que se debe entender y apreciar es: "que detrás de las cosas hay otra cosa 'distinta'; no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella".² De tal manera que se debe tener en consideración esa complicada red de dispersiones, accidentes y fuerzas conformadas al azar que está detrás de cada acontecimiento. Para Foucault:

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio... Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario, los giros completos—, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.³

Él continúa su idea afirmando que, "La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo".⁴ Esta fragmentación producida por la

² Michel FOUCAULT, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, trad. de José VÁZQUEZ PÉREZ. Valencia: Pre-Textos, 1988, p. 18.

³ FOUCAULT, 27.

⁴ FOUCAULT, 29.

irrupción de acontecimientos al azar es precisamente lo que la historia tradicional pasa por alto. Por el contrario, la historia “efectiva”, como la llama él, no pretende ninguna objetividad y acepta la multiplicidad y las desviaciones, al tiempo que admite que todo acontecimiento histórico está sujeto a una serie de interpretaciones. En consecuencia, sólo después de que se reconozcan las discontinuidades de nuestro mismo ser, la historia podrá tener alguna validez.⁵

El título de la novela de Margo Glantz, *Las genealogías*, alude precisamente a esa imposibilidad del conocimiento pleno de la historia (en este caso la historia familiar), con lo cual se plantea la complejidad de la misma. En la pluralización está implícita una disensión crítica y un deseo de trasgredir los límites impuestos por la ideología dominante, al proponer una forma diferente e inacabable de recuperación del pasado. Como observa Amy Kaminsky, lo que distingue a sus genealogías de la genealogía en singular —la cual es definida básicamente como un árbol familiar; es decir, una serie de ascendientes o ancestros de cierto individuo que se presenta en forma vertical— es que éstas:

Disclose the present as their starting point. They show that the apparently sturdy object that is the family's history, is in fact uncertain, incomplete, fragmentary. Glantz's genealogías are a gloss on the notion of genealogy as recruited by Michael Foucault from Nietzsche, in which genealogy is opposed to history, even as, in Glantz, it retains a connection to the traditional idea of genealogy as family history.⁶

Es importante también observar que *Las genealogías* de Glantz se insertan en otra noción de memoria. Para los judíos, quienes se han esparcido por diferentes espacios geográficos, la memoria ha sido un punto de enlace que los ha fortalecido, unido y salvaguardado a través de los siglos, y es por esta razón que puede afirmarse que dicho concepto forma parte fundamental de su identidad. Como observa Yosef Hayim Yerushalmi, el recordar o *Zakhor* (en hebreo),

⁵ FOUCAULT, 47.

⁶ Amy K. KAMINSKY, “Genealogies and Diasporas: A Personal Reading of a Family History”, *Letras Mexicanas*, vol. 27, núm. 2, noviembre 2001, p. 44.

el cual también se asocia con el verbo olvidar, les es ordenado en la *Biblia* hebrea en más de ciento sesenta y nueve ocasiones;⁷ esta reiteración eminentemente ha tenido un gran efecto en ellos. Margo Glantz lo sabe y tiene fe en que sus genealogías, mismas que son un contratexto de los discursos dominantes, sean un legado para los sujetos que, como ella, recurren a la memoria para buscar sus raíces, su auto-conocimiento.

Cabe señalar que las historias que conforman el texto de Glantz se publicaron previamente por entregas en el periódico *Unomásuno*; por ello, queda claro que fueron hechas para un público muy particular, interesado principalmente en la entretención. Al recopilar estas historias en una narración híbrida donde el eje ficcional es su herencia multicultural, Margo está buscando la trascendencia de un complejo *spectrum* ideológico en su texto. De ahí su interés de que éste sea leído no sólo por los judíos, sino también por aquellos que no lo son. De esta manera, intenta establecer un vínculo entre los diferentes espacios culturales y, al mismo tiempo, legitimizar el discurso del otro judío dentro de la cultura hegemónica. Es por ello que Glantz —haciendo diferentes negociaciones, en tanto que la traducción implica siempre una pérdida de particularidad o modificación— incluye en su narrativa términos en yidish traducidos al español, tales como: *goi* (gentil), *jeider* (escuela judía), *pupik* (ombligo), *treif* (impura), etc.

Margo Glantz escribe un discurso dialógico en el que la protagonista, quien también es la narradora, comparte el mismo nombre con ella, como ejemplo de las diversas estrategias estilísticas que utiliza. A su vez, la protagonista-narradora, que está siempre presente en toda la narración, ya sea en primera o en tercera persona, y que, incluso, constantemente interrumpe con preguntas o afirmaciones y aun corrige a sus informantes, logra develar y preservar su testimonio oral a través de una grabación. Posteriormente, ese testimonio es transformado en un texto de estructura fragmentada cuya complejidad también radica, como observa Jennifer Garson Shapiro, en la

⁷ Yosef Hayim, YERUSHALMI, *Zakhor Jewish History and Jewish Memory*. Seattle/London: University of Washington Press, 1982, p. 5.

heteroglosia, según la define Bakhtin, ya que ésta es incorporada al texto a través de una variedad de elementos como: “La narración del autor en sus diferentes manifestaciones: autor implícito, narrador en primera, segunda o tercera persona; los distintos niveles narrativos; las múltiples voces que salen de los personajes, discursos extra artísticos de carácter filosófico, moral, científico, religioso, y uso de palabras ajenas al lenguaje de la obra”.⁸

De tal manera que a la polifonía de voces diferentes que recuerdan, afirman, niegan y se contradicen, se le agrega, además, la intertextualidad y una amalgama de fotografías de diferentes épocas, certificados escolares, documentos oficiales de identidad, propaganda de los negocios de la familia, recetas de cocina, una portada de libro, llamadas telefónicas y algunos chistes judíos, que le dan forma a esta crónica/memorias/novela en la que el pasado se (re)crea y (re)escribe sin ninguna continuidad.

Además, cada una de las historias en que se divide *Las genealogías* se asemeja a los “*maises*”, los cuales, como explica Leonardo Senkman, son cuentos populares en yidish, y debido a esto: “the stories do not need to be identified contextually, nor do they need a story structure organized around a central semantic focus that absorbs parts of the seventy-one chapters of the book”.⁹ En este sentido, las imágenes, descubrimientos, momentos discontinuos y memorias dispersas sobre la vida de una familia judía-ashkenazi, se recuperan en forma escrita gracias a la tradición oral, y le dan forma a este texto caleidoscópico donde los tiempos y espacios se difuminan. De ahí que en esta narración que no sigue ningún orden cronológico, el tiempo se presente como algo intrascendente y que, por eso mismo, cobre especial relevancia la referencia literaria que la narradora-protagonista emplea para explicar lo que significa para los judíos el sentido del tiempo y el espacio:

⁸ Jennifer GARSON SHAPIRO, “Álbum de familia judía: Profundizando *Las genealogías* de Margo Glantz”, en *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*. México: UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 564.

⁹ Leonardo SENKMAN, “Jewish Latin American Writers and Collective Memory”, en Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections of Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993, p. 39.

Los judíos —dice en alguna parte Bashevis Singer— no registran su historia, carecen del sentido cronológico. Parece como si, instintivamente, supieran que el tiempo y el espacio son mera ilusión. Esa sensación de un tiempo largo, gelatinoso, contraído y dispuesto a resumirse en un tema con múltiples variaciones y *cadenze*, coincide con la vida de mis padres y una chispa que ilumina algún evento descuadrado por la cronología ideal que la historia nos quiere hacer tragar.¹⁰

Como ya hemos mencionado, además del testimonio oral de diferentes informantes, hay otro que se presenta visualmente: las fotografías. Éstas se insertan a lo largo de la novela trasgrediendo todo orden, como una manera de constatar, de otorgarle significado y de legitimizar lo que se está narrando, porque: “Ver es creer: el aura de objetividad y veracidad de la que está rodeada la fotografía pasa a ser un componente esencial de su función integradora”.¹¹ Así, la relación dialógica entre las imágenes captadas por una cámara fotográfica y las memorias plasmadas a través de la palabra escrita, sirve para configurar un tronco genealógico que, a su vez, desbarata la geometría modelizada por la genealogía patriarcal y presenta una visión disidente del discurso homogeneizante nacional. Asimismo, la imagen y la palabra ayudan a recuperar y preservar los momentos trascendentales que, en este caso, tienen un valor afectivo y sentimental, así como también representan el punto de apoyo para compartir una historia muy personal.

Queda claro, por lo tanto, que en este texto sobresale una posición disidente de los paradigmas arbitrarios del sistema dominante, en tanto que la noción de identidad que aquí se propone es contradictoria, pluridimensional, múltiple, inestable y fluida. Dicha propuesta coincide con los planteamientos teóricos de Stuart Hall, quien asegura: “Perhaps instead of thinking of identity as an already accomplished fact, which the new cultural practices then represent, we should think,

¹⁰ Margo GLANTZ, *Las genealogías*. México: SEP, 1987, p. 32.

¹¹ María Eugenia MUDROVIC, “¿Qué diferencia es entre fue y era?: Exilio, fotografía y memoria en *Las genealogías* de Margo Glantz”, en Celina MANZONI, comp., *Margo Glantz: Narraciones, ensayos y entrevista. Margo Glantz y la crítica*. Valencia, España: Ediciones Excultura, 2003, p. 172.

instead, of identity as a 'production' which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation".¹² En otras palabras, la identidad como producto ideológico está inmersa en un proceso inacabable de significación, y es precisamente eso lo que aquí se muestra a partir de los nombres asignados a la mayoría de los personajes, incluyendo a los padres de la narradora-protagonista. Es ella misma quien explica cómo se van transformando sus nombres propios dependiendo del contexto cultural/espacial/temporal que les rodea: "mi madre se llama Elizabeth Mijáilovna Shapiro y mi padre Jacob Osherovich Glantz, en privado, y para sus amigos Lucia y Nucia o Yánkl y Lúćinka, a veces Yasha o Luci; y en Rusia, él Ben Osher, y mamá Liza".¹³ A los múltiples nombres de su padre habría que agregarle, además, el de Jacobo Glantz, con el cual ella se refiere a él la mayor parte de la narración y que alude a su "mexicanización" (en tanto que es el nombre que acompaña a la fotografía donde éste aparece vestido de charro).

Además, su abuela paterna, Sheindl Glantz, pasa a llamarse "Sofía, según su pasaporte",¹⁴ mientras que los nombres de sus hermanas Lilly y Susana, así como el de ella (Marguito para su papá), también se transforman; sólo que éstos se convierten en flores en español: Lirio, Azucena y Margarita.¹⁵ Este último, precisamente, es el nombre oficial de la protagonista-narradora, pues señala que, "Cuando íbamos a la panadería de la calle de Uruguay, mi tío me acariciaba la cabeza y me llamaba Margarita, nombre que aún conservo en familia, como recuerdo de regaños de infancia, y en el pasaporte y los cheques de la quincena".¹⁶ Esta diversificación en lo que a nombres propios se refiere es también un indicio del proceso de asimilación de cada una de estas subjetividades a la cultura hegemónica en México. La protagonista-narradora, sin embargo, prefiere identificarse como Margo y no como Margarita, para establecer una diferencia entre las muchas

¹² Stuart HALL, "Cultural Identity and Diaspora", en Jana EVANS BRAZIEL y Anita MANNUR, eds., *Theorizing Diaspora. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, p. 234.

¹³ GLANTZ, 20.

¹⁴ GLANTZ, 34.

¹⁵ GLANTZ, 131.

¹⁶ GLANTZ, 167.

Margaritas que abundan en la literatura nacional,¹⁷ reafirmando, de esta manera, una subjetividad propia y única.

Esta alteración de nombres también se percibe en la metrópolis a la cual se asimilaron y llegaron a residir los padres de Margo, misma que se va expandiendo y desarrollando paulatinamente con la entrada del país a la modernidad. En las calles de la ciudad de México, espacio donde se concentra el poder político, económico y cultural, se generan los cambios que afectan directamente a sus habitantes, esto según ella lo confirma:

[V]ivimos en Amsterdam y en Atlixco, esquina con Michoacán, y en Atlixco, esquina con Juanacatlán (ahora discontinuada en esta violencia en contra de los nombres que nos altera la vida). Mis padres conocieron la calle de Capuchinas antes que recibiera el largo y obsoleto nombre de Venustiano Carranza. Yo he vivido varios cambios: el de San Juan de Letrán y el de Niño Perdido, que se llaman ahora profana y llanamente eje vial Lázaro Cárdenas.¹⁸

Aquel lugar recordado por Margo donde existían “camioncitos tirados por mulas o por burros”,¹⁹ crece y se transforma a la par de la posición social de su padre, quien después de haber comenzado vendiendo pan de casa en casa, logra adquirir un caballo y también un ayudante: “Serafín, [un] indio oaxaqueño”.²⁰ En los años treinta, la situación familiar es aún mejor, pues, como la protagonista-narradora lo asegura, ella acostumbraba cruzar las calles del pueblo de Tacuba montada en las espaldas de los indios tamemes, aquellos seres marginales que subsistían cargando a niñas como ella, las cuales podían pagar sus servicios con el fin de no ensuciarse de lodo sus zapatos. La ciudad de México, por lo tanto, se enuncia como el lugar donde cohabitan diferentes grupos subalternos, entre los que se incluyen los indios ya referidos, quienes vivían (y aún continúan teniendo) una situación doblemente marginal a causa de su origen étnico y de su posición social.

¹⁷ GLANTZ, 131.

¹⁸ GLANTZ, 130.

¹⁹ GLANTZ, 84.

²⁰ GLANTZ, 84.

Por otro lado, las referencias al constante deslizamiento y peregrinar a lo largo del espacio citadino, así como a la experiencia de presenciar la transformación de los nombres originales de las calles de la urbe, son un intento por establecer un fuerte vínculo con el desarrollo de la historia de ésta y, por ende, la mexicana. La expansión/modernización de la metrópolis queda así ligada a la memoria y a las vivencias de esta familia de origen judío-ashkenazi-ucraniano, puesto que su desarrollo enmarca su trayectoria e historia individual y familiar.

Otro ejemplo que corrobora que la identidad en este texto no es estática ni unidimensional, sino heterogénea y metamórfica, aparece en el Prólogo de *Las genealogías*. Es aquí donde Margo expresa sus reticencias a aceptarse como una subjetividad definida inequívocamente por su origen étnico, cultural o nacional. Para empezar, ella niega tener una trayectoria cultural y religiosa semejante a la que tuvieron sus ancestros (incluyendo su padre), debido a que, por no haber nacido varón, no se le forzó a estudiar la *Biblia* ni el *Talmud*, así como tampoco se le inculcó la devoción religiosa y, por eso mismo, no sigue los ritos religiosos (como aquél de separar, de acuerdo con su contenido, platos y ollas, o el de llevar puesta una peluca). Asimismo, en su casa amontona innumerables objetos religiosos judíos, a la par de diversas imágenes prehispánicas, católicas y paganas, por lo que toma mayor relevancia su siguiente afirmación: “Y todo es mío y no lo es y parezco judía y no lo parezco y por eso escribo —estas— mis genealogías”.²¹ Al escribir, Margo busca reconocerse en esas contradicciones que la afirman pero que, conjuntamente, la niegan, haciendo un doble juego poético y filosófico. La mezcla de tan variados objetos, cada uno con su respectivo valor simbólico y cultural, se asemeja precisamente a esta percepción compleja y contradictoria que ella tiene de sí misma: una subjetividad que, “situándose dentro de esa cultura, pero específicamente en los márgenes, se salvaguarda (permanece dentro de las dos culturas) y, a la vez, transgrede las dos”.²²

²¹ GLANTZ, 16.

²² Guadalupe CORTINA, *Inveniones multitudinarias: escritoras judíomexicanas contemporáneas*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2000, p. 45.

Margo, además, explora sus raíces como una manera de auto-realización, para descubrirse y descubrir (parafraseando la comparación que ella misma hace con Colón) un pasado que está reciclándose constantemente en su memoria y en la de cada uno de los miembros de su familia nuclear. Es así como el lenguaje la marca y la identifica, la borra y la vuelve a escribir para envolverla en la siempre inacabable potencialidad de la palabra y de su poder de cambio. Su pasado se vuelve parte de su presente e inclusive de su futuro, porque su identidad cultural es, como lo señala Stuart Hall, “A matter of ‘becoming’ as well as of ‘being’. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history, and culture”.²³

Es por medio del tono confidencial y confesional, que Margo va recorriendo los velos de su historia familiar y, por consiguiente, la propia. Así es como encuentra que lo que le comparten sus padres es también nuevo para ellos mismos como, por ejemplo, cuando su padre asegura que su bisabuelo había nacido en Bielorrusia o Rusia Blanca, y Margo comenta:

Procedencia que he conocido apenas hace unos días, porque mi madre encontró entre los numerosos y revueltos papeles de mi padre un certificado de mi abuela que marca con cuidado el día de su nacimiento, el 17 de mayo de 1864, y su ciudad natal. Mi padre anuncia ante el estupor de mi madre que no lo sabía que él también nació en Cremenchug de donde salió a la edad de tres semanas.²⁴

De esta manera, la novedad lleva a los confidentes a una mayor unidad, al acercamiento y conocimiento de la saga familiar, y al descubrimiento de su propia subjetividad. Margo consigue lo que se propuso por medio de una narración en la que se entretajan formas y estructuras de los diferentes géneros narrativos, y que no es otra cosa que la consecución y vida de un lenguaje que la eterniza y coloca dentro de la

²³ HALL, 236.

²⁴ GLANTZ, 21.

historia literaria mexicana. Este texto auto/bio/gráfico provoca que, como explica Magdalena Maíz-Peña: “el yo y el nosotros se vuelvan puntos de llegada y de partida, de contacto, nexos, sitios donde se producen intersecciones que permiten la apertura del sentido y de los sentidos, de la biografía personal y la colectiva, del trazo sobre la identidad individual, la familiar y la nacional”.²⁵

Asimismo, es significativo que en esta crónica-memorias-novela las conversaciones que (re)crean el pasado ocurran generalmente en el espacio cerrado de la casa y se alternen con la comida y las pláticas de sobremesa, pues de esta manera se postula “que la memoria de la cultura pertenece al espacio dominado tradicionalmente por las mujeres: la casa, la cocina, y la mesa”,²⁶ como lo recalca la misma Margo: “Sin cocina no hay pueblo”,²⁷ y es por eso que ella considera indispensable incluir, en ese diálogo íntimo y familiar, las recetas que su madre le ha dado sobre cómo preparar platillos judío-rusos típicos. Así establece, a través de estas recetas, una relación con su madre en el nivel afectivo, y al mismo tiempo ambas, como sujetos subalternos, producen una sub-cultura que problematiza los parámetros y conceptualizaciones canónicas sobre la cultura. A diferencia de su madre y de sus tres hermanas, Margo no sabe preparar ninguno de los platillos incluidos en las recetas que su madre le da; sin embargo, las registra en la escritura como una manera de afirmarse a sí misma y de trasgredir el discurso androcéntrico.

Cabe resaltar, además, que las reuniones de los intelectuales mexicanos ocurren también alrededor de la comida, en restaurantes y cafés, tal y como su padre lo afirma en la siguiente cita: “A Jaime Torres Bodet y a Villaurrutia, los encontraba en el Café París... Otro café era Las Cazuelas en Belisario Domínguez. Allí también iban poetas e hijos... de poetas”.²⁸ En particular, el restaurante de la familia Glantz, el Carmel, es también el bastión de la actividad cultural de la ciudad de México, puesto que es precisamente en dicho lugar donde

²⁵ Magdalena MAÍZ-PENÁ, “Sujeto, género y representación autobiográfica: *Las genealogías* de Margo Glantz”, *Confluencia*, vol.12, núm. 2, primavera 1997, p. 82.

²⁶ CORTINA, 50.

²⁷ GLANTZ, 110.

²⁸ GLANTZ, 81.

el padre de Margo, quien entre otras cosas era comerciante, dentista, poeta, crítico de teatro, ensayista y escultor, se reúne con otros intelectuales y artistas como él, para intercambiar ideas y proyectos. De manera que por este restaurante familiar, donde la madre de Margo se especializaba en deleitar a sus comensales con excelentes bocadillos, comidas y repostería, pasan tanto pintores, escritores, poetas, dramaturgos, cineastas, como diferentes personalidades del mundo político e intelectual no sólo nacional sino también internacional, estableciéndose, de este modo, una relación doble entre la creación culinaria y esta otra labor creativa emplazada por la escritura. Es en ese espacio multicultural y multilingüe donde la subjetividad rebelde y creativa de Margo se nutre, retroalimenta y desenvuelve.

Los testimonios de la memoria

Margo Glantz graba los relatos de sus padres en el entorno cotidiano de la cena familiar, en una réplica de aquéllas de su niñez y adolescencia. Entorno informal lleno de interrupciones y digresiones espontáneas muy diferente al formalizado, para obtener un testimonio de carácter antropológico. Aparte de las “fallas de la memoria”, las contradicciones y las correcciones que ocurren entre su madre y su padre, Margo generalmente va agregando sus propios recuerdos y reflexiones. Lo anterior se aprecia en la siguiente cita, en la cual su madre está narrando un fragmento de su vida, cuando es interrumpida por su esposo y su hija:

Hace unos 20 años organicé en un comité de las Damas Pioneras (organización sionista donde mi madre ha participado) un homenaje a sus sesenta años de vida teatral. Tiene como noventa años, pero aún está alerta y sensible, vive con Fanny.

—Sí, y Malka empezó siendo actriz —completa papá.

—Y ahora se dedica a la crítica teatral, ya me lo explicó —digo yo.²⁹

²⁹ GLANTZ, 104.

En esta narración, donde se presentan numerosos sucesos sin un punto de referencia fijo, Margo enfatiza el desplazamiento físico y simbólico de sus padres y parientes por diferentes espacios geográficos y culturales. Sus progenitores le comparten momentos muy significativos en sus vidas, como una manera de fortalecer los lazos sanguíneos y, al mismo tiempo, de entregarle a su hija las bases que la ayuden a constituir una subjetividad independiente y diferente de la de cada uno de ellos. En este sentido, su memoria es un acto de fe pero también de resistencia, puesto que ambos le entregan residuos de esa cultura ancestral que es parte de lo que ellos son y de lo que también identifica a Margo.

Nucia, por ejemplo, revive una infancia conflictiva donde las penurias económicas y las persecuciones a causa de su origen judío, fueron fundamentales en su formación. Al nacer en la Ucrania zarista de principios del siglo XX, es testigo y protagonista de los diferentes conflictos políticos y sociales que se producen en esa época, experiencias que lo motivan, siendo ya un adulto, a convertirse en activista político. A su llegada a México, desestabiliza, desde los intersticios, el discurso nacional homogeneizante, puesto que, sin ocultar su origen étnico ni hablar el idioma oficial, es capaz de dedicarse no solamente a actividades comerciales, sino también intelectuales, culturales e, inclusive, políticas, debido a que “se vinculó con grupos de izquierda, y hasta con anarquistas”.³⁰ Por consiguiente, en su condición de sujeto diaspórico, tiene que realizar distintas negociaciones entre su cultura de origen, misma que permanece con él como un residuo, y la nueva cultura mexicana a la cual intenta asimilarse. Como conocedor de la literatura rusa, es aceptado en un círculo exclusivo de escritores, muralistas y artistas, tanto mexicanos como extranjeros, con quienes comparte el gusto por trascender fronteras. De esta manera, en su largo transitar, Nucia adquiere un vasto bagaje cultural que le sirve como punto de contacto con su hija, quien decide (re)crear la historia familiar y colectiva.

Por otro lado, las experiencias de Lucia, doblemente marginada por ser no sólo mujer sino también judía, representan también una parte

³⁰ GLANTZ, 89.

imprescindible de las genealogías de Margo. Ella, en contraste con su esposo, no tiene una vida tan dinámica, arriesgada ni artísticamente creativa; sin embargo, sus acciones y decisiones, entre las que se incluye la manutención de la familia en momentos de crisis económica, la convierten en el núcleo de ésta y repercuten significativamente en el desarrollo de su hija. En México, ella se ve en la necesidad de aprender los códigos culturales del país anfitrión, al mismo tiempo que adquiere el conocimiento del yidish para poder convivir con los judíos desplazados de otros países, principalmente de los Estados Unidos. Como sujeto subalterno, aprende a utilizar diferentes estrategias que le permiten desenvolverse e interactuar en un ambiente multicultural debido, sobre todo, a la presencia enriquecedora de sujetos diaspóricos que conservan diversos registros culturales y lingüísticos, produciéndose, así, variaciones a la normatividad.

Las representaciones de la violencia

En este texto la violencia ocupa un lugar preponderante. Margo, quien pertenece a la primera generación nacida ya en México, por medio de la postmemoria recuerda las vejaciones y atrocidades cometidas, en el devenir histórico, en contra de la colectividad judía. Entre éstas se encuentran los pogromos en Rusia, la quema (estando aún vivos) de cientos de judíos en Kulekóvoye Polie,³¹ el entierro en una fosa común de 70 mil judíos vivos en Babi Yar por parte de los nazis³² y, por supuesto, el Holocausto. Por lo que respecta a este último, es interesante que la referencia se haga en relación con los insectos conocidos como chinches: éstos eran quemados con agua caliente por la madre de Margo y su criada, de la misma manera en que en esa época, “los nazis empezaron a usar los hornos crematorios”³³ para desaparecer a los judíos. La relación chinches/judíos se puede establecer si se considera cómo las primeras huyen constantemente a lugares más seguros e inaccesibles muchas veces al ojo humano,

³¹ GLANTZ, 57.

³² GLANTZ, 59

³³ GLANTZ, 199.

haciéndose cada vez más resistentes a los tradicionales métodos de fumigación. Dicha relación es un recurso usado por la narradora para desviar el intenso dolor que le produce el recordar ese evento, en el cual fueron masacrados millones de judíos quienes, según la visión antisemita de los nazis, eran como una plaga de difícil exterminio.

Como asegura Ariana Huberman, estos hechos traumáticos del pasado son para Margo y las futuras generaciones de judíos, solamente “representaciones” que se transforman y reciclan, paulatinamente, en sus propias memorias, gracias a las narrativas que escuchan y a las imágenes observadas durante su vida.³⁴ De ahí la importancia que tiene para ella el escribir sus genealogías que, en parte, le son narradas por sus padres y los amigos de éstos, además de serles proyectadas en películas y fotografías. Los hechos atroces cometidos contra los judíos en el Holocausto, en especial, le son tan dolorosos de recordar, que es por ello que aparecen como un desvío en la narración, como por casualidad.

Cabe mencionar que la violencia, sobre todo la perpetrada directamente hacia su progenitor, primero en Rusia y después en México, tiene un gran impacto en la subjetividad de Margo. En su narración ella enfatiza, precisamente, ese hecho inusitado del intento de linchamiento de éste, en el que se remarca su condición de otro: “En enero de 1939 mi padre fue atacado por un grupo fascista de Camisas Doradas... La barba, el tipo de judío y quizá su parecido con Trotsky hicieron de Jacobo Glantz el blanco perfecto para una especie de *pogrom* o linchamiento”.³⁵ Lo que menos esperaba su padre al llegar a residir a este país, era vivir una experiencia similar a las de su niñez y adolescencia, en donde los pogroms eran parte de la realidad de su época.

Por ello resulta curioso que, después de tener como única referencia histórica y cultural asociada con su judaísmo a lo sucedido al judío-sefardita Luis de Carvajal, “el Mozo” en el México colonial,

³⁴ Ariana HUBERMAN, “Threading Layers of Memory into Family Trees: Family Collective Memory and Jewish Memory by Two Contemporary Latin American Writers”, *Cincinnati Romance Review*, vol. 23, 2004, p. 120.

³⁵ GLANTZ, 93.

él haya sido víctima del antisemitismo promovido por los grupos nacionalistas de extrema derecha, durante la tercera década del siglo XX. Él, así como este personaje muerto en la hoguera a manos de la Inquisición, fue perseguido y, en su caso, casi linchado por un grupo fascista debido a su origen judío. Este capítulo tan trascendental en su vida sirve para ilustrar de qué manera el pasado, como señala Elizabeth Otero-Krauthammer, “se entrelaza y dialoga con una realidad de la misma índole que toma lugar en el presente”;³⁶ además, como ya se ha señalado, ambos tiempos tienen consecuencias que afectan, inclusive, la vida de las nuevas generaciones.

Para Margo Glantz, la inserción de este pasaje en su texto es muy relevante porque pretende rescatar del olvido lo acontecido al patriarca familiar, con el fin de denunciar los abusos a los que han sido sometidos los judíos en general y, en especial, aquéllos perpetrados directamente en contra de su propia sangre. De esta manera, Glantz inscribe testimonios de la memoria dirigidos tanto a un público lector mexicano y/o judío, como a sí misma, quien va configurando, a través de la escritura, una variedad de trazos y fragmentos con los que intenta armar su identidad.

Como una manera de contrarrestar la violencia de la que han sido objeto a lo largo de su historia, los judíos se han ayudado mutuamente gracias en gran parte al pivote que los une: la fe. La escritora judeo-mexicana Sara Sefchovich, señala, precisamente, la trascendencia de ésta y su impacto en la comunidad judía: “Herencia, memoria, filosofía, religión, cultura, civilización, modo de ver el mundo, código ético, camino espiritual; todo eso es el judaísmo... Es una fe que no separa la acción de la creencia, ni la vida material de la espiritual; que no tiende a la contemplación ni espera después de la muerte una vida mejor”.³⁷ En *Las genealogías*, ese sentido de unidad entre los judíos es justamente el que predomina. Por ejemplo, durante la hambruna que azotó a Jerzón a principios de los años veinte, el padre de Margo y

³⁶ Elizabeth OTERO-KRAUTHAMMER, “Integración de la identidad judía en *Las genealogías*, de Margo Glantz”, *Revista Iberoamericana*, vol. 51, verano 1985, p. 870.

³⁷ Sara SEFCHOVICH, “Judaísmo y humanismo”, en *Humanismo y cultura judía*. México: UNAM, 1999, p. 78.

su familia sobrevivieron gracias a la ayuda recibida por parte de las organizaciones judías de beneficencia;³⁸ y, algunos años después, Nucia y Lucia recibieron apoyo económico de las organizaciones judías para poder salir desde Moscú hacia América, con la esperanza de encontrar un futuro más prometedor.³⁹

Un sentimiento de fraternidad entre la colectividad judía se presenta también cuando los padres de Margo viajan en barco a México huyendo de los conflictos políticos y sociales que predominaron en Europa Oriental en las primeras décadas del siglo XX: “Son los *shif brider*, los hermanos de barco... Se han retratado en Amsterdam, todos vienen a América, todos son judíos, algunos de Polonia, otros de Rusia, hay un goi, un no judío, es polaco, nada lo diferencia de los demás”.⁴⁰ Lo que le da cohesión a este grupo de “hermanos” de diverso origen es el sufrimiento, la necesidad y el anhelo por encontrar un espacio geográfico donde establecerse y deambular libres sin el temor de ser perseguidos. Los padres de Margo, en particular, continuaron recibiendo la ayuda de algunos judíos en mejores condiciones económicas cuando llegaron a la ciudad de México: “No sabíamos nada de español y el señor King me dio artículos dentales para vender, porque él tenía una compañía que fabricaba ese tipo de cosas”.⁴¹ Las andanzas políticas de su padre sirvieron, inclusive, para exponer nuevamente esta solidaridad, porque fue gracias a uno de sus amigos, un judío muy influyente, que él fue absuelto después de haber sido encarcelado. Ese hecho fue referido por un guardia, quien comentó de manera derogativa: “Ustedes, judíos, siempre se ayudan los unos a los otros”.⁴² Por otro lado, como una manera de retribuir la ayuda recibida y seguir fortaleciendo los lazos que los unen, su padre trabajó como “secretario de la Beneficencia Israelita hasta el año 1939”.⁴³

³⁸ GLANTZ, 49.

³⁹ GLANTZ, 68.

⁴⁰ GLANTZ, 66.

⁴¹ GLANTZ, 83.

⁴² GLANTZ, 90.

⁴³ GLANTZ, 98.

Sin embargo, y a pesar de que la unidad y el altruismo entre los sujetos diaspóricos judíos es una constante, en *Las genealogías* también aparecen elementos que indican ciertas divisiones y yuxtaposiciones entre ellos. Es preciso resaltar que el contexto sociohistórico, geográfico y cultural es uno de los factores principales que influye en el surgimiento de tales divisiones. Por ejemplo, al comentar sobre su vida en Odesa, la madre de Margo dice que había diferentes estratos sociales entre los mismos judíos, y que sólo aquellos que tenían una posición privilegiada podían estudiar en los colegios destinados para los no-judíos durante la época zarista:

Había otros liceos para muchachas en la capital, llevaban el nombre de la zarina, Marínskaya Guimnasia, donde no se aceptaba a las judías. Sólo los judíos de la alta aristocracia del dinero eran recibidos allí, por ejemplo los que tenían minas en Siberia... algunos tenían y vendían pieles, esas cosas de la alta finanza... Eran judíos privilegiados y podían entrar en cualquier liceo.⁴⁴

Con ello queda claro que dentro de los mismos grupos marginados hay distinciones a causa de las clases sociales; la religión y etnicidad, en este caso, tienen menor relevancia.

Otra situación que ejemplifica lo anterior es aquella en la cual la madre de Margo viaja a los Estados Unidos para visitar a sus cuñados, los tíos de Margo, y ellos la reciben como si fuera un otro exótico: “esperaban ver descender del ferrocarril, proveniente de Minnesota, a una señora vestida como piel roja o como azteca aunque también fuera judía rusa como ellos. Así es esto de las parentelas y las genealogías. La sangre corre y corre de continente a continente, ensimismada, y el *melting pot* hace lo suyo”.⁴⁵ En este caso, el haber emigrado y después haberse asimilado a un país del llamado primer mundo, así como el tener una alta jerarquía social, son razones suficientes para que sean relegados los lazos de sangre y la etnicidad.

⁴⁴ GLANTZ, 31.

⁴⁵ GLANTZ, 170.

Por otra parte, las divisiones entre los judíos ashkenazis y los sefarditas también son aludidas en este texto de Glantz. Al ser cuestionado por su hija sobre la existencia de sinagogas en México en la época de su llegada, Nucia le explica, con su característico sentido del humor, que, “Lo primero que hacen los judíos al llegar a un lugar es fundar una sinagoga y un panteón... El primer judío enterrado fue un judío sefaradí, ‘porque ningún judío askenazí quería que lo enterraran’ ”.⁴⁶ Este comentario, de alguna manera, pone en evidencia la marginación de los judíos sefarditas frente a los judíos ashkenazis. Del mismo modo, las divisiones entre las diferentes comunidades judías es reiterado por la misma Margo, quien explica: “Las bodas judías se celebraban en Nidjei Israel, en la calle de Justo Sierra, en la primera sinagoga (en forma) que construyó la comunidad askenazi, porque entre los judíos suele haber diferencias en las geografías de Europa y del Oriente”.⁴⁷

En *Las genealogías* se destacan, además, una serie de diferencias generacionales entre los miembros de la familia Glantz. Al reflexionar en torno a la vida austera de sus progenitores, Jacobo llega a la conclusión de que, a pesar de aquel acto violento perpetrado en su contra, su exilio en México fue una decisión acertada en su vida, pues él y su familia disfrutaron de una creciente solvencia económica que sus padres muy difícilmente pudieron haber tenido en la provincia ucraniana donde nacieron. Es por eso que cuando Margo le pregunta si se acuerda de su propio padre, él le contesta: “[Era] pobre. Tenía dos caballos, un caballito o potrillo, dos vacas, una ternerita, unas treinta gallinas, un gallo, una casa con piso de tierra y techo de paja y en la puerta un letrero que decía ‘empuje’ ”.⁴⁸ Esta respuesta, a su vez, la lleva al siguiente cuestionamiento: “¿Por qué dices que era pobre, si tenía tantos animalitos?”, a lo que él contesta: “Era una pobreza diferente, una vida humilde, sobre todo si comparas cómo se vive aquí”.⁴⁹

⁴⁶ GLANTZ, 99.

⁴⁷ GLANTZ, 148-149.

⁴⁸ GLANTZ, 24.

⁴⁹ GLANTZ, 25.

Es así como Margo aprende que sus abuelos paternos, como campesinos que eran, vivían en condiciones demasiado adversas y aun así valoraban las tradiciones, ritos y formas de convivencia heredadas por la religión judía, las cuales no tienen una continuidad en la vida de sus descendientes, y esto se aprecia, sobre todo, cuando ella comenta que al viajar a México, su abuela se negó a comer la comida que cocinaba su nuera, porque ésta no respetaba la norma o el ritual de separar los trastes para la leche de los usados para la carne:

En casa de mi padre se comía todo lo que comían los campesinos rusos, separando cuidadosamente (eso sí) la carne de la leche, por eso mi padre asegura que los niños judíos de teta no son judíos *kosher*, pues mezclan sabiamente las dos cosas. Esa forma de comer, absolutamente religiosa, obligó a mi abuela, cuando vino a México, a no permanecer en casa de mis padres porque la comida era *treif* (impura).⁵⁰

Como explica Amy Kaminsky, debido a sus tradiciones culturales, la prioridad de los grupos judíos en el exilio es organizar una comunidad en la que convivan la familia, los amigos y, en general, todas las personas del mismo origen geográfico y étnico. Lo anterior obedece, principalmente, a razones específicas, entre las que se encuentran: que para rezar una *minyan* (u oración) es importante que haya un grupo mínimo de diez hombres; asimismo, y debido a que no se puede usar ningún tipo de transporte, es necesario que la sinagoga se encuentre muy cerca de la comunidad.⁵¹ Los Glantz, por su parte, no tenían gran apego a las tradiciones religiosas, por lo que tomaban té en la víspera de la fiesta del ayuno o *yom kipur*, y se abstendían de asistir a la sinagoga para pedir perdón por sus pecados mediante el servicio del *kol nidre*.⁵² Para ellos el vivir cerca de una comunidad judía no fue imprescindible:

⁵⁰ GLANTZ, 24.

⁵¹ KAMINSKY, 47.

⁵² GLANTZ, 85.

The Glantz family, nevertheless, broke with this spatial norm, for economic reasons and, as we glean from the text, because of the internal dynamics of the family. What replaces the spatially-based community, for Jacobo at least, is the extended intellectual community. For the other branch of Jewish spatiality is dispersion, and the links among dispersed Jews are largely textual.⁵³

Es importante señalar, a este respecto, que aunque los Glantz no participaban de los rituales religiosos, sí llegaron a vivir cerca de una comunidad judía establecida en la calle de Amsterdam, donde todos sus vecinos eran judíos.

La identidad como desvío

Dentro del contexto de la vida azarosa de sus padres y una convicción de su identidad judía, Margo se destaca por los constantes desvíos que realiza sobre los valores inculcados a la familia. Ella, en especial, se distingue de sus padres y de sus tres hermanas comenzando por su aspecto físico: su cabello negro o castaño oscuro y rizado contrasta con el cabello rubio de sus hermanas, y sus ojos no son azules como los que tiene una de ellas. Las diferencias mayores, sin embargo, tienen que ver con la adopción, transformación, reciclamiento y reapropiación de diversos registros culturales por parte de Margo.

En su infancia, ella y su hermana Lilly se volvieron “criptocristianas” porque, a escondidas de sus padres y con la ayuda de unas vecinas con quienes aprendían inglés, fueron bautizadas en la religión católica y participaron en los diferentes ritos católicos como en el de las procesiones de las posadas decembrinas, los rezos y las confesiones e, inclusive, llegaron a hacer su primera comunión. Es significativo el concepto utilizado por Margo para referirse a la práctica religiosa oculta de sus años de infancia, pues es una clara alusión a los cripto-judíos que tuvieron que practicar el judaísmo a escondidas por temor

⁵³ KAMINSKY, 47.

a la Inquisición; sólo que en su caso es a la inversa. Por supuesto que las consecuencias por sus actos no llegaron al extremo de un linchamiento, pero sí a la violencia física por parte de la resguardadora del orden familiar, su madre:

Mis andanzas religiosas terminaron cuando mi madre, bañando un día a Susana..., descubrió una medallita o un escapulario que llevaba en la camiseta. Lilly y Susana recibieron una buena paliza. Mi rápido paso por el cristianismo me dejó un hábito marcado de lecturas y una preferencia especial por las torturas. Cada domingo llevaba al Niño Jesús sentadito en mi corazón y cuando comía los muéganos sentía una especial desazón y un miedo muy grande de molestarlo.⁵⁴

El conflicto de identidad que Margo tuvo desde su infancia, provocado por lo que la sociedad a su alrededor le imponía, así como por las enseñanzas de sus padres, se ve reflejado claramente en distintos momentos de su narración. Ella y sus hermanas, a diferencia de los otros niños católicos del barrio donde vivían, no recibían juguetes en el Día de Reyes, y las monedas de a peso que les daba su tío en la fiesta judía de *Januka* no compensaban el vacío que Margo, en lo particular, sentía. Después de haber estudiado en escuelas para no-judíos, fue un cambio muy drástico para ella asistir al Colegio Israelita, porque ahí los niños, según aclara: “no tenían nada que ver con nosotras porque nosotras siempre fuimos a escuelas *goim* y yo, por lo menos, nunca he podido aprender otras lenguas. Mascullo el inglés, medio hablo el francés y apenas entiendo el yidish coloquial; del hebreo mal conozco las letras”.⁵⁵

Su adolescencia fue en especial difícil porque, al haber nacido en México, no se identificaba con sus profesores de origen extranjero, quienes no sólo no se habían asimilado a la cultura mexicana sino que, además, pretendían imponerle sus propios códigos culturales y lingüísticos. De ahí que señale:

⁵⁴ GLANTZ, 166.

⁵⁵ GLANTZ, 149.

En el Colegio Israelita, en el que estuve los dos últimos años de la secundaria... tomaba cursos especiales y me peleaba con los profesores... [quienes] querían tratarnos como niños ucranianos o polacos de *jeider* en el Distrito Federal; llegaban de Europa, refugiados sin saber español, y nosotros nos pasábamos la clase diciéndoles mentadas que se quedaban en el aire o pasaban por frases judías.⁵⁶

Es precisamente en esa época de rebeldía que Margo decide, después de darse cuenta de las divisiones entre las diferentes comunidades judías, integrarse a los grupos sionistas, porque ahí “los jóvenes judíos eran socialistas y revolucionarios y, por tanto, menos dados a las diferencias”.⁵⁷

Ese mismo espíritu combativo la llevó a trasgredir las tradiciones culturales de sus padres, como el casarse con un gentil o no-judío: “Mis padres sufrieron mucho cuando me casé con un *goi*, pero se consolaron cuando supieron que por obra y gracia de la providencia mi marido era circunciso antes de su nacimiento y que algo le tocaba de Mesías”.⁵⁸ Su actitud iconoclasta la hace trasgredir fronteras y afirmarse, precisamente, a partir de las diferencias: el distanciamiento y desconocimiento de los sistemas de significación reproducidos por sus padres y hermanas, puesto que Margo no sabe cocinar la comida judía y ni siquiera habla hebreo o yidish. Por consiguiente, “El desvío de lo familiar se produce a partir de un no-saber que se explicita y desnuda la distancia que guarda con sus padres y aún con sus hermanas”.⁵⁹ Ahora bien, es importante resaltar que a pesar de la distancia ya referida, en ese proceso inquisitivo y cuestionador ella se transforma en un sujeto activo y pensante capaz de reapropiarse y de adaptarse a ciertos parámetros culturales, con los cuales va configurando su propia individualidad de acuerdo con su propio sentir.

⁵⁶ GLANTZ, 150.

⁵⁷ GLANTZ, 149.

⁵⁸ GLANTZ, 150.

⁵⁹ Graciela GLIEMMO, “Señales de una autobiografía: *Las genealogías* de Margo Glantz”, *Monographic Review/Revista Monográfica*, vol. 9, p. 192.

Desmitificación de los orígenes y la noción de identidad

En *Las genealogías* hay alusiones a los folletines y las telenovelas, con lo cual se plantea que solamente en estos melodramas, pero no en la vida real, la identidad sí es un parámetro válido, fijo y permanente. Margo, al referirse a su primo Sam, por ejemplo, afirma que a pesar de que él es el hijo de uno de los hermanos de su padre radicados en los Estados Unidos, ellos no se identifican entre sí. Él nació en Filadelfia y tiene una hija pequeña que se llama igual que ella, motivo por el cual agrega: “mi nombre se refleja casi exactamente en otro idioma, con excepción del acento, ligeramente agringado. Y de repente estoy duplicada, como los eternos gemelos cabalísticos”.⁶⁰ Esa duplicación, sin embargo, no es tal, puesto que a pesar de las coincidencias, como las características físicas, los hábitos alimenticios, el hecho de llevar el mismo nombre y, principalmente, los lazos de sangre, cada una de ellas, tía y sobrina, se identifica con diferentes registros culturales.

Margo, por consiguiente, está consciente de que los lazos de sangre no son un punto de enlace entre los individuos, ni tampoco la base en la que se fundamenta la identidad, y por eso afirma:

La sangre avisa, sí avisa, aunque parece que corre dormida entre las venas para desembocar en el corazón que late desmesurado. Somos amigos pero no somos hermanos, porque la verdad es que ser hermano cuesta y que a veces más vale alejarse de los hermanos, como lo demuestra muy a las claras el episodio bíblico de Caín y Abel. Pero dejo las divagaciones: Sam es nuestro primo y Sam tiene a la vez hermanos y otros primos hermanos, que también aunque no son mis hermanos sí son mis primos carnales y, sin embargo...⁶¹

El llamado de la sangre se diluye por la distancia, el tiempo y el espacio, y queda en una simple amistad. Margo reconoce que si bien el origen, la familia y la historia han sido compartidos por ambos, el contexto cultural y geográfico en el que los dos transitan y se

⁶⁰ GLANTZ, 168.

⁶¹ GLANTZ, 169.

desenvuelven hace un cambio drástico en su historia. La vida en los Estados Unidos no es igual a la vida en México; estas diferencias los han distanciado para siempre. Por eso, ella misma enuncia: “hemos ocupado territorios distintos y lejanos”.⁶² No obstante, es esta misma situación diaspórica entre los miembros de su familia, la que le da la posibilidad de acercarse cada vez más a su origen, pues va uniendo los fragmentos que dan forma a un todo histórico con el que fundamenta y apoya su propia historia personal.

Es interesante que, como observa Jennifer Garson Shapiro, Margo emprende dos viajes en su texto:

El primero es simbólico. Glantz entra en el pasado de su familia a través de múltiples medios: el oral, el visual, el auditivo y el documental. Finaliza esta jornada metafórica con un viaje a un destino de suma importancia histórica y familiar: Ucrania... Para que Glantz pudiera viajar a Rusia, tuvo que experimentar el viaje simbólico contado por su padre Jacobo.⁶³

De tal manera que Margo decide desandar el camino recorrido por sus padres y adentrarse en el pasado ruso buscando sus raíces, el origen de su ser, en ese viaje “viaje mujer afuera”, en contraposición enfática y paradójicamente al “todo viaje hombre adentro”.⁶⁴ Este viaje físico que Margo emprende, le permite descubrir que las imágenes de la memoria difieren de las vivencias propias dentro de ese amplio panorama geográfico por el que va transitando. Por ejemplo, al adentrarse en esas tierras lejanas que “erosionaban la memoria” paterna, cree reconocer las estepas referidas por su padre, “mas al llegar al hotel una *mamatchka-like* me dijo que ésas no eran estepas, que había que viajar al sur de Ucrania para encontrarlas”.⁶⁵ El viaje hacia el origen de Margo, por consiguiente, es una contradicción del viaje mítico a los orígenes, porque hay toda una aventura acuñada por

⁶² GLANTZ, 170.

⁶³ GARSON SHAPIRO, 566.

⁶⁴ GLANTZ, 168.

⁶⁵ GLANTZ, 171-172.

la imaginación que se yuxtapone con la realidad multicultural, ya que la Ucrania que ella descubre es ahora un lugar plagado de turismo.

En Ucrania, Margo evoca al México del pasado en la Rusia del presente por intermedio de un viejo profesor ruso llamado Perelman. Son los años sesenta y la Guerra Fría condiciona las relaciones y comportamientos mundiales en todos los aspectos. Él le pregunta: “¿Es usted hebrea?”, a lo que ella aclara: “La palabra judío es fuerte, casi parece mentada, decir hebreo dulcifica un poco las cosas”.⁶⁶ En esta cita hay una clara referencia al antisemitismo que aún sigue vigente no sólo ahí, sino alrededor del planeta, y que fue la causa por la cual sus padres abandonaran el lugar donde nacieron. El hecho mismo de que sea cuestionada acerca de su origen por Perelman con la palabra “hebrea” y no “judía”, es una consecuencia de esa tensión y violencia internacional vivida y sufrida por los sujetos diaspóricos judíos.

A través de sus conversaciones con Perelman, Rusia y México están doblemente unidos: primero, por el amor a la literatura; y segundo, por las experiencias compartidas y re-articuladas por ese profesor de la universidad de Kiev, sumido en una eterna nostalgia, de la que hace Margo una singular reapropiación poética: “Mi nostalgia se acrecienta para ponerse a tono con lo de mi nuevo amigo, no es ya nostalgia, es *saudade*, dulce, pegajosa, cursi, rosa, como la canción que cantara Lara allá por los treinta, cuando un soviético hebreo era aún jovencito de diecisiete años rondando a las muchachas de la Laguni-lla, al tiempo que sentía nostalgia por la nieve”.⁶⁷ No es casualidad que sea el término *saudade* el escogido por Margo para referirse a ese dolor causado por la ausencia o el desplazamiento fuera del lugar de origen. Así como los grandes navegantes del pasado, al navegar por los mares del pensamiento y de la memoria ella sufre y añora ese pasado y el suyo propio, perdidos ambos por el inexorable transcurrir del tiempo. Simultáneamente, está consciente de que la vuelta al origen es una quimera, que solamente en el folletín se dan mejor las construcciones y las mentiras baratas, y por eso ironiza, cuestiona y re-elabora la noción de nostalgia.

⁶⁶ GLANTZ, 172.

⁶⁷ GLANTZ, 175-176.

Tanto la Rusia y el México de sus padres son sólo fragmentos de la imaginación y son re-articulados gracias a la memoria, que es falible e incompleta. Sus andanzas y travesías por esos espacios geográficos son recordadas, significativamente, desde el histórico y célebre puerto de Acapulco, en México, de la siguiente manera:

El mar me baña [...] el mar sigue bañándome, dejándome un sabor salado en la boca y arena en los ojos y en el traje; orino, feliz, me siento parte del mar, estoy en el origen, me asumo en él y las olas lamen mis muslos. [...] Sigo pensando y el mar llega hasta las rocas y recuerdo a Perelman recordando a México, sus canciones, sus viejas calles, donde tenía una novia: ¿En las calles de Guatemala? ¿En la Corregidora? No importa, por allí andaba hacia el 29 o el 30, no recuerda a Portes Gil, piensa en la novia, en Agustín Lara. Me pregunta si me gusta “Rosa”, le digo que sí.⁶⁸

No es coincidencia que sea durante sus reflexiones e introspecciones dentro del mar acapulqueño, cuando Margo siente que se encuentra en el origen y que ella misma, al orinarse ahí, es parte de él, en clara alusión a que la vida se creó en el mar. La identidad, por consiguiente, se presenta aquí como algo fluido e inestable, y de ahí su conexión con el mar. Acapulco, en particular, fue parte de la ruta comercial más importante que unía al Viejo con el Nuevo Mundo y al Oriente mismo. Pero no sólo eso, Acapulco fue también, durante los años sesenta, representado por el discurso nacionalista como el lugar más paradisíaco de México y el sitio ideal de reunión del *Jet-set* internacional. La descripción llena del color de la época y de los asiduos visitantes a esta zona del México internacional, deja ver otra parte importante de la vida de Margo, que también forma parte de su origen y de la búsqueda de su ser: su latente sensualidad romántica.

Por otro lado, es importante destacar el hecho de que Perelman recuerde México especialmente a través de una canción de Agustín Lara; ello sirve para demostrar que cada individuo se construye para sí sus propios orígenes, y es eso precisamente lo que Margo descubre

⁶⁸ GLANTZ, 174.

después de sus viajes, tanto en el simbólico como en el material. Recordar es volver a vivir y ya no importan los detalles o los nombres y fechas específicas; revivir el pasado es otra manera de apropiarse del mismo y, por consiguiente, de acercarse al origen con el preciso entendimiento de que lo que importa es el deseo, el viaje, la voluntad de ser, y no la meta de encontrar dicho origen.

Al hacer el recuento final de sus andanzas, en Odesa, el viaje realizado por sus progenitores hacia tierras americanas adquiere una mayor resonancia en su propio caminar por esa perdida Europa del Este. Al recorrerla y transitar por entre sus calles y lugares históricos, la ciudad se hace parte suya, pero, al mismo tiempo, no lo es tanto, dado que ella vive en un presente que le impide recuperar el pasado, el recuerdo. Sin embargo, al desplazarse por este espacio geográfico, los paisajes e imágenes cobran una inusitada fuerza en su pensamiento. Es tanta la emotividad que sufre que se siente copia fiel de su padre y, al reexaminar la fotografía de éste, confirma que,

...reencarno en mi padre joven, muchacho de mirada alerta, vestido con un traje a rayas (de casimir) y un corsé-bolero de la misma tela, tipo español (como los que usa ahora Alina, mi hija mayor), una cadena de reloj cuelga de su bolsillo izquierdo con una estrella de David, y sus zapatos son fancy, por no decir otra cosa, porque de decirla diría que se parece a los de Clyde (el compañero de Bonnie) o a los de un padrote (son bicolores, blanco y café), y eso es mi padre, un padrote en el verdadero sentido del término, un padre grande como la fotografía enmarcada en terciopelo morado y plata para un día de aniversario de bodas de mi hermana Susana. —Ten, Susana —dice mi papá—, es un regalo padre.⁶⁹

Aquí es importante comentar que la fotografía es el testimonio visual de un “ahora” que se interpreta desde otro “ahora”, en el cual rige otro cronotopo y otra confluencia del tiempo y el espacio en distintos parámetros culturales que desplazan los zapatos del padre en Rusia, a los de la película “Bonnie and Clyde” y al padrote mexicano. No obstante estas resemantizaciones, la introspección con la figura señera

⁶⁹ GLANTZ, 179.

del padre le sirve para hacer una teorización acerca de la importancia de las fotografías y de los cuadros de la familia. Por medio de su descripción, esta fotografía —en la cual se captura un momento y un lugar específico, pero de ninguna manera la realidad— se convierte para ella en un documento valioso que certifica la existencia de un pasado glamoroso que, como ella misma lo anuncia en su Olivetti, le sirve para crear “historias nuevas” que inmortalizan ese instante capturado. Es esta unión entre texto y realidad lo que la acerca y la pone en contacto directo con sus “genes”, con sus orígenes, con ella misma. Acercarse a su identidad, a sus genealogías, le permite constatar y, mejor aún, comprender, desde una perspectiva privilegiada, las diferentes experiencias inmersas en el largo y complejo pasado familiar, puesto que esta prerrogativa o habilidad de recurrir tanto a la escritura como a la fotografía, es parte de las ventajas que da el pertenecer a una familia de clase media alta y a una élite educada. Con la imagen y la palabra, Margo re-construye la historia familiar y deja fijos en la memoria la vida y el “halo” imperecedero de sus seres queridos.

Al mirar en retrospectiva sus genealogías, Margo está consciente de la importancia de su trabajo creativo y, sobre todo, está segura de que esa es la mejor manera de reconocerse y aproximarse a lo que ella misma es: su identidad. Así, le ofrece a la opinión pública la vida familiar, su pasado y su presente, con un firme deseo de trascender más allá de las fronteras espaciales y temporales. Se sabe judía, se siente mexicana, es mujer y funda su ser en ese tríptico idealizado que le devuelve el espejo de su casa: “El espejo me triplica, mi perfil es el de un emperador romano”.⁷⁰ De igual manera, este yo auto/bio/gráfico confirma que la identidad no es una totalidad, y por eso decide terminar su narración sobre sus genealogías con puntos suspensivos: “rehago mentalmente mis genealogías, recapitulo, es hora de darles un punto, si no aparte, al menos suspensivo”.⁷¹ El proceso de buscar la identidad, por lo tanto, está constantemente reciclándose y, por eso mismo, es inacabable.

⁷⁰ GLANTZ, 181.

⁷¹ GLANTZ, 183.

Margo, al entablar ese diálogo con sus padres, hermana y amigo, conoce más de su pasado y sabe el porqué de sus diferencias, al mismo tiempo que reconoce la importancia de éstas en su constitución como la persona que es ahora. La emotiva introspección a la vida compartida con su familia, recordada a través de esas confidencias, pone en claro cuál es su lugar en la familia y quién es ella dentro del entorno social. La singularidad y riqueza de su herencia judía, complementada a su vez con la diaria convivencia con la cultura y vida en México, son experiencias tan importantes que siente el deseo de compartirlas con los demás. Es por esta razón que decide escribir sus genealogías, como una manera de encontrar su propia voz. Al escribir, está siguiendo los pasos de su padre, sólo que lo hace en español, aunque mezclándolo siempre con palabras en yidish o en hebreo, porque esta hibridez léxica es la que sustenta la base de su identidad.

Al (re)crear la historia de sus padres y, por ende, la de la colectividad judía, ella pretende demostrar el poder de la memoria, misma que es capaz, aunque sólo parcialmente, de trascender las fronteras tanto físicas como temporales. Margo, como la hija pródiga, se distancia de su herencia judía para después retornar y retomarla con más fuerza que nunca. En ese movimiento evolutivo y desenfadado de su existencia, añadida va también la cultura de su país de origen, que la envuelve y la hace valorarse, regodearse y sumergirse en ese mundo de contradicciones que, sin embargo, forman parte fundamental de lo que ella es.

CAPÍTULO 4
LOS DESPLAZAMIENTOS ESPACIALES
Y GENÉRICOS EN *DOS MUJERES*
DE SARA LEVI-CALDERÓN

I was pained but not surprised to feel invisible as a lesbian among Jews.
I was terribly disappointed and confused to feel invisible as a Jew
among lesbians.

EVELYN TORTON BECK

EN LOS TEXTOS ANALIZADOS hasta ahora, la identidad ha sido el ideologema a partir del cual se han construido las historias de estas escritoras judeomexicanas. Lo que hace diferente al texto autobiográfico *Dos mujeres* (1990) de Sara Levi-Calderón, es que en éste la identidad cultural y étnica se presenta como un espacio en blanco, mientras la sexualidad ocupa un lugar preponderante. En este sentido, *Dos mujeres* se podría considerar un contratexto de las novelas analizadas en los capítulos previos y, a la vez, un rompimiento con las tradiciones y los valores moldeados e impuestos por el sistema patriarcal, el cual postula que la sexualidad heterosexual, cuya meta principal es la procreación, es la norma a seguir. Por ello, puede decirse que aquí se proponen nuevas posibilidades de significación identitaria a partir de la preferencia sexual lésbica de una subjetividad que, por lo mismo, es considerada una “outsider”.

Esta escritora experimenta un doble exilio: por su herencia étnica y cultural, pertenece a un grupo muy particular de sujetos exiliados considerados como otros por la cultura dominante de su país de origen; de la misma manera, por su preferencia sexual lésbica sufre el rechazo familiar y de su grupo social, por lo que se ve en la necesidad de exiliarse en los Estados Unidos, donde existe más tolerancia para

las mujeres lesbianas como ella. Cabe destacar, sin embargo, que Levi-Calderón pertenece a una clase social privilegiada, por lo cual se dan ocasiones en las que ella misma toma posturas ambivalentes con respecto a las prácticas ideológicas convencionales.

La experiencia personal de la autora, por consiguiente, habla de esta condición híbrida y compleja expuesta a una múltiple marginación, en tanto que Levi-Calderón es una mujer judía-ashkenazi-mexicana y lesbiana que, como tal, ha vivido experiencias de violencia, exclusión y silenciamiento en las dos sociedades patriarcales en las que se ha formado: la mexicana y la judía. En este sentido, no es ninguna casualidad que se reapropie de esa zona de invisibilidad a la que están sujetas las lesbianas, particularmente si son judías, y se esconda tras un pseudónimo; ello por temor a quedar expuesta tras haber escrito un texto en el que se proponen nuevos parámetros de identidad muy distintos al proyecto homogeneizante del discurso hegemónico, según lo explica ella misma:

I'm a Latina and I'm Jewish. For these two minorities, it's horrible to be a lesbian. They don't know what it means, but they know they don't want it. So, I thought it was enough that the book came out and was read by many people. For my family—in a way I thought they were going to be protected [by the pseudonym]. They were not, because as soon as the book came out everyone knew that it was me...¹

La represión y violencia normativa a la cual Levi-Calderón ha estado sujeta por problematizar y cuestionar el discurso androcéntrico que promueve un modelo de representación heterosexual, es, paradójicamente, sólo una cara de la moneda, pues como ella misma lo explica, lo inaceptable es que a través de su texto trasgreda los códigos culturales que prohíben exhibir o ventilar al escrutinio público, los asuntos privados que atañen no sólo a su familia *per se*, sino también a todos los judíos que viven en México:

¹ Lisa GEDULDIG, "An interview with Sarah Levi Calderon", *Out/Look*, invierno 1991, p. 39.

My novel is very erotic, and I know that for them it is quite a shock to read these erotic parts, but they will not say a word about these two women loving each other and living together. About that they will not say one word, but they will say, “She’s talking about the family, and she’s ready to break it up and to break up her community, too.” And they hate that about me. I think what’s behind what they’re saying is the belief that a lesbian doesn’t have the right to say anything about the family...²

Ella va más allá al plantear que como judía lesbiana no sólo es marginada y silenciada debido a los paradigmas de identidad étnica y nacional promovidos por el discurso hegemónico homófobo, sino que también lo es a causa de su preferencia sexual:

Me being a lesbian and being Jewish –both things are difficult because Mexico is a very Catholic country. They have an old way of thinking, like Jewish people killed Jesus Christ. Believe it or not, that belief is so strong. From that they will start having a very strange idea about you... they think somebody back in your family killed their god... And besides, being Jewish in such a country also means living in a very small community that’s always trying to show its best face –there can be no suffering, no bad words. And my family is very, very classic in that way.³

No sorprende, entonces, que solamente en la versión en inglés de esta novela, titulada *The two mujeres* (1991), se añade al final de la misma un párrafo aclaratorio vinculando la vida de la autora con la narradora-protagonista de esta historia: “Sara Levi-Calderón was born and raised Jewish in Mexico City. She married, gave birth to two children, got divorced, became a sociologist, and then fell in love and learned the wonders of becoming a lesbian... After all this, she dared to become a writer”. Aunque el uso de la tercera persona presupone un distanciamiento, es claro que su vida está involucrada, de cierta manera, con la historia narrada por Valeria, la protagonista de *Dos mujeres*. De esta forma, puede decirse que su memoria, la cual

² GEDULDIG, 39

³ GEDULDIG, 39.

recrea sólo fragmentos de su pasado, es hecha ficción. Cabe mencionar, además, que junto con la novela *Amora* de Rosamaría Roffiel, y la colección de poemas titulada *Lunas* de Sabina Berman, este texto se ha insertado dentro de la tradición literaria mexicana buscando despertar una nueva conciencia revisionista que ayude a mejorar la posición de la mujer en la sociedad.

La ingente necesidad de re-articular y reconceptualizar los parámetros de identidad existentes en el sistema patriarcal, los cuales producen relaciones asimétricas de poder, ha motivado toda una serie de estudios teóricos, entre los que se destaca el de Teresa de Lauretis, quien hace un análisis posestructuralista sobre la sexualidad lésbica, a partir del sicoanálisis freudiano y la semiótica porque, según lo explica: “homosexuality is indeed within psychoanalysis, each having contributed to the other’s very invention”.⁴ De Lauretis retoma la teoría de “la sexualidad de la perversión” de Freud, misma que está llena de ambigüedades, y problematiza tanto la noción de la sexualidad heterosexual y reproductiva considerada como la norma por él, como el desarrollo psicosexual “normal”, el cual se desvincula de los instintos sexuales “aberrantes, desviados o perversos”.⁵ En realidad esa normalidad no es genuina porque: “The ‘normal’ is conceived only by approximation, is more a projection than an actual state of being, while perversion and neurosis (the repressed form of perversion) are the actual forms and contents of sexuality”.⁶

Por otra parte, lo que a De Lauretis le interesa es buscar un modelo del deseo perverso que pueda servir para representar el lesbianismo de manera más acertada, que aquel otro personal y político de identidad institucionalizado en el nivel social. Además, advierte que no se puede pasar por alto el contexto histórico, cultural y, sobre todo, racial, en el cual se desenvuelve cada individuo; por ello, cree necesario considerar: “the central role that sexuality plays both in subjectivity, in the ways one understands and lives one’s life, and in all sociosym-

⁴ Teresa DE LAURETIS, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington: Indiana University Press, 1994, p. xi.

⁵ DE LAURETIS, xii.

⁶ DE LAURETIS, xii.

bolic forms, especially the construction of ‘race’ as well as gender”.⁷ Lo más relevante del estudio de De Lauretis es que destaca la idea de la identidad sexual como constructo sociocultural internalizado y reproducido por cada individuo:

Sexual identity is neither innate nor simply acquired, but dynamically (re)structured by forms of fantasy private and public, conscious and unconscious, which are culturally available and historically specific. The translation of public fantasy into private fantasy in sexuality, like the join of individual experience and social meanings in identity... rests on a process of mediation akin to what Peirce called habit... In order to describe the process by which the social subject is produced as a sexual subject and a subjectivity, I consider sexuality as a particular instance of semiosis, the more general process joining subjectivity to social signification and material reality.⁸

La identidad sexual, por consiguiente, debe ser considerada no como un impulso natural, sino más bien como una red de deseos, experiencias, prácticas y hábitos que van adquiriendo diferentes significaciones de acuerdo con el contexto social y cultural de cada individuo. Es decir, es un proceso cambiante determinado por los diferentes factores culturales, mediante los cuales cada persona interactúa socialmente con los demás durante su desarrollo social y biológico.

En particular, el lesbianismo en la cultura judía ha sido analizado desde diferentes perspectivas feministas dentro de los Estados Unidos, que han arrojado, a su vez, nuevas reinterpretaciones, reconceptualizaciones y resignificaciones de los discursos dominantes en torno a este concepto. Por ejemplo, el estudio de Evelyn Torton Beck acerca de las judías lesbianas, parte de la idea de que para los rabinos, como intérpretes de la Ley judía, éstas no existen porque no se les menciona en absoluto en dicha ley. La invisibilidad a que están sujetas tiene que ver, además, con la dificultad de mucha gente de aceptar su existencia, porque se cree que esta yuxtaposición, la de

⁷ DE LAURETIS, xiii.

⁸ DE LAURETIS, xix.

ser judía y al mismo tiempo lesbiana, es excesiva. Según Torton, la cultura dominante le ha puesto límites a la “otredad” y ellas exceden cualquier límite impuesto a lo marginal al reclamar ambas identidades, tanto pública como políticamente; es por eso que corren el riesgo de ser consideradas ridículas y hasta peligrosas.⁹ La visibilidad, como observa Torton, no ha sido siempre segura en lo que se refiere a los judíos, tal y como ocurrió en la Alemania nazi, pero esconderse y callar no va a ayudar a generar los cambios necesarios para que el antisemitismo y la homofobia sean erradicados.

En este sentido, es conveniente tener presente: “Jewish invisibility is a symptom of anti-Semitism as surely as lesbian invisibility is a symptom of homophobia”.¹⁰ De la misma manera que la existencia de las judías lesbianas es negada entre los judíos, así también lo es entre las mismas lesbianas; de este modo la marginación no sólo se duplica, sino que también, como en el caso de las judías lesbianas de color y los judíos sefarditas, se triplica o, mejor dicho, se multiplica. Por otro lado, como también argumenta Torton, es necesario entender la complejidad que se esconde detrás del judaísmo y del lesbianismo, pues ha habido muchas simplificaciones al considerar al primero solamente como una religión, y al segundo como una preferencia sexual.

Por otra parte, los judíos homosexuales se pueden comparar con los judíos conversos perseguidos por la Inquisición; esto según Christie Balka y Andy Rose, quienes, en la introducción del libro *Twice Blessed*, aseguran que así como estos últimos aceptaban convertirse al cristianismo mientras que en secreto profesaban la fe judía —motivo por el cual la historia judía los ha calificado como anómalos—, de la misma manera los judíos homosexuales han tenido que esconder su verdadera identidad para no ser rechazados ni expulsados de la vida comunal.¹¹ Como observan Balka y Rose, los judíos homosexuales

⁹ Evelyn TORTON BECK, *A Lesbian Anthology*. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, Inc., 1982, p. xiii.

¹⁰ TORTON BECK, xv.

¹¹ Christie BALKA y Andy ROSE, eds., *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay, and Jewish*. Boston: Beacon Press, 1989, p. 1.

son invisibles para los grupos judíos, quienes han preferido negar su existencia borrándolos de la historia y de su tradición, antes que aceptarlos como parte de su comunidad.

De tal manera que ellos se han convertido en el otro del otro o “doubly other”, porque son marginados tanto por los judíos como por los no judíos. El precio que pagan por ser homosexuales es muy alto: no sólo están sujetos a la homofobia —la cual es el miedo a las lesbianas y a los gays— sino también al heterosexismo —discriminación institucionalizada en contra de los homosexuales—,¹² razón por la cual han aprendido a “pasar” como heterosexuales, de la misma manera que los sujetos diaspóricos judíos han aprendido a asimilarse a la cultura dominante de los países donde viven. Para ellos, su herencia étnica y cultural, así como su orientación sexual, son medios de resistencia y opresión. Así, Balka y Rose proponen confrontar y erradicar la invisibilidad a que están sujetos, a partir de la misma construcción identitaria que los califica como “homosexuales”, por lo que prefieren identificarlos usando los términos lesbianas y gays.

Asimismo, en su ensayo titulado “Toward a New Theology of Sexuality”, Judith Plaskow expone cómo las actitudes del judaísmo hacia la sexualidad son variadas, complejas y, en gran medida, contradictorias, ya que, si bien al impulso sexual —el cual es denominado como el impulso diabólico por los rabinos— se le considera ligado intrínsecamente a la divinidad, es precisamente esta misma la razón usada por los mecanismos de control social para mantenerlo rigurosamente sujeto, impidiendo con ello que viole o rebase los límites que le son asignados. Estos mecanismos consideran que el matrimonio heterosexual es el marco idóneo para disfrutar apropiadamente de este impulso; aunque aquí también se dan restricciones porque: “Even within marriage, sex is forbidden during menstruation and for seven days thereafter”.¹³ La sexualidad de las mujeres, en particular, es vista como una amenaza aun para sus esposos, quienes a su vez se consideran sus poseedores, razón por la cual el matrimonio heterosexual se

¹² BALKA y ROSE, 3.

¹³ Judith PLASKOW, “Toward a New Theology of Sexuality”, en Christie BALKA y Andy ROSE, eds., *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay, and Jewish*. Boston: Beacon Press, 1989, p. 142.

presenta como la mejor alternativa para mantener su impulso sexual controlado. En oposición a la idea de que la sexualidad de la mujer es como un objeto capaz de ser poseído, Plaskow propone que el feminismo debe de hacer una reconceptualización de este modelo de sujeción. Ello con el fin de ayudar a que las mujeres retomen el control de ese impulso que se genera a partir de una energía conectada intrínsecamente con la espiritualidad, y que existe muy independientemente de las restricciones sociales.

Cabe destacar que los estudios críticos analizados anteriormente se han producido específicamente en los Estados Unidos, país en donde hay una mayor tolerancia hacia las lesbianas, y no en México. En este último, todavía es impensable la posibilidad de que una mujer llegue a officiar una ceremonia religiosa en la sinagoga o que abiertamente manifieste su preferencia sexual dentro de la comunidad judía, sin recibir algún tipo de reprobación o crítica. Por consiguiente, en México es aún más difícil que las mujeres lesbianas sean aceptadas y respetadas, tal y como le sucede a Valeria, la protagonista-narradora de *Dos mujeres*. Ella, sin embargo, logra retomar el control de su impulso sexual, rebelándose en contra de toda imposición familiar y, por ende, social. De esta manera, Valeria intenta reconceptualizar lo que significan la familia, la religión y la cultura dentro de su comunidad.

Esta historia fragmentada se divide en tres partes: la primera se sitúa en un supuesto presente en el que aparece una Valeria próxima a cumplir los cuarenta años de edad. Es en este tiempo cuando, después de disfrutar su sexualidad al lado de su amante Genovesa, tiene que separarse de ella por motivos ajenos a su voluntad. Esta parte, además, se caracteriza por la inclusión de varios pasajes colmados de mucho erotismo y por un lenguaje muy elaborado salpicado con frases en otros idiomas, como el inglés y el francés. La segunda sección, en cambio, se remonta a un pasado lleno de violencia y humillaciones que terminan con el matrimonio de la protagonista realizado por conveniencia. Aquí también se produce el descubrimiento, por parte de ella, de una identidad propia con base en su sexualidad lésbica. Es importante destacar que justo en este momento del relato, ocurre un giro en el nivel temporal, pues la narración empieza a contarse desde de la perspectiva de una niña de aproximadamente diez años

de edad, a través de la cual se filtra la conciencia de una mujer adulta. Por último, la tercera parte corresponde al enlace entre las dos partes anteriores, en la que ocurre un reencuentro entre las amantes con el consabido rechazo de la familia de Valeria.

En *Dos mujeres*, la intertextualidad comienza a partir del prefacio donde aparece un poema escrito por Constantino Cavafis quien, según señala Guadalupe Cortina, fue un “poeta griego conocido por su homosexualidad”.¹⁴ Lo interesante es que en este poema se postula que la identidad no es algo inherente al individuo, sino que solamente es una actuación o representación que genera variantes, alteraciones y modificaciones significativas. Valeria, a semejanza del rey Demetrio, se quita el “disfraz”; es decir, se desliga del modelo de la mujer abnegada y tradicional que tiene como única meta el ser una buena hija, esposa y madre, y se convierte en un sujeto con una identidad sexual propia. Asimismo, la intertextualidad cobra vital relevancia con la novela de Julio Cortázar, *Rayuela*, la cual:

Es una búsqueda de identidad espiritual, cultural y territorial. *Rayuela* aparece como una referencia a la relación que tienen Valeria y Genovesa, pero desde una perspectiva lésbica. Valeria es La Maga, Genovesa es la doble de Valeria, por lo tanto Genovesa es Talita, la doble de la Maga. El deseo sexual especular reafirma la necesidad de la búsqueda de identidad sexual compartida que se va a realizar en la novela que se escribirá. A Valeria le atrae especialmente el “famoso capítulo siete” de *Rayuela*, en el que se describe una escena sexual entre La Maga y Oliveira. Lo importante es que en esta escena de intensa sexualidad táctil y onírica, no hay penetración fálica. Si se lee el capítulo fuera de contexto, pudiera dar la idea de una descripción de una escena de amor lésbico... De esta manera subvierte y convierte un texto canónico y patriarcal, notable especialmente por su misoginia en cuanto a su designación del “lector hembra” pasivo y no receptivo.¹⁵

Cabe mencionar que para Valeria, es Genovesa la parecida a La Maga: “Ella me parecía La Maga de Cortázar... Tuve deseos de leerle

¹⁴ Guadalupe CORTINA, *Inventiones multitudinarias: escritoras judiomexicanas contemporáneas*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2000, p. 103.

¹⁵ CORTINA, 112-113.

el archileído capítulo siete de *Rayuela*".¹⁶ De cualquier manera, y a pesar de la diferencia de edades, Valeria y Genovesa se (re)conocen mutuamente; una es el reflejo y la afirmación de la otra. De la misma manera, con este trabajo escritural, Valeria va construyendo, intentando indagar, elaborar y re-articular su propia identidad lésbica. Ella es una identidad que, al igual que el lenguaje que la forja y define, se distingue por la revalorización y alteración de los parámetros y conceptualizaciones tradicionales y canónicos.

Por otro lado, las connotaciones del título de éste, el primer texto escrito por Sara Levi-Calderón, apuntan hacia distintas significaciones, una de las cuales resalta en esta cita donde Valeria contesta los cuestionamientos de Genovesa de la siguiente manera: "¿Cuál de las dos mujeres eres?... ¿La de la primera noche o la de la segunda? ... Muy a mi pesar le respondí que era las dos. La que me permitía gozar plenamente de la vida y la otra que me lo impedía. Sonrió entendiendo perfectamente a qué me refería".¹⁷ Este desdoblamiento en cuanto a la personalidad de Valeria —aquella que teme transgredir los parámetros religiosos y culturales convencionales que la subyugan; y la otra, la que rompe con las tradiciones impuestas por un sistema hegemónico— es referido, precisamente, por Claudia Schaefer al señalar: "not only is there a physical and emotional relationship between two women —Genovesa the artist and Valeria the writer— but each is presented as two women in one".¹⁸

Sin embargo, esta interpretación adquiere una importancia relativamente menor, al advertir que el título en la traducción inglesa es *The Two Mujeres*. La retención de la palabra española "mujeres" dentro del título en inglés, es indicio de que el énfasis está en las relaciones que se dan entre las mujeres, y no tanto en la dualidad o doble personalidad sustentada por la o las protagonistas. Es decir, este título se refiere exactamente a dos mujeres que tienen una relación lésbica a pesar de los ojos críticos y de la subsecuente violencia de que son objeto, según

¹⁶ Sara LEVI-CALDERÓN, *Dos mujeres*. México: Diana, 1990, p. 57.

¹⁷ LEVI-CALDERÓN, 29-30.

¹⁸ Claudia SCHAEFER, "Monobodies, antibodies, and the Body Politic: Sara Levi Calderón's *Dos mujeres*", en *Danger Zones: Homosexuality, National Identity, and Mexican Culture*. Tucson: University of Arizona Press, 1996, p. 92.

explica Valeria: “En medio dos mujeres, una hincada frente a la otra; alrededor de ellas un panteón de ojos”.¹⁹ Ambas están viviendo un amor intenso, erótico y apasionado dentro de un sistema patriarcal de identificación que pretende ignorarlas y, por consiguiente, mantenerlas en la invisibilidad. Lo anterior se confirma en las siguientes palabras de Valeria: “ ‘Dos mujeres’, pensé con todo mi deseo a flor de cada poro”.²⁰ En este sentido, *Dos mujeres* es un discurso que, desde los intersticios, postula y afirma la existencia de una realidad negada por el orden falogocéntrico. Así, Valeria y Genovesa son esas dos mujeres ricas, judías y mexicanas que se aman, exploran y disfrutan su sexualidad aun en contra de la violencia, alienación y ostracismo a que están sujetas.

El marco histórico que envuelve parte de la infancia de Valeria es la Segunda Guerra Mundial. Durante esta época política y socialmente convulsionada, el único medio por el cual sus padres y su abuela mantienen contacto con Rusia, es la radio. Es a través de los noticieros locales que su familia está al tanto de los acontecimientos que afectan directamente la vida de sus familiares en Europa y, por ende, la suya. Poco después de que Valeria cumpliera cinco años de edad, la guerra llegó a su fin; no sin antes dejar sentir sus graves secuelas, dado que sus “tías, primos, la tatarabuela: todos fueron cremados en los hornos de Hitler”.²¹ El fatal desenlace tiene gran relevancia en la formación de la protagonista, puesto que es en este preciso momento que ella adquiere conciencia de su identidad étnica. Este evento histórico continúa repercutiendo en su propia existencia, y es por ello que, siendo ya una mujer divorciada e independiente, Valeria aún experimenta esa sensación de peligro al visitar, con su amiga Pati, la Alemania donde sus familiares, así como millones de judíos, fueron exterminados por los nazis:

En las garitas de la frontera teníamos que mostrar nuestros pasaportes. Se nos vinieron malos recuerdos a la cabeza. “Es muy perturbador

¹⁹ LEVI-CALDERÓN, 59.

²⁰ LEVI-CALDERÓN, 60.

²¹ LEVI-CALDERÓN, 113.

ver tanto soldado”, dijo Pati... Al poco tiempo me encontré soñando con un cuarto donde había una enorme chimenea, en la que metían camillas con bultos envueltos en sábanas blancas. El encargado de esta operación me decía que estaban haciendo pasteles y que debía irme de ahí.²²

Es a través de sus pesadillas que Valeria manifiesta los traumas provocados por la violencia que ha regido su vida. Las imágenes del Holocausto vistas por ella en las películas, son parte de su posmemoria, y son tan dolorosas que prefiere retenerlas de forma desviada para mitigar ese sentimiento; debido a esto es que los “bultos envueltos en sábanas blancas”, los cuales se refieren a los cadáveres de los judíos, se transforman en pasteles en su sueño.

En cierta medida, sus padres se han asimilado a la cultura mexicana: ellos generalmente se comunican en español (aunque su progenitor y su abuela se hablan en yidish) y parecen disfrutar de la comida tradicional del país que se sirve en su casa: “unos taquitos de pollo, quesadillas, o enchiladas verdes... Yo quería enchiladas verdes. Mi hermano quería lo mismo, más un bisteck con frijolitos, ah, y un bolillo”.²³ En su casa, además, se ven las peleas de lucha libre y, por si fuera poco, Valeria y su hermano reciben juguetes en el Día de Reyes, tal y como lo señala: “Aunque judíos, nosotros festejábamos los Santos Reyes”.²⁴ A pesar de ello, su vida transcurre en un permanente aislamiento voluntario.

En su calidad de exiliados lituanos-judíos, sus padres les enseñan a sus hijos a no hablar con desconocidos para, de esta manera, evitar, según lo asegura su madre, “los sinsabores del antisemitismo, las envidias: en pocas palabras, la maldad humana”.²⁵ Esta actitud de ostracismo y negación impuesta particularmente por su madre, les es reforzada constantemente; por ejemplo, cuando van a un restaurante a cenar, tanto su madre como su abuela caminan ignorando a la gente que los mira: “Mi mamá miró a un punto fijo y sin desprender la vista

²² LEVI-CALDERÓN, 177.

²³ LEVI-CALDERÓN, 120.

²⁴ LEVI-CALDERÓN, 133.

²⁵ LEVI-CALDERÓN, 134.

de él, siguió al capitán. Mi abuela hizo lo mismo. La gente nos miraba mucho pero nosotros no debíamos ver a nadie”.²⁶ Con lo anterior, queda claro que para la familia de la protagonista, la gente mexicana no judía no sólo representa una amenaza para su integridad física, sino que, además, no está a su altura y por eso debe ser ignorada y permanecer invisible.

Sin embargo, esta actitud prepotente y discriminatoria de parte de la familia de Valeria no se dirige exclusivamente a los mexicanos no judíos, sino que también afecta a los judíos que no pertenecen a su mismo nivel social o que, por lo menos, no tienen (de acuerdo con sus propios parámetros culturales y clasistas) una buena reputación. A causa de esto es que su madre le pregunta insistentemente a Valeria sobre la familia de su amiga Pati, antes de permitirle a ésta visitar su casa; ello a pesar de que sabe que la niña es judía y que asiste al mismo colegio que su hija.²⁷ También es la principal razón por la cual, años después, los padres de Valeria desaprueban su matrimonio con Arturo, a quien ella considera el gran amor de su vida: “Arturo pidió mi mano y le dijo que nunca me faltaría nada porque él ya era contador público y su papá acababa de regalarle acciones de su fábrica. Mi papá, sin más, le dijo que no podía casarse conmigo porque su mamá era una puta. Cuando lo oí decirle eso creí que me moría”.²⁸

El escapar del ojo público, por consiguiente, no obedece solamente al temor de sentirse vulnerables ante cualquier tipo de violencia producida por “la maldad humana”, como asegura su madre, sino a un interés particular de preservar el “buen” nombre de la familia aun a costa de la felicidad de su hija. Este temor ciego al rechazo, la burla, segregación y persecución social que experimenta la familia de Valeria, condiciona las relaciones sociales entre sus propios miembros y el grupo o los grupos sociales con los que se relacionan. La vida de la protagonista, por lo tanto, transcurre en una especie de limbo o burbuja en la que escasamente entra la vida cultural, histórica y social del país que habita. Si bien en el texto se encuentran breves

²⁶ LEVI-CALDERÓN, 124-125.

²⁷ LEVI-CALDERÓN, 135.

²⁸ LEVI-CALDERÓN, 143.

referencias al acontecer nacional e internacional, éstas son hechas desde una perspectiva clasista y elitista.

Es importante resaltar que en *Dos mujeres*, la violencia es una constante. De acuerdo con Guadalupe Cortina, hay muchas variantes en lo que se refiere a la violencia, ya que además de física puede ser psicológica e inclusive se extiende a la manipulación, coartación y control social y económico. Cortina también enfatiza que la violencia, por lo general, ocurre dentro del núcleo familiar en los primeros años de un individuo, cuando se es más vulnerable.²⁹ Para Valeria, quien a una temprana edad supo de la brutalidad perpetrada en contra de sus familiares en la Europa dominada por los nazis, el poder absoluto ejercido por sus padres y hermano en su vida no es extraño. Es así como ella aprende cuál es su destino: “callar, siempre callar. Mi madre tenía opiniones fijas y no permitía que se le contradijera. Imbuido en sus negocios, mi padre sólo utilizaba la palabra para dar órdenes. Así, callando, olvidé el arte de hablar”.³⁰

El haber traspasado las normas establecidas por el orden patriarcal explorando su propia sexualidad cuando aún era una niña, provoca la ira de los dos “protectores” del honor familiar: su hermano y, sobre todo, su padre. Ambos la agreden verbal y físicamente ensañándose con ese frágil cuerpo que ella ha intentado descolonizar. Esta reacción violenta, además, es respaldada por su madre, a la que únicamente le interesa proteger la reputación de su familia, por lo cual no interviene en absoluto para impedir el maltrato. Por consiguiente, ella y Lucía (la sirvienta de su casa) se convierten en: “Cómplices de esa violencia... excepto la abuela que trata de defenderla pero no es escuchada”.³¹

El control férreo de sus padres nuevamente se hace patente cuando le imponen a Valeria el hombre con el que debe contraer matrimonio. Una vez ya casada, comienza lo que Sara E. Cooper considera otro ciclo de violencia física y emocional en su vida: “Valeria is immediately isolated from any possible support or emotional aid, leaving her completely vulnerable to her husband’s tirades, unreasonable expect-

²⁹ CORTINA, 107.

³⁰ LEVI-CALDERÓN, 113.

³¹ CORTINA, 108.

tations, and physical mistreatment. Ironically, she is even shut off from the very system that prepared her to accept such treatment, her own family”.³² Esta agresión en contra de la protagonista se produce, principalmente, a causa de la frustración que siente Luis por no haber recibido la dote que, según la tradición judía, el padre de la novia le debe entregar al contrayente.

Como observa Willy O. Muñoz, el maltrato de su esposo le produce lesiones tanto físicas como emocionales, al querer enseñarle a ser lo que él considera “una buena mujer”: “Las condiciones de su vida hogareña le producen una frigidez que la priva del placer sexual hasta que en sus tiempos de universitaria tiene una relación amorosa con un exiliado argentino, con quien por primera vez experimenta un orgasmo”.³³ Sin el apoyo de su familia y consumida por la actitud ególatra y despótica del marido, Valeria se deja llevar por un matrimonio sin amor incorporándose, así, a la estructura patriarcal que promueve formas tradicionales de identidad. En esos primeros años de matrimonio donde la violencia física y psicológica de parte de su esposo fue una constante, ella no sólo perpetúa los roles primarios de esposa y madre al engendrar dos hijos varones quienes son el orgullo de su abuelo; sino que, además, reproduce el orden falogocéntrico que le coarta toda libertad, en el momento en que les enseña a éstos a respetar y querer al patriarca de la familia. De manera que, al prolongar en total sumisión el orden patriarcal de las cosas, irónicamente cede su derecho a la vida a aquéllos a los que se las dio, mismos que actuarán en su contra.

De este modo, Alberto y Ricky heredan la responsabilidad de proteger el honor de la familia, convirtiéndose, como su abuelo, en los resguardadores del sistema hegemónico. Ellos ejercen una violencia constante en contra de su madre —critican a sus amistades, invaden su privacidad, dañan el carro de Genovesa e insultan y amenazan a

³² Sara E. COOPER, “Family in Levi Calderon’s *Dos Mujeres*: Post Traumatic Stress or Lesbian Utopia?”, en Sara E. COOPER, ed., *The Ties that Bind: Questioning Family Dynamics and Family Discourse in Hispanic Literature*. USA: University Press of America, 2004, p. 175.

³³ Willy O. MUÑOZ, “Sara Levi-Calderón: El lesbianismo y las clases sociales en *Dos mujeres*”, en *Polifonía de la marginalidad. La narrativa de escritoras latinoamericanas*. Santiago, Chile: Cuarto Propio, 1999, p. 198.

ambas— con el fin de intentar silenciar, borrar y controlar una subjetividad emergente dispuesta a subvertir los discursos regulatorios y dominantes. Sin embargo, es el hijo menor de Valeria (y no el mayor como asegura Sara E. Cooper) quien, en un arranque de ira al encontrar a las dos amantes en una situación comprometedora, llega incluso a golpear en la cabeza con un candelabro a su propia madre, y a dejarla sangrando sin asistirle en lo más mínimo:

Ricky pasó por el comedor. Se le quedó mirando al candelabro de siete velas que me regaló mi madre el día de mi boda. Lo quiso sacar de la vitrina pero no pudo abrir la pequeña puerta. Buscó la llave y no la encontró. Con el codo rompió el vidrio y sacó el candelabro. Lo observó detenidamente. Escuché sus pasos subiendo las escaleras que llevan a mi recámara. Todavía mojada salí a su encuentro. Levantó el regalo por encima de sus ojos y me lo estrelló en la cabeza... Genovesa me levantó del piso y me arrastró hasta la cama como a un fardo pesado. Me cubrió con una toalla. Un borbotón de sangre salía de mi frente.³⁴

El que su hijo haya usado ese candelabro es muy significativo porque, tal y como afirma Guadalupe Cortina: “Todo el peso de las tradiciones religiosas y patriarcales simbolizadas en el candelabro y en el hijo como varón juez, la aplastan”.³⁵ Cabe mencionar que este pasaje es malinterpretado por esta crítica, quien lo considera sólo parte de una de las tantas pesadillas referidas por Valeria.

La madre de Valeria, como ya se ha mencionado, es cómplice de la violencia perpetrada en contra de su hija, por lo que ésta la considera la mayor culpable de las vejaciones que sufre, pues, como explica Claudia Schaefer, en lugar de tratar de protegerla y convertirse en su aliada, se pone del lado de la ley.³⁶ El control psicológico que su madre ejerce sobre ella es también analizado por Schaefer, quien asegura: “Valeria’s mother places in her daughter’s mind the threat that if she ever does anything ‘wrong’ again it will kill her father and

³⁴ LEVI-CALDERÓN, 88.

³⁵ CORTINA, 114.

³⁶ SCHAEFER, 98.

she will have to live with the consequences ever after. Corporal punishment left its mark on her for a long time, but this psychological control lasts even longer”.³⁷ Ese control psicológico de parte de la madre se extiende, además, hacia los hombres de la familia, ya que, como se lo revela a su hija, es ella quien instiga a sus nietos a invadir su privacidad, ordenándoles que lean su diario, que la vigilen constantemente y que la tengan al tanto de su accionar: “Escuchándola hablar tuve la certeza de que ella promovió a mis hijos a que cometieran la vileza de irrumpir en mi privacidad. Ella temía, sobre todas las cosas en esta vida, que se hablara de la familia. Decía que hablar mal de la familia era ensuciarse una misma y, evidentemente, mi novela la preocupaba”.³⁸

Para la madre de Valeria, por lo tanto, la novela de ésta se convierte en una amenaza capaz de desacralizar la institución de la familia, y ésa es la razón por la que provoca a sus nietos para confrontar a su hija y reinstalar el orden que se está violentando. Por otro lado, la protagonista está consciente del control y la manipulación que su madre ejerce también sobre su padre. La salvaguarda del honor familiar se convierte en la peor instigadora y fiscalizadora en su contra. Ella misma la escucha cuando llama a su padre un “blandengue” por no haber logrado convencerla de que renunciara a su relación ilícita con Genovesa: “Si yo fuera tú... llamaría a la policía para que no la dejaran salir de Estados Unidos... Mi padre, seguramente acostado en la cama, como siempre callaba”.³⁹ En este sentido, su madre representa una fuerza antagonista y opresiva que protege la institucionalización de la familia tradicional judía y, por ende, la jerarquización de los poderes sociales. Así, pues, la ideología castrante y controladora ejercida por su madre y su familia, es la que se percibe en cada uno de los fragmentos con los que Valeria va conformando su intertexto. La violencia llevada a sus últimas consecuencias hace que su propia familia la considere un ser aberrante y monstruoso que necesita ser regenerado o, de lo contrario, expulsado de su entorno social.

³⁷ SCHAEFER, 99.

³⁸ LEVI-CALDERÓN, 218-219.

³⁹ LEVI-CALDERÓN, 228.

Más tarde y ya divorciada, Efraín descarga en Valeria todo su rencor y frustración acumulado por años, cuando es confrontado por ella. Para él, la violencia física y verbal es el único método posible de silenciar y borrar una subjetividad que trasgrede el orden convencional. Al igual que en su infancia, él insulta a su hermana, acusándola de no ser una mujer decente ni una buena madre para sus hijos, y la golpea con tal saña que le rompe el cráneo. Sin embargo, a pesar de que por primera vez Valeria saca fuerzas para defenderse de las embestidas de un “karateca de años”, éste termina por dominarla y doblegarla nuevamente. Sus padres, testigos del horrendo crimen, consideran ese abuso como parte del castigo que tiene que sufrir por mantener una relación ilícita con Genovesa; mientras que la actitud impasible del doctor que revisa a su madre en ese momento, es comparable a la de su sirvienta Lucía en el pasado, pues a pesar de ser testigo de la brutal golpiza, sólo detiene a Efraín para no alterar más el estado anímico de su paciente: “Brussy agarró a mi hermano del codo y con voz pausada le dijo que mi madre necesitaba descanso”.⁴⁰

Valeria admite y expone abiertamente su propia identidad sexual después de haber vivido diferentes relaciones de tipo heterosexual en su vida: como niña promiscua experimentó sus primeros contactos sexuales; después, en la adolescencia se enamoró de Arturo y terminó, por obligación, casada con Luis. Convertida ya en una mujer adulta, tuvo relaciones sexuales con Juan Carlos, un disidente político argentino quien, además, estaba casado. Posterior a su divorcio, experimentó una relación diferente con su “amante místico”, y finalmente terminó por romper con su posesivo prometido, Alejandro. Ella aprende a disfrutar de su cuerpo y lo deja expresar libremente ese deseo erótico que siente por su amada Genovesa. Es así como rompe con los códigos culturales de su familia y, en consecuencia, ésta intenta nuevas estrategias para tenerla bajo control: su padre retira el dinero de sus cuentas bancarias y le cancela las tarjetas de crédito, intentando así doblegar a su hija mediante el chantaje económico.

En este punto es importante resaltar que la crítica (Cooper, Muñoz) ha señalado a la violencia ejercida contra ella como ocurrida

⁴⁰ LEVI-CALDERÓN, 201.

únicamente en el nivel familiar; lo que se está pasando por alto, sin embargo, es que si bien ella no sufre ninguna afrenta verbal ni física por parte de miembros ajenos a su familia directa, la violencia que experimenta Valeria también procede de las dos sociedades patriarcales en las cuales se ha formado. Ella, en su calidad de otro contestatario de los parámetros de identidad étnicos, nacionales, genéricos y sexuales impuestos por el orden patriarcal, no solamente es marginada por pertenecer a una minoría étnica como la judía, sino que también lo es por ser una mujer lesbiana. Su doble exilio, tanto el físico como el simbólico, obedece precisamente a las prácticas opresivas que sufren todos aquellos sujetos deslizados en las fronteras que la sociedad patriarcal ha demarcado e institucionalizado.

Las penurias y el agobio constante ayudan a Valeria a encontrar su propia voz y a reconocerse a sí misma por medio de la escritura. Es de esta manera como encuentra los canales apropiados por los cuales dirigirá su vida futura. Al salir de las sombras y de los espacios invisibles, se encuentra libre de la aprensión y del dolor que sus familiares le han causado. Asimismo, logra deshacer el último lazo de unión con su familia y comprende que su yo del pasado no es ningún obstáculo, sino el apoyo que necesitaba para entender su situación actual. Por consiguiente, se libera e intenta rehacer su vida con la mujer que ama.

En lo que se refiere a la religión judía, la posición de Valeria es ambivalente, ya que si bien se considera heredera de sus valores y tradiciones, también se opone a ese lugar marginal ocupado por la mujer. Como observa Norma Baumel Joseph, si bien es cierto que la mujer tiene un rol muy importante en lo que se refiere a la institución familiar, no sucede lo mismo en cuanto a la religión y los ritos litúrgicos: "When it comes to religion and ritual women have almost no role. Traditionally, women are excluded from the honour of reading from the Torah; they are not counted as part of the minyan [quorum]; they are prohibited from reciting Kaddish, the prayer for the dead; nor can they initiate their own divorce".⁴¹ Lo anterior es

⁴¹ Norma BAUMEL JOSEPH, "Zakhor: Memory and Gender", en Sarah SILBERSTEIN SWARTZ y Margie WOLFE, eds., *From Memory to Transformation. Jewish Women's Voices*. Toronto, Ontario: Second Story Press, 1998, p. 177.

precisamente lo que Valeria rechaza, dado que la misma imposición de guardar silencio que sufre en su familia, es reforzada en la sinagoga cuando el rabino, en actitud abiertamente misógina, obliga a las mujeres a callar.

A éstas les prohíben sentarse con los hombres y por ello lo hacen en la parte superior de la sinagoga, en donde escuchan lo siguiente: “Allá arriba —dijo sacudiendo las manos y mirando al cielo—, se les suplica a las mujeres que se callen. Dios mío, hazlas callar”.⁴² Así a Valeria y a las demás mujeres en la sinagoga les es impuesto el silencio, y ésta, por su parte, cree que aquellas que van a la sinagoga son hipócritas porque sólo asisten ahí para “secretearse”, por lo que las llama “arpías”. La actitud de las mujeres en ese lugar sagrado le molesta tanto, que llega a asegurar que, “Yo ya no creo en Dios, decidí en esos momentos... pero antes de acabar la frase ya me había arrepentido”.⁴³ De tal manera que ella no sólo rechaza las prácticas de la religión judía que promueven las relaciones asimétricas de poder, en las cuales la mujer tiene una posición de desventaja, sino que también se desliga de quienes las refuerzan y reproducen.

Sus padres, por su lado, no siguen la religión judía como lo hiciera su abuelo el rabino; por el contrario, según lo afirma la protagonista, su progenitor le enseña que la idea de arrepentirse en el Día del Perdón por las faltas cometidas durante el año, así como también el que Dios decida quién va a morir a causa de éstas, son solamente “pendejadas. Quién mejor que él para saberlo si su papá fue rabino. Por ejemplo, nosotros viajábamos los sábados y no nos habíamos muerto”.⁴⁴ A pesar de la opinión expresada por su padre, ellos asisten a la sinagoga en ese día, tal y como lo confirma Valeria en la siguiente cita:

Llegó el día del perdón. Había que ir a la sinagoga a pedirle a Dios por nuestras vidas. Mi hermano se quejó de que viajáramos en coche en un día tan sagrado como ése. “Es pecado mortal”, dijo el muy sabiondo. Mi papá se rió y mi mamá le respondió: “Ni modo que nos fuéramos

⁴² LEVI-CALDERÓN, 131.

⁴³ LEVI-CALDERÓN, 131.

⁴⁴ LEVI-CALDERÓN, 116.

caminando hasta las calles de Justo Sierra”... Mi hermano siguió molestando: dijo que cuando fuera grande iba a ser rabino. Eso sí que molestó a mi papá y comenzó a temblarle la cicatriz. Su papá nunca hizo otra cosa que estudiar la Biblia mientras los hijos se morían de hambre. Le gritó a mi hermano que estaba loco y arrancó el coche logrando que todos nos cayéramos hacia atrás.⁴⁵

La reacción violenta del padre en contra de su primogénito obedece a que, según él, la profesión de rabino no produce ninguna ganancia económica. De ahí que él se negara a permitir que su único hijo varón se convirtiera en rabino, así que termina enviándolo a un colegio militar a los Estados Unidos.⁴⁶ Esta imposición no se produce porque al padre le preocupe que su hijo continúe con una tradición religiosa a la cual considera, en muchos aspectos, obsoleta y poco práctica, sino porque teme que su fortuna, misma que ha acumulado a través de los años, así como su legado de patriarca, se pierdan. Con ello, busca que su hijo sea el heredero no sólo de su poderío económico, sino también de lo que él considera la figura masculina perfecta: un hombre triunfador que se mueve en las más altas esferas del poder y que está dispuesto a perpetuar las prácticas ideológicas impuestas por el sistema patriarcal; por consiguiente, el padre espera que su primogénito sea una prolongación de sí mismo, ya que Valeria nunca lo podrá ser.

El discurso científico y la homosexualidad

Debido a las restricciones sociales y culturales, la homosexualidad tradicionalmente ha sido denominada como una desviación, aberración, anomalía, contraria a natura y, en el mejor de los casos, como una enfermedad patológica que puede ser tratada exitosamente con el tratamiento adecuado. Un claro ejemplo de esta percepción se

⁴⁵ LEVI-CALDERÓN, 130.

⁴⁶ LEVI-CALDERÓN, 137.

encuentra en las palabras de Ramón Valdiosera, quien, en su libro *El lesbianismo en México*, analiza el “problema” de las lesbianas de la siguiente manera:

Muchos espíritus pequeños, mal informados o ignorantes del trasfondo de este problema estrictamente médico, ven en la lesbiana a un ser despreciable al que hay que condenar. Nada hay más injusto sobre la personalidad de este ser enfermo... La lesbiana es un ser neurótico, con un profundo conflicto emocional del que ella es la primera víctima... La leyenda de que la lesbiana es una peligrosa devoradora de mujeres, pervertidora de damitas y competidora del hombre, es falsa; la lesbiana proscrita por la sociedad, por lo general es tímida, introvertida y temerosa; trata de ocultar en lo posible el problema que le aqueja e, incomprendida, se oculta, pues sabe que la sociedad la señala. Rehúye al propio psicólogo y, en algunos casos, se niega a someterse a tratamiento... La ciencia médica está por fin profundizando en el problema; se está reglamentando esta situación con leyes apropiadas, y es hasta hoy que se está llegando al fondo del asunto sin falsos prejuicios morales y religiosos.⁴⁷

De tal manera que, separándose de la visión de esos “espíritus pequeños”, Valdiosera argumenta que la ciencia es la única capaz de tratar objetivamente el mal social del lesbianismo. La lesbiana, por tanto, es considerada por él como un ser enfermo en necesidad de auxilio médico. Precisamente, esa es la opinión de Luis, el esposo de Valeria, quien después de verla besándose con su amiga Sandra, le dijo que había encontrado la solución a su “problema”: “Me comunicó acariciándome la cabeza que lo que yo tenía era una enfermedad y agregó que las enfermedades se curan. Él iba a ayudarme...”⁴⁸ Como señala Willy O. Muñoz, citando a su vez a Adrienne Rich, la idea de que la mujer sea naturalmente heterosexual es cuestionable porque:

⁴⁷ Ramón VALDIOSERA, *El lesbianismo en México*. México: Editores Asociados Mexicanos, 1984, pp. 5-6.

⁴⁸ LEVI-CALDERÓN, 166.

La heterosexualidad es una práctica impuesta, controlada, diseminada por medio de órganos de propaganda y mantenida por la fuerza para obstaculizar la preferencia sexual de la mujer y coartar su libre elección erótica... Ante esta disensión político-sexual, el falogocentrismo ha apelado a la moral, a la religión, a la medicina, a la psicología y a otras instituciones de control social para propagar una violenta campaña con el fin de silenciar la voz disidente de la lesbiana, para marginarla y negar su existencia histórica.⁴⁹

Por tanto, la reacción del esposo de Valeria, avalada por el discurso oficial de Ramón Valdiosera, es solamente un recurso para imponer el orden social.

A pesar de ello, Valeria toma el control de su vida cuando decide fugarse con su amante. Así, al rechazar seguir siendo la esposa, hija y madre abnegada y sumisa, contradice las expectativas de sus padres, quienes pretenden preservar los roles genéricos propagados por el discurso hegemónico. El principal interés de esta subjetividad rebelde es reconocer, explorar y disfrutar su propia sexualidad. Es precisamente gracias a su sexualidad que ella descubre una identidad propia que la hace sentirse plena y satisfecha con su vida. Al mismo tiempo, está consciente de su condición marginal, puesto que por defender su amor con Genovesa termina doblemente exiliada: como lesbiana y como judía. Por su parte, su amante Genovesa, a pesar de ser más joven que ella, es su reflejo, pues no sólo pertenece a su misma etnia, sino que también ha tenido la experiencia de estar casada, de haber vivido una aventura amorosa con una amante lesbiana y de tener talento artístico.

Marginación dentro de la marginación

En *Dos mujeres* un factor muy importante es la clase social a la cual pertenece Valeria; debido a ello, en repetidas ocasiones tiende a internalizar y a reproducir las prácticas ideológicas que ella misma critica e intenta subvertir. De tal manera que, como asegura Willy O.

⁴⁹ MUÑOZ, 195.

Muñoz: “Valeria no parece percatarse de la existencia de otras formas de opresión que la que ella sufre, y es intolerante con quienes no pertenecen a su condición social, hechos que señalan incongruencias entre lo que Valeria dice que quiere ser y lo que es”.⁵⁰ Esa misma idea es compartida por Guadalupe Cortina, quien observa que en el discurso de la protagonista afloran sus propios prejuicios de clase al referirse de manera despectiva a los sujetos pertenecientes a otro nivel social o a una etnia diferente a la suya:

De hecho contradice lo que Ana Castillo declara en su ensayo sobre “la macha”, que lo positivo en las relaciones lésbicas y homosexuales es que hay una tendencia a romper con definiciones clasistas, racistas y heterosexistas del tipo de relaciones que permite la sociedad en general... Sin embargo, las relaciones de la protagonista son casi exclusivamente con otras mujeres judías de su misma clase social y raras veces registra contactos fuera de su ámbito social y cultural.⁵¹

Un punto de vista acorde con el de Ana Castillo es expuesto por Gloria Anzaldúa en su texto *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, donde reconceptualiza la noción de identidad étnica, racial, social y genérica en términos de lo que es la “nueva mestiza”. Anzaldúa —como feminista, chicana de color y lesbiana— considera que a los homosexuales les corresponde traspasar todo tipo de barreras físicas y simbólicas para lograr una unidad mundial entre la gente:

Being the supreme crossers of cultures, homosexuals have strong bonds with the queer white, Black, Asian, Native American, Latino, and with the queer in Italy, Australia and the rest of the planet. We come from all colors, all classes, all races, all time periods. Our role is to link people with each other... It is to transfer ideas and information from one culture to another. Colored homosexuals have more knowledge of other cultures...⁵²

⁵⁰ MUÑOZ, 205.

⁵¹ CORTINA, 100.

⁵² Gloria ANZALDÚA, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987, p. 84.

Esta idea de universalizar la identidad de los homosexuales como los máximos exponentes de la solidaridad humana, capaces de trascender y de borrar las categorías raciales, étnicas, culturales y sociales que los separan, es caer nuevamente en simplificaciones postulando un discurso por demás utópico. Es fácil cometer el error de otorgarles a las lesbianas –y a los homosexuales por extensión– definiciones esencialistas al pasar por alto que ellas también están inmersas en un sistema cultural y que no necesariamente se posicionan fuera de los sitios de poder, tal y como lo advierte Susana Chávez-Silverman al analizar diferentes estudios críticos con respecto a la noción de lesbianismo:

Many recent lesbian theorists caution against the tempting but facile move to script “the lesbian” as essentially anything. “Lesbian bodies”, writes Cathy Griggers, “are not essentially counterhegemonic sites of culture, as Wittig might like to theorize. The lesbian may not be a woman, as [Wittig] argues... yet she is not entirely exterior to straight culture... lesbians are inside and outside, minority and majority, at the same time” ... Australian critic Annamarie Jagose, in her potentially provocative recent study *Lesbian Utopics*, focuses on various textual attempts to theorize a perfect lesbian space as altogether elsewhere, hence utopian... and concludes, following Foucault, that positing the lesbian as utopic, outside the dominant conceptual framework, essentializes this category as transgressive or subversive while failing to recognize the category’s implication within the networks of power.⁵³

La descripción hecha por Chávez-Silverman es un claro ejemplo de que las divisiones existen dentro de los grupos marginados. Así, desde una posición clasista, Valeria decodifica lo que ve en la casa de los padres de su amada Genovesa, cuando la visita por primera vez: “Hice un sucinto análisis del mobiliario. Llegué a la conclusión de que se trataba de una casa de nuevos ricos”.⁵⁴ Lo que compensa la

⁵³ Susana CHÁVEZ-SILVERMAN, “Chicanas in Love: Sandra Cisneros Talking Back and Alicia Gaspar de Alba. ‘Giving Back ‘The Wor(l)d’ ”, en David William FOSTER, ed., *Chicano/Latino Homoerotic Identities*. New York: Garland Publishing, 1999, p. 12.

⁵⁴ LEVI-CALDERÓN, 25.

desventaja material de Genovesa ante sus ojos es su juventud, belleza y, sobre todo, el pertenecer a su misma etnia.

Por otra parte, el grupo de amigos del que se rodea Valeria está formado, en su mayoría, por judíos o extranjeros. Es muy notorio que casi no tiene contacto con la gente mexicana no judía, excepto cuando se trata de sus sirvientes o de los meseros y meseras de los hoteles y restaurantes de lujo de los cuales es asidua cliente. Sin embargo, ese contacto es relativo porque generalmente los ignora y sólo dice conocer sus nombres y, quizás, el pueblo de donde son originarios; por ejemplo, sabe que una de sus sirvientas se llama María Luisa y que “era de una ranhería cerca del Oro”,⁵⁵ pero no conoce nada más de ella, ni siquiera de Agustín, al que considera su “mano derecha” y quien muere de una enfermedad, al parecer, no diagnosticada apropiadamente.

Asimismo, se refiere a las meseras del Café Tacuba de una manera despectiva cuando, afirma, se metió ahí “dispuesta a soportar a esas mujeres con moños en la cabeza, maltratadoras de los parroquianos”.⁵⁶ Estas descripciones peyorativas, discriminatorias y, en ocasiones, bastante altisonantes de parte de Valeria, están generalmente ligadas al factor racial, como en el caso de su visita a Nueva York, cuando finge estar tomando fotografías y describe lo que ve de la siguiente manera: “los anuncios amorales, los pinches negros, los putos chicanos, click”.⁵⁷ Por lo tanto, como señala Guadalupe Cortina: “Valeria otroriza a personajes que pertenecen a diferente clase social, o diferente etnia”.⁵⁸ Además, esta actitud demuestra que “Valeria concibe su lesbianismo como una liberación personal, cuyas ganancias políticas no son transferibles a otras esferas femeninas contestatarias”.⁵⁹

Otro aspecto importante de resaltar es que la protagonista está consciente de los privilegios que tiene y de lo acostumbrada que está a la opulenta vida que lleva, gracias a la posición social que ostenta su padre, y ni siquiera la atracción que siente hacia la búsqueda de la

⁵⁵ LEVI-CALDERÓN, 12.

⁵⁶ LEVI-CALDERÓN, 189.

⁵⁷ LEVI-CALDERÓN, 46.

⁵⁸ CORTINA, 118.

⁵⁹ MUÑOZ, 210.

“luz”, o vida espiritual profesada por el Maharaji, le hace renunciar a toda una vida llena de lujos y comodidades: “Me resultaba imposible dormir y bañarme en el Ashram y me hospedé en el Camino Real”.⁶⁰ Una vez que se queda sin el apoyo económico de su padre y que la situación en su casa se hace más insoportable por mantener una relación lésbica con Genovesa, decide irse a vivir con ella.

El problema es que, ya instalada en el estudio de su amada, el cual está ubicado en una zona con altos niveles de criminalidad y delincuencia, Valeria comienza a dudar de si realmente vale la pena el cambiar la riqueza y los privilegios que ésta trae consigo, por disfrutar plenamente de una sexualidad como la suya y la de su pareja. Es por eso que ella misma dice: “La casa de Genovesa simbolizó la ruptura con los míos. Salía a caminar por las calles alrededor de su estudio: todo me era tan desconocido. Ninguna de las coordenadas de mi memoria me servían para situarme. Me sentía como en el exilio. Me preguntaba si eso era la libertad que tanto anhelaba y comencé a detestarla. La humanidad completa me parecía terrible”.⁶¹

Ese es el momento mismo en que Valeria se despoja de sus “máscaras” —en alusión al epígrafe del rey Demetrio usado en el prefacio—, es decir, sale del closet y se entrega al frenesí de su relación antes silenciada. Sin embargo, al haber estado recluida en ese otro mundo dominado por sus padres, lo que ve ante sus ojos se le configura como algo desconocido y desalentador. Ella siente que esas coordenadas de la memoria son insuficientes para comprender lo que hasta hace poco ignoraba, debido a que el México que conocía era aquel de las zonas exclusivas: hoteles y restaurantes de lujo, y algunas zonas turísticas de la provincia. Sus constantes viajes a Europa y a otros países alrededor del mundo le hacían ver a la colonia Roma como una “Europa venidita a menos”.⁶² Afortunadamente su nivel de vida no llega a tocar fondo debido a que todavía dispone no sólo de algunos bienes materiales, sino que también cuenta con el prestigio financiero de su padre, mismo que le ayuda a vender unas joyas, con lo que resuelve, por lo menos temporalmente, su situación económica.

⁶⁰ LEVI-CALDERÓN, 175.

⁶¹ LEVI-CALDERÓN, 217.

⁶² LEVI-CALDERÓN, 98.

Por otro lado, es importante subrayar que Valeria no comparte la preocupación de sus padres por escapar del ojo público; por el contrario, el exhibir su amor por Genovesa es parte de su relación y su nuevo concepto de libertad. La cruel reacción de su padre al saber de los juegos sexuales que experimentaba con los niños del colegio privado judío al que asistía, es un ejemplo de la intolerancia y el abuso que se genera en contra de los sujetos más vulnerables. La violencia, que es usada principalmente para reprimir sus instintos sexuales, es una expresión del poder que la subyuga y la convierte en doblemente exiliada.

Ella adquiere, paulatinamente, una nueva conciencia revisionista y por eso intenta encontrar una forma de ser visible, reconocida y valorada por su familia y por las sociedades judía y mexicana. Sus padres representan una autoridad represiva que está dispuesta a desafiar por defender lo que considera más importante: su sexualidad y el amor por su amante. La protagonista se mantiene firme en su postura de defender su subjetividad en contra de toda imposición y es por ello que se reconoce con una identidad múltiple y fluida.

Así, en ese viaje que su padre realiza con ella a Nueva York para tratar de persuadirla de que regrese a la vida “normal” que llevaba antes, Valeria descubre que no hay nada que la haga reconocerse en él. Es precisamente en este momento cuando se hace más evidente el hecho de que tiene una total falta de comunicación con éste. El único interés que motiva a su padre a buscarla, después de dos años de distanciamiento en los que Valeria sobrevivió sin su apoyo económico, es el de intentar salvar la reputación de su familia. Por eso le pide que cubra su verdadera identidad para que los hijos de ella se puedan casar y no se expongan a una situación similar a la vivida por Arturo, aquel gran amor de Valeria que fuera a pedir su mano sólo para ser humillado y rechazado, y le explica que él y su madre “pronto se iban a morir y ya no contaban, pero Alberto y Ricardo me necesitaban, la voz se le quebró. Ese hombre que toda su vida se creyó invencible ahora temblaba y se le veía pequeñito”.⁶³

La figura autoritaria del padre, por consiguiente, se derrumba ante sus ojos, y con ésta se resquebraja también, simbólicamente, el poder

⁶³ LEVI-CALDERÓN, 227.

patriarcal que la margina y subyuga por no ajustarse a las normas establecidas. De ahí que Valeria se atreva a defender abiertamente un amor que, contradiciendo los discursos dominantes sobre la sexualidad, la ayuda a reafirmarse a sí misma, mientras que su padre, incapaz de aceptar otros parámetros de identidad, le cuestiona: “¿Qué tipo de fuerza has adquirido con Genovesa?, no entiendo”.⁶⁴

En *Dos mujeres*, por lo tanto, hay un rompimiento con las nociones de identidad y sexualidad como algo fijo y estable impuesto por el orden falogocéntrico. El discurso de Valeria se presenta, precisamente, subvirtiendo los roles convencionales adjudicados a la mujer. De acuerdo con el judaísmo, la familia es una institución de vital importancia porque, como proveedora del apoyo económico, moral y comunitario, ha ayudado a los grupos judíos a sobrevivir. La mujer, por consiguiente, en su calidad de procreadora y trasmisora de las tradiciones culturales, es respetada por ser la encargada de la familia. En este contrate texto, sin embargo, la familia es redefinida y desacralizada en términos más flexibles, como los que plantea Martha A. Ackelsberg en su ensayo “Redefining Family: Models for the Jewish Future”:

As in the case with heterosexual Jews— gay, lesbian, and bisexual Jews have found a variety of ways to live out personal and social commitments in the world. Nevertheless, because of relatively limited notions of what constitutes “a family” and of what place “families” hold in Jewish tradition, many Jews —and most of the major organizations and institutions of the Jewish community— either ignore the existence of gay and lesbian Jewish families or imply that to acknowledge our existence would be to undermine the long-term continuity of the community.⁶⁵

En el caso particular de Valeria y Genovesa, hay un amor lésbico pleno que no se rige por los códigos culturales del judaísmo tradi-

⁶⁴ LEVI-CALDERÓN, 228.

⁶⁵ Martha A. ACKELSBURG, “Redefining Family: Models for the Jewish Future”, en Christie BALKÁ y Andy ROSE, eds., *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay, and Jewish*. Boston: Beacon Press, 1989, p. 108.

cional. Aun así, la familia formada por ambas “provides an example of functionality and loving support of individualism that is lacking in the protagonist’s other family systems”.⁶⁶

Como la escritora judeomexicana que es, Sara Levi-Calderón presenta en su novela el discurso de una mujer que toma el control de su vida a pesar de las condiciones autoritarias en las que vive. Es capaz de continuar su camino sin darse por vencida, reafirmandose, reescribiéndose y reconociéndose en su propio trabajo narrativo. En este sentido su escritura es como ese espejo —el cual, como *leit-motiv* en su texto escritural, prefigura un signo de la multiplicidad identitaria tanto de ella como de su amante— en que se ve reflejada. Al mismo tiempo, ésta se convierte en el único espacio de resistencia donde se constituye como sujeto, rompiendo el silencio que siempre le ha sido impuesto. Ella no permite que la identidad que como mujer, judía, mexicana y lesbiana va construyendo, elaborando y re-articulando en su texto, sea negada, silenciada, oprimida e ignorada por su familia, misma que tiene el papel de protectora del orden social dominante. Su vitalidad es propia de un sujeto en cambio constante. A pesar de que no se puede pasar por alto que aquí no hay un compromiso social con otros sujetos marginados, *Dos mujeres* es un texto con un discurso contracultural que forma ya parte, paradójicamente, de la tradición cultural y literaria mexicana.

⁶⁶ COOPER, 172.

CONCLUSIONES

EN ESTE TRABAJO se ha demostrado que las nociones de diáspora y memoria resultan ser ejes fundamentales con respecto a la identidad judía, desde la perspectiva de las escritoras judeomexicanas incluidas en este estudio: Margo Glantz, Sabina Berman, Rosa Nissán y Sara Levi-Calderón. Ellas buscan legitimizar, mediante la apropiación del lenguaje, la historia de los judíos; de ahí que la memoria sea, precisamente, el punto de apoyo para (re)elaborarla con base en la valoración de la heterogeneidad cultural. El desplazamiento de estos sujetos intersticiales marcados por la diáspora ha significado el enfrentamiento con signos culturales heterogéneos que se contradicen y complementan. Dichas autoras están conscientes de lo anterior, así como también de que los judíos han coexistido con diferentes culturas y que prevalecen las diferencias culturales, étnicas, sociales y genéricas entre ellos; por eso mismo no se puede caer en generalizaciones ni hablar de un grupo homogéneo. De tal manera que ellas reconocen esa multiplicidad identitaria de los judíos al promover en sus textos una identidad inestable, fluida, múltiple y muchas veces contradictoria, en oposición a los parámetros de identidad propagados por la nación.

La memoria, por consiguiente, les ha facilitado a los grupos judíos, en su transitar por diversas fronteras geográficas, preservar sus valores culturales y religiosos a través de los siglos, y sobrevivir a pesar de las reiteradas experiencias de discriminación, persecución y genocidio sufridas a lo largo de su historia. Como lo aseguran Sarah Silberstein Swartz y Margie Wolfe en la introducción del libro titulado *From Memory to Transformation*, para los judíos el recordar o *Zakhor* es la base que sustenta el judaísmo:

The concept of Zakhor, remembrance, has been a major tenet in traditional Jewish practice and teaching. Memory has given us continuity, has enabled Judaism to survive through centuries of exile, upheaval and persecution. It is the transmission of religion, ritual, laws, culture and history that has kept us together as a people. Without this collective transmission of memory, Jewish identity would have vanished long ago.¹

Sin embargo, es importante tomar en cuenta que cada individuo reproduce, reconstruye y reinterpreta el pasado de acuerdo con su propio contexto social, mismo que posee un importe genérico fundamental, con lo cual se producen ausencias, selecciones y omisiones. Dentro del grupo marginal de los judíos, a las mujeres se les ha asignado un lugar subalterno en lo que a su cultura e historia se refiere; no sólo se les ha excluido de las ceremonias rituales de la fe judía sino que, además, se les ha negado el reconocimiento de su propia herencia, tal y como también lo afirman Sarah Silberstein Swartz y Margie Wolfe:

For Jewish women in particular, what has been neglected may be as critical as what has been passed down. Communally, as a people, our legacy is rich. But for many Jewish women today, there is a keen sense of loss, of the lack of our own female history, heritage and traditions. We have few role models from the past; our achievements and contributions as Jewish women have rarely been acknowledged. Because Jewish culture, history and religion have come to us through a patriarchal vision, it is now our task as feminists to reinterpret this legacy through our own feminist lens. In the search for personal and communal identity, we find ourselves redefining what it means to be a Jew. As Jewish feminists we need to reconcile our heritage with the authentic experience of our own lives.²

Es así como el discurso feminista de Glantz, Berman, Nissán y Levi-Calderón se presenta como una alternativa al intentar rescatar esa parte de su herencia que les ha sido erradicada y negada, para darle voz a todas las mujeres que han contribuido en gran medida al enri-

¹ Sarah SILBERSTEIN SWARTZ y Margie WOLFE, eds., *From Memory to Transformation. Jewish Women's Voices*. Toronto, Canada: Second Story Press, 1998, p. 9.

² SILBERSTEIN SWARTZ y WOLFE, 9.

quecimiento y la trascendencia del judaísmo. Sus trabajos literarios aquí analizados se han convertido en un espacio de resistencia desde el cual se generan discursos contestatarios con la clara intención de subvertir y (re)articular los roles convencionales adjudicados a la mujer. Sus autoras se niegan a seguir perpetuando los valores tradicionales que promueve el sistema patriarcal dominante tanto en la sociedad judía como en la mexicana, mismos que mantienen a la mujer en una condición marginal y subalterna. Es importante resaltar, sobre todo, que de ninguna manera rechazan su herencia judía; por el contrario, se sienten orgullosas de formar parte de un grupo étnico que ha vivido gran parte de su historia en el exilio.

Dentro de los esquemas literarios implementados, la autobiografía es utilizada por ellas para (re)articular su propia historia a través de una perspectiva feminista que reconoce la diferencia y la otredad. En este sentido, el (re)crear el pasado familiar y colectivo se convierte en una manera de reafirmarse y reconocerse a través de su trabajo narrativo. El hecho de que todas ellas pertenezcan a un entorno bicultural en el cual se destaca la nación mexicana como institución oficial, en contraposición a una comunidad judía marginal, engendra en los textos analizados una subjetividad que se da a la búsqueda de una identidad propia. Es más, dependiendo de las circunstancias y del lugar en el que se encuentren, cada una de ellas ha aprendido a enfrentar y a negociar con distintas identidades, hecho que problematiza la noción de una identidad fija, según las postulaciones del discurso hegemónico nacional. Puede decirse que la identidad es el ideograma que le da sustento a sus historias en las que exploran y, a la vez, celebran su rica herencia cultural y étnica. Sin embargo, no se puede dejar pasar desapercibido ese conflicto personal que experimentan al integrar la cultura mexicana y la judía, puesto que se han adaptado y asimilado al país anfitrión, pero no por eso han renunciado a la continuidad de sus prácticas religiosas y culturales.

En el caso particular de *La bobbe* de Sabina Berman, se plantea la constitución de un sujeto, Sabinita, a partir del legado identitario que le otorga su abuela. La figura emblemática de la *bobbe* (o “abuela” en español, aunque dicha palabra no corresponda a la traducción precisa de este signo cultural cargado de un afecto especial) está ligada

a la primera generación de inmigrantes judíos en México que pudo escapar de la persecución nazi en Polonia durante el Holocausto. Ella persiste en conservar, para posteriormente transferirle a su nieta, un acervo pletórico de signos religiosos y culturales pertenecientes a una subcultura o a un saber no-oficial dentro de la nación mexicana. Cabe señalar, sin embargo, que debido a que la abuela es una persona mayor, y además vivió la experiencia del terror ocasionada por la xenofobia nazi, le resulta imposible entregarle a su nieta el conocimiento total de su historia judía; ella sólo puede entregarle algunos pasajes adaptados, modificados y seleccionados de la misma, y el recuerdo de algunas vivencias personales y familiares. El lenguaje es parte primordial en esta relación porque es a partir de tres idiomas principales: el español, el yidish y el hebreo, que se establece la comunicación entre ellas, demostrando así que los lazos que las unen trascienden cualquier código lingüístico.

Sabinita sabe que su *bobe* representa la continuidad, la tradición y el núcleo de unión de su familia, por lo cual es también el vínculo directo con sus orígenes. En su proceso de formación, y para (re)afirmarse a sí misma, Sabinita retoma no solamente las enseñanzas de su abuela, sino que también adopta el pragmatismo de su madre al negarse a perpetuar las prácticas ideológicas que silencian, subyugan e invisibilizan a la mujer. Cuando ya es adulta, oscila entre darle continuidad al legado espiritual de su abuela y el rechazar enfáticamente la perpetuación de los ritos litúrgicos que la marginan.

Por otro lado, es importante también señalar que la visión revisionista del personaje principal, Sabinita, celebra una hibridez cultural que, a su vez, promueve nuevas cartografías de identidad en la sociedad mexicana. Es por ello que se hace necesario resaltar la relación que existe entre la transformación tanto física como psicológica experimentada por la nieta, con el proceso de cambio que los sujetos diaspóricos judíos han vivido a lo largo de su historia, según el cual se produce una asimilación a la cultura del país anfitrión sin renunciar a su herencia cultural ancestral. No se puede pasar desapercibido tampoco el hecho de que la novela comienza y termina con la escena de la muerte de la *bobe*, puesto que ésta simboliza no solamente la conexión con lo divino o con el *Ein sof*, sino que también marca el

asentamiento y la pertenencia de su grupo familiar judío ashkenazi a la tierra mexicana. Por consiguiente, aquí subyace la idea de que la memoria es el lazo en común que une a esta familia y, por extensión, a todas las comunidades judías que conviven en México, a pesar de sus diferencias lingüísticas, religiosas, de raza, clase social y origen.

Por su parte, en las novelas de Rosa Nissán, *Novia que te vea* e *Hijo que te nazca*, se expone la noción de una identidad híbrida que oscila constantemente entre diferentes signos culturales. Prueba de lo anterior son los dos nombres de la protagonista: Oshinica (su nombre étnico) y Eugenia (su nombre oficial ante la sociedad mexicana), los cuales utiliza a conveniencia de acuerdo con las circunstancias. Esta subjetividad pluridimensional, en consecuencia, se encuentra en los intersticios en tanto que negocia con una doble identidad fundamentada en ambos idiomas: el ladino —el idioma hablado y preservado a través de los siglos por aquellos judíos expulsados en 1492 de España— y el español moderno. De tal manera que puede afirmarse que el lenguaje cobra gran relevancia en las dos novelas de Nissán, como se evidencia a partir de los títulos ya referidos, ya que lo planteado aquí es el interés por rescatar y exaltar la cultura de los judíos sefarditas. Al mismo tiempo, la alusión en los títulos a la situación subordinada de la mujer, a quien se le prefixa su futuro con base en los roles tradicionales como el matrimonio y la maternidad, no puede pasar tampoco desapercibida.

Como hija de inmigrantes nacida en México durante los años cuarenta, Oshinica enfrenta constantemente un conflicto interior al valorar y aceptar varios de los parámetros culturales de los judíos sefarditas, e intentar asimilarse al grupo mayoritario en dicho espacio nacional. Asimismo, se siente atrapada y relegada por el solo hecho de ser mujer, porque tanto en la sociedad judía como en la mexicana, aunque sean distintas modalidades del patriarcado, el dominio del hombre es innegable. Las restricciones impuestas por ese dominio social, político y económico que le impiden a Oshinica, estudiar y trabajar, despiertan, paulatinamente, su deseo por subvertir los roles convencionales adjudicados a la mujer. De ahí que se identifique con los hombres y no con su abuela, su tía o su madre, quienes reproducen los códigos tradicionales que relegan a la mujer.

En *Novia que te vea*, Oshinica utiliza diversas estrategias durante su proceso de formación para trasgredir, en repetidas ocasiones, la normatividad: a pesar de la negativa de su madre, ella continúa estudiando y se gradúa en periodismo en la Universidad Femenina; aprende y comparte nuevas experiencias con algunas amigas *goyes* (no judías); consigue trabajo en un laboratorio médico; se casa con el hombre que ella misma elige; se resiste a obedecer a su suegra; y, sobre todo, no permite que su padre le entregue la tradicional dote a su futuro esposo. La emancipación de esta subjetividad, no obstante, no se logra sino hasta la secuela titulada *Hijo que te nazca*, en donde la protagonista reconfigura y desacraliza el discurso generado por la hegemonía androcéntrica con respecto al matrimonio y a la maternidad, al referirse tanto al cansancio y al dolor físico que le producen el embarazo y el parto, así como a su insatisfacción como mujer por el solo hecho de ser madre y estar casada. Al finalizar esta historia, ella logra su autonomía, retoma el control de su vida y logra constituirse en sujeto después de divorciarse e independizarse de sus hijos.

En ambas novelas de Nissán también se plantean las diferencias generacionales y de grupo que afectan la convivencia social. Así, mientras que en *La bobbe* de Berman subyace la idea de que las diversas comunidades judías conviven y se enriquecen mutuamente, aquí los sujetos de diferentes orígenes en México, más que complementarse, se yuxtaponen unos a otros. Dichas tensiones no sólo ocurren entre la vasta mayoría católica y los judíos, sino que también existen sub-divisiones dentro de los diversos grupos marginales. Por ejemplo, como hija de un matrimonio mixto, Oshinica observa desde niña las tensiones que hay en su entorno familiar a causa de las diferencias étnicas y culturales. Su madre de origen turco, a pesar de estar casada con un judío árabe, continuamente expresa comentarios discriminatorios en contra de esa comunidad. Igualmente, el patriarca de la familia, el abuelo de Oshinica, rechaza y margina a su nuera por no seguir las mismas tradiciones familiares. La propia Oshinica, inclusive, se siente más apegada a la comunidad turca y reproduce el mismo discurso discriminatorio de su madre contra los árabes.

Al comparar las novelas de Rosa Nissán con la de Sabina Berman sobresalen diversas similitudes que se deben tomar en cuenta. Por ejemplo, en todas ellas se presentan formas alternativas del ser judío. Como sujetos diaspóricos pertenecientes a diferentes comunidades judías, sefardita y ashkenazi respectivamente, tanto Oshinica como Sabinita se han constituido en sujetos al desafiar el orden patriarcal imperante en las sociedades mexicana y judía. Ambas pertenecen a la segunda y tercera generación de judíos viviendo en ese espacio multicultural que es México; además se identifican con gran parte de ese acervo cultural que les ha sido heredado a través de sus abuelos y padres, así como también con diversos aspectos de la cultura mexicana. Al mismo tiempo, cuestionan los roles tradicionales impuestos a la mujer y se niegan a contribuir en la prolongación de éstos. La mujer sumisa y abnegada que es obligada a guardar silencio y a sentarse separada de los hombres en los ritos ceremoniales judíos, es precisamente parte de las tradiciones que ellas rechazan, y por eso buscan formas alternativas de reconocimiento. Por lo tanto Oshinica y Sabinita persisten en buscar un espacio propio que les permita desligarse de las construcciones culturales impuestas por el orden androcéntrico, a la vez que se sienten apegadas a determinados valores compartidos por sus comunidades judías.

Respecto a *Las genealogías* de Margo Glantz, a diferencia de lo expuesto en los textos de Berman y Nissán, se resalta la imposibilidad de lograr un sentido de identidad. Como mujer judía-ashkenazi y mexicana, Margo sabe que esta triple identidad no representa lo que ella realmente es, y por esta razón utiliza los puntos suspensivos como una manera de aludir al proceso inacabable e inasible de buscar una definición de sí misma. A pesar de que intenta recuperar y (re)elaborar los fragmentos y residuos de la memoria de sus seres queridos, los cuales recopila a través de conversaciones discontinuas en el entorno informal de las cenas familiares, y no por medio de testimonios de carácter antropológico, ella está consciente de que éstos, de ninguna manera, configuran una totalidad o encierran una verdad absoluta. Es por esto que sólo aspira a (re)construir su historia personal y familiar a partir de los recuerdos, generalmente contradictorios, de su padre y demás interlocutores con los que dialoga constantemente, sin preten-

der comparar su propia historia personal con la de los melodramas donde se postula la identidad como algo fijo y estable. Asimismo, en este texto postmoderno, fusión de crónica, memorias y novela, hay una deslegitimización de la genealogía tradicional, la cual se rige por parámetros culturales que apuntan a una posición privilegiada del Padre; con lo cual queda claro que la genealogía es, más que nada, una construcción cultural o un discurso ideológico sustentado en un modelo arbitrario de significación.

En el texto de Glantz también se expone la idea de que el contexto cultural, socio-político y geográfico en el que se desenvuelve cada individuo, cobra vital importancia en su formación identitaria. De ahí que exista un distanciamiento entre Margo y sus familiares que viven en los Estados Unidos, ya que, a pesar de pertenecer al mismo grupo étnico, existen diferencias socio-culturales que los dividen y separan aún más que las distancias físicas. En este sentido, esta idea coincide con la expuesta en las novelas autobiográficas de Nissán, donde se enfatizan no sólo las tensiones que surgen entre el grupo hegemónico católico y los judíos, sino también aquellas que existen en el interior de las diversas comunidades judías e inclusive familiar y personalmente.

En *Dos mujeres* de Sara Levi-Calderón, se inscribe, además, otra problematización de la identidad. Ésta no es tan sólo esquiva e imposible de fijar, sino que también está fundamentada en la sexualidad, pero no dentro de los parámetros adscritos por el régimen heterosexual del sistema patriarcal. A diferencia de la idea impuesta por el discurso propagado por dicho orden, según el cual la sexualidad heterosexual es la única forma válida de perpetuar y solidificar los valores morales que rigen la existencia humana, el lesbianismo de la protagonista, Valeria, se presenta como una forma alternativa de identificación y concientización. Aquí, por consiguiente, también se subvierten los roles tradicionales adjudicados a la mujer, en tanto que ella deja de ser considerada solamente como procreadora y generadora de la estabilidad de la familia.

En este contratexto, y a diferencia de lo propuesto por los otros trabajos narrativos analizados en este estudio –según los cuales la institución de la familia se presenta como la base que apoya los códigos identitarios personales y comunitarios, puesto que no sólo

es la proveedora de los recursos financieros, sino también la trasmisora de las tradiciones culturales que rigen el judaísmo—, la familia se desacraliza y redefine en términos mucho más flexibles. La mayor afrenta que comete Valeria, de acuerdo con la tradición judía, es la exposición de los sucesos familiares que deberían permanecer ocultos del escrutinio público. Es por ello que Valeria, quien es considerada una “outsider” y vista como una amenaza para la continuidad del judaísmo, es forzada al exilio.

Algo que también se expone en esta novela es que las divisiones, aun aquellas que se dan dentro de los mismos grupos marginados, no son fáciles de borrar, en especial las que se derivan de la clase social. Valeria reproduce constantemente las prácticas ideológicas que pretende alterar, ya que no le interesa solidarizarse con otros grupos marginales, quienes también experimentan opresión y violencia, aunque no necesariamente a causa de su lesbianismo. El ostracismo y aislamiento en el que sus padres le enseñaron a vivir sigue siendo su patrón a seguir, ignorando y mirando a través de un lente clasista a todos los que no pertenecen a su propia etnia ni a su nivel social.

Existe, en cierta medida, una similitud entre lo presentado en el texto de Nissán como en el de Levi-Calderón: durante sus primeros años de matrimonio, Oshinica y Valeria se sometieron y reprodujeron, sin ningún cuestionamiento, el orden falocéntrico, mismo que años más tarde intentan transgredir. En ese periodo crítico en la formación de sus hijos, les enseñaron a éstos, a su vez, a convertirse en una prolongación de sus padres varones, resguardando y perpetuando las prácticas ideológicas postuladas por ese sistema hegemónico que las oprime, silencia, humilla y abusa. Sin embargo, ya en una edad madura, ambas subjetividades se rebelan logrando paulatinamente descolonizar su cuerpo. El divorcio se convierte en la única salida que encuentran ante la violencia física y psicológica de que son objeto, la cual es mucho más severa en el caso de Valeria. Al final, tanto ésta como Oshinica retoman el control de su impulso sexual y lo disfrutan plenamente, aunque cada una desde una postura diferente: la homosexual y la heterosexual, respectivamente. Ambas subjetividades intentan, además, hacer visible la complejidad que

caracteriza al judaísmo y la marginación que sufren las lesbianas y los sefarditas dentro de los mismos grupos judíos.

Se hace preciso también señalar que, en el trabajo narrativo de las escritoras judeomexicanas presentadas en este estudio, sobresale el hecho de que en cada uno de ellos aparecen subjetividades que intentan aproximarse y explorar su cultura de origen por medio de lo que Ato Quayson ha llamado la “postmemoria”. Es decir, que gran parte de la conciencia que éstas adquieren se logra de manera indirecta a través de las historias narradas por parte de su familia o conocidos, de películas, libros, fotografías, reportajes y/o documentales televisivos. Las experiencias traumáticas que vivieron los judíos en la diáspora e incluso sus familiares cercanos —entre las que se incluyen los pogromos, las discriminaciones raciales, clasistas y étnicas, las persecuciones religiosas, diversas masacres, y sobre todo el Holocausto— continúan afectando e influyendo en el reconocimiento que cada una de ellas hace de sí misma desde su perspectiva individual y social dentro del contexto mexicano.

Para poder mitigar un poco la angustia causada por esas experiencias dolorosas, ocurre un proceso mediante el cual se producen ciertas desviaciones y transformaciones que aluden, indirectamente, a esos sucesos históricos. Por ejemplo, en *Las genealogías*, Margo compara el exterminio que su madre hace de los insectos conocidos como chinches, con aquél realizado en contra de los judíos por parte de los nazis durante el Holocausto. En *Dos mujeres*, Valeria no puede olvidar que varios de sus familiares murieron en los hornos nazis, y es por eso que aun cuando ya es adulta tiene pesadillas en donde se manifiestan sus traumas generados a causa de dicha violencia. Del mismo modo, Sabinita en *La bofe*, y Oshinica en *Novia que te vea*, conservan, a través de películas, las imágenes del Holocausto como parte de su postmemoria y se solidarizan con las víctimas. De esta manera, puede apreciarse cómo las protagonistas se empeñan en preservar, aunque sea de manera desviada, esos recuerdos que les ayudan a lograr una auto-conciencia y a reconocerse a partir de la diferencia.

Este recorrido por la literatura producida por cuatro escritoras judeomexicanas demuestra que su interés por mantener viva su herencia cultural y, conjuntamente, intentar mantener sus nexos con

la cultura mexicana, les abre un vasto *spectrum* de posibilidades de afirmación propia. De ahí la importancia de presentar en su narrativa a diversas subjetividades emancipadas que expresan, de manera frecuentemente multilingüe, ese conflicto interior que ellas mismas experimentan al integrar ambos signos culturales que en reiteradas ocasiones se entrecruzan, los de las sociedades judía y mexicana, en su propio ser.

México se ha convertido, para estas escritoras, en un espacio multicultural donde cada una de ellas ha podido expresar, mediante el uso de la palabra escrita, su propio sentir y perspectivas del mundo que les rodea. Así, al presentar en sus textos esa heterogeneidad cultural, buscan (re)articular y (re)elaborar una noción de identidad muy diferente a la producida en el marco del discurso nacional de carácter androcéntrico. Además, es importante para estas escritoras preservar y utilizar la memoria con el fin de impedir que se olvide su historia, y reforzar los lazos que, a través de los siglos, les han dado cohesión a los diversos grupos judíos. El énfasis, sin embargo, está en un reciclamiento de la memoria y en la búsqueda de la identidad a partir de una subjetividad femenina que adopta una actitud contestataria y de resistencia con respecto a la mujer dicha, para empezar a decirse a sí misma. Las mujeres mexicanas judías cuentan. Escuchemos sus voces. Sus memorias son nuestras.

BIBLIOGRAFÍA

- ACKELSBERG, Martha A., "Redefining Family: Models for the Jewish Future", en Christie BALKÁ y Andy ROSE, eds., *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay, and Jewish*. Boston: Beacon Press, 1989, pp. 107-117.
- AGOSÍN, Marjorie, ed., *Passion, Memory, and Identity*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999.
- , *The House of Memory. Stories by Jewish Women Writers of Latin America*. New York, NY: The Feminist Press at The City University of New York City College, 1999.
- , *Taking Root. Narratives of Jewish Women in Latin America*. Ohio: Center for International Studies, Ohio University, 2002.
- ALLEN, Jeffner, ed., *Lesbian Philosophies and Cultures*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*. London: Verso, 1983.
- ANZALDÚA, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BAER BARR, Lois, "De *Balún Canán* a *La bobé*. En busca de una escritura femenina", en *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 570-581.
- BALKÁ, Christie y Andy ROSE, eds., *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay, and Jewish*. Boston: Beacon Press, 1989.
- BARRENECHEA, Ana María, comp., *Archivos de la memoria*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo Editora, 2003.
- BAUMEL JOSEPH, Norma, "Zakhor: Memory, Ritual and Gender", en Sarah SILBERSTEIN SWARTZ y Margie WOLFE, eds., *From Memory to Transformation. Jewish Women's Voices*. Toronto, Ontario: Second Story Press, 1998, pp. 177-187.
- BHABHA, Homi, *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- BEAUVOIR, Simone de, *El segundo sexo*, trad. de Juan GARCÍA PUENTE. Madrid, España: Aguilar, 1981.
- BENJAMIN, Walter, "Theses on the Philosophy of History", en Stephen Eric BRONNER y Douglas MACKAY KELLNER, intr. y ed., *Critical Theory and Society: a Reader*. New York: Routledge, 1989, pp. 255-263.

- , *Tesis de filosofía de la historia*, trad. de Jesús AGUIRRE. Madrid: Taurus, 1973.
- Walter Benjamin, 2/11, [www.elabedul.net/Documentos/Tesis.pdf].
- BERMAN, Sabina, *La bobe*. México: Planeta Mexicana, 1991.
- BOKSER DE LIWERANT, Judith, “Integración y modelos de identificación”, en *La presencia judía en México*. México: Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM/Tribuna Israelita/Multibanco Mercantil de México/SNC, 1987, pp. 35-44.
- BOYARIN, Daniel y Jonathan BOYARIN, “Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity”, en Jana EVANS BRAZIEL y Anita MANNUR, eds., *Theorizing Diaspora. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, pp. 85-118.
- CARREÑO, Gloria, “La formación de la comunidad judía mexicana”, en *La presencia judía en México*. México: Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM/Tribuna Israelita/Multibanco Mercantil de México/SNC, 1987, pp. 29-34.
- CASTELLANOS, Rosario, *Declaración de fe*. México: Alfaguara, 1997.
- , *Mujer que sabe latín...* México: FCE, 1997.
- , *El uso de la palabra*. México: Excélsior Editorial, 1974.
- CAZÉS, Ari, ed., *Humanismo y cultura judía*. México: UNAM, 1999.
- CHÁVEZ-SILVERMAN, Susana, “Chicanas in Love: Sandra Cisneros Talking Back and Alicia Gaspar de Alba ‘Giving Back the Wor(l)d’”, en David William FOSTER, ed., *Chicano/Latino Homoerotic Identities*. New York: Garland Publishing, 1999, pp. 3-23.
- COOPER, Sara E., “Family in Levi Calderon’s *Dos Mujeres*: Post Traumatic Stress or Lesbian Utopia?”, en Sara E. COOPER, ed., *The Ties that Bind: Questioning Family Dynamics and Family Discourse in Hispanic Literature*. USA: University Press of America, 2004, pp. 171-184.
- CORTINA, Guadalupe, *Inventiones multitudinarias: escritoras judiomexicanas contemporáneas*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 2000.
- COSER, Lewis A., “Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945”, en Maurice HALBWACHS, *On Collective Memory*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992, pp. 1-34.
- CYPESS, Sandra M., “Ethnic Identity in the Plays of Sabina Berman”, en Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections of Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 165-177.
- DABBAH DE LIFSHITZ, Linda, “La inmigración de los judíos en América”, en Liz HAMUI DE HALABE, ed., *Los judíos de Alepo en México*. México: Maguén David, 1989, pp. 61-79.
- , “Los judíos que llegaron a México”, en Liz HAMUI DE HALABE, ed., *Los judíos de Alepo en México*. México: Maguén David, 1989, pp. 81-101.
- , “La inmigración de los judíos de Alepo”, en LIZ HAMUI DE HALABE, ed., *Los judíos de Alepo en México*. México: Maguén David, 1989, pp. 103-123.

- DÁVILA GONÇALVES, Michele, *El archivo de la memoria. La novela de formación femenina de Rosa Chacel, Rosa Montero, Rosario Castellanos y Elena Poniatowska*. New Orleans: University Press of the South, Inc., 1999.
- DE LAURETIS, Teresa, *The Practice of Love. Lesbian Sexuality and Perverse Desire*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- DI ANTONIO, Robert y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections on Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993.
- DÍAZ-MAS, Paloma, *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1986.
- EVANS BRAZIEL, Jana y Anita MANNUR, eds., *Theorizing Diaspora. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.
- FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro et al., *Sujetos en tránsito: (In) migración, exilio y diáspora en la cultura latinoamericana*. Madrid/Buenos Aires: Alianza Editorial, 2003.
- FOSTER, David William, ed., *Chicano/Latino Homoerotic Identities*. New York: Garland Publishing, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, trad. de José VÁZQUEZ PÉREZ. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- GARSON SHAPIRO, Jennifer, "Álbum de familia judía: Profundizando *Las genealogías* de Margo Glantz", en *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*. México: UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 563-569.
- GEDULDIG, Lisa, "An interview with Sarah Levi Calderón", *Out/ Look*, invierno 1991, pp. 37-41.
- GLANTZ, Margo, *Las genealogías*. México: SEP, 1987.
- GLAZER, Mark, "The Dowry as Capital Accumulation among the Sephardic Jews of Istanbul, Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 10, 1979, pp. 373-380.
- GLICKMAN, Nora, "Jewish Women Writers in Latin America", en *Women of the Word. Jewish Women and Jewish Writing*. Detroit: Wayne State University Press, 1994, pp. 299-322.
- , "Introduction II: The Authors Speak for Themselves", en Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections on Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 9-31.
- GLIEMMO, Graciela, "Señales de una autobiografía: *Las genealogías* de Margo Glantz", *Monographic Review/Revista Monográfica*, vol. 9, pp. 189-199.
- GLUSKER BRENNER, Susannah, "Anita Brenner: Una mujer judía mexicana", en *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*. México: UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 383-395.
- GOJMAN DE BACKAL, Alicia, "Los conversos en México", en *La presencia judía en México*. México: Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM/Tribuna Israelita/Multibanco Mercantil de México/SNC, 1987, pp. 19-28.

- GOLDBERG, Paul L., "Los silencios contados: The Force of Absence and the Articulation of Silence in Margo Glantz's *Las genealogías* and Marjorie Agosín's *Sagrada memoria: Reminiscencias de una niña judía en Chile*", *Monographic Review/ Revista Monográfica*, vol. 16, pp. 315-326.
- GUERRA, Lucía, *La mujer fragmentada: Historias de un signo*. La Habana, Cuba: Ediciones Casa de las Américas, 1994.
- , "Las topografías de la casa como matriz transgresiva en la narrativa de la mujer latinoamericana", *En otras palabras*, julio-diciembre 1999, pp. 66-79.
- , "Maldita yo entre las mujeres de Mercedes Valdivieso: Resemantización de La Quintrala, figura del mal y del exceso para la 'chilenidad' apolínea", *Revista Chilena de Literatura*, núm. 53, 1998, pp. 47-65.
- HALBWACHS, Maurice, *On Collective Memory*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.
- HALEVI-WISE, Yael, "Puente entre naciones: idioma e identidad sefardí en *Novia que te vea e Hisbo que te nazça* de Rosa Nissán", *Hispania*, vol. 81, núm. 2, mayo 1998, pp. 269-277.
- HALL, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora", en Jana EVANS BRAZIEL y Anita MANNUR, eds., *Theorizing Diaspora. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, pp. 233-246.
- HANSON, K. C. y Douglas E. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- HIND, Emily, *Entrevistas con quince autoras mexicanas*. Madrid: Iberoamericana, 2003.
- HUBERMAN, Ariana, "Threading Layers of Memory into Family Trees: Family Collective Memory and Jewish Memory by Two Contemporary Latin American Writers", *Cincinnati Romance Review*, vol. 23, 2004, pp. 117-130.
- IBSEN, Kristine, ed., *The Other Mirror. Women's Narratives in Mexico, 1980-1995*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1997.
- IFEKWUNIGWE, Jayne O., "Returning(s): Relocating the Critical Feminist Auto-Ethnographer", en Jana EVANS BRAZIEL y Anita MANNUR, eds., *Theorizing Diaspora. A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003, pp. 184-206.
- JANSEN, Odile, "Women as Storekeepers of Memory: Christa Wolf's Cassandra Project", en *Gendered Memories*. Atlanta, GA: Editions Rodopi B.V. Amsterdam, 1997.
- KALAGA, Wojciech H. y Tadeusz RACHWAT, eds., *Memory - Remembering - Forgetting*. Berlín/Nueva York/París: Peter Lang, 1999.
- KAMINSKY, Amy K., *After Exile. Writing the Latin American Diaspora*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- , "Genealogies and Diasporas: A Personal Reading of a Family History", *Letras Femeninas*, vol. 27, núm. 2, noviembre 2001, pp. 42-53.
- KRAUSE, Corinne A., *Los judíos en México*. México: Universidad Iberoamericana, 1987.

- KRISTEVA, Julia, "Stabat Mater", en Toril MOI, ed., *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986, pp. 160-186.
- , "Women's Time", en Toril MOI, ed., *The Kristeva Reader*. New York: Columbia University Press, 1986, pp. 188-213.
- KUSHIGIAN, Julia A., *Reconstructing Childhood. Strategies of Reading for Culture and Gender in the Spanish American Bildungsroman*. London: Associated University.
- LAGOS, María Inés, *En tono mayor: Relatos de formación de protagonista femenina en Hispanoamérica*. Chile: Cuarto Propio, 1996.
- LESSER, Harriet Sara, "A History of the Jewish Community of Mexico City 1912-1970", Dissertation, Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1980.
- LEVI-CALDERÓN, Sara, *Dos mujeres*. México: Diana, 1990.
- , *The Two Mujeres*, trad. de Gina KAUFER. San Francisco: Aunt Lute Books, 1991.
- LEVINE, Etan, *Diaspora. Exile and the Jewish Condition*. New York: Jason Aronson, 1983.
- LIEBMAN, Seymour B., *The Jews in New Spain. Faith Flame, and the Inquisition*. Coral Gables, Florida: University of Miami Press, 1970.
- LOCKHART, Darrel B., "Growing Up Jewish in Mexico: Sabina Berman's *La bobé* and Rosa Nissán's *Novia que te vea*", en Kristine IBSEN, ed., *The Other Mirror. Women's Narrative in Mexico 1980-1995*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1997, pp. 159-173.
- LOSOWSKY DE GERVITZ, Rosi, *Identidad y supervivencia. Generaciones judías en México. La Kehilá Ashkenazí (1922-1992)*. México: Comunidad Ashkenazí de México, 1993.
- MAÍZ-PEÑA, Magdalena, "Mapping the Jewish Female Voice in Contemporary Mexican Narrative", en Marjorie AGOSÍN, ed., *Passion, Memory, and Identity*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999, pp. 17-33.
- , "Sujeto, género y representación autobiográfica: *Las genealogías* de Margo Glantz", *Confluencia*, vol. 12, núm. 2, primavera 1997, pp. 75-87.
- , "Zonas de contacto: Memoria, escritura y nación. *La bobé* de Sabina Berman", en Manuel F. MEDINA, Javier DURÁN y Rosaura HERNÁNDEZ MONROY, eds., *Visiones alternativas: Los discursos de la cultura boy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/University of Louisville/Michigan State University/Centro de Cultura Casa Lamm, 2001, pp. 282-288.
- MAÍZ, Magdalena y Luis H. PEÑA, coords., *Modalidades de representación del sujeto auto/bio/gráfico femenino*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1997.
- MARCUS, Laura, "Border Crossings: Recent Feminist Auto/biographical Theory", en *Gender and Memory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- MEDINA, Manuel F. "Imagining a Space in Between: Writing the Gap Between Jewish and Mexican Identities in Rosa Nissán's Narrative", *Studies in the Literary Imagination*, vol. 33, núm. 1, primavera 2000, pp. 93-106.

- MENTON, Seymour, *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- MIZRAHI, Liliana, *Las mujeres y la culpa*. Buenos Aires: Grupo Editorial Latinoamericano, 1990.
- MORGANROTH SCHNEIDER, Judith, "Inscripciones de la otredad en las novelas de Alicia Steimberg y Rosa Nissán", en *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*. México: UNAM/Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 582-592.
- MUDROVICIC, María Eugenia, "¿Qué diferencia es entre fue y era?: Exilio, fotografía y memoria en *Las genealogías* de Margo Glantz", en Celina MANZONI, comp., *Margo Glantz: Narraciones, ensayos y entrevista. Margo Glantz y la crítica*. Valencia, España: Ediciones Excultura, 2003, pp. 167-175.
- MUJICINOVIC, Fatima, *Postmodern Cross-Culturalism and Politization in U. S. Latina Literature*. New York: Peter Lang, 2004.
- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina, *El canto del peregrino. Hacia una poética del exilio*. México: Associació d'Idees-GEXEL/Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.
- MUÑOZ, Willy O., "Sara Levi Calderón: El lesbianismo y las clases sociales en *Dos mujeres*", en *Polifonía de la marginalidad. La narrativa de escritoras latinoamericanas*. Santiago, Chile: Cuarto Propio, 1999.
- NISSÁN, Rosa, *Hijo que te nazca*. México: Planeta, 2004.
- , *Novia que te vea*. México: Planeta, 1996.
- ORTIZ, Verónica, *Mujeres de palabra*. México: Joaquín Mortiz, 2005.
- OTERO-KRAUTHAMMER, Elizabeth, "Integración de la identidad judía en *Las genealogías*, de Margo Glantz", *Revista Iberoamericana*, vol. 51, Verano 1985, pp. 867-873.
- PASTERNAK, Nora, "La escritura fragmentaria", en Aralia LÓPEZ GONZÁLEZ, coord., *Sin imágenes falsas, sin falsos espejos. Narradoras mexicanas del siglo XX*. México: El Colegio de México, 1995, pp. 339-366.
- PÉREZ ROSALES, Laura, "Anticardenismo and Anti-Semitism in Mexico, 1934-1940", en David SHEININ y Lois BAER BARR, eds., *The Jewish Diaspora in Latin America. New Studies on History and Literature*. New York: Garland Publishing, Inc., 1996, pp. 183-197.
- PIÑA, Carlos, "Verdad y objetividad en el relato autobiográfico", en Jorge NARVÁEZ, ed., *La invención de la memoria*. Santiago, Chile: Pehuén Editores Ltda., 1988.
- PLASKOW, Judith, "Toward a New Theology of Sexuality", en Christie BALK y Andy ROSE, eds., *Twice Blessed. On Being Lesbian, Gay, and Jewish*. Boston: Beacon Press, 1989, pp. 141-151.
- PROWER, Emanuel, "Memory as Sign", en Wojciech H. KALAGA y Tadeusz RACHWAT, eds., *Memory - Remembering - Forgetting*. Berlín/Nueva York/París: Peter Lang, 1999, pp. 11-27.

- QUAYSON, Ato, "Home as Longing: Literature as Diaspora", Conference at University of California, Irvine UCHRI. Thursday, May 12, 2005.
- SAID, Edward W., "Reflections on Exile", en *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, pp. 173-186.
- SAU, Victoria, *Diccionario ideológico feminista*, vol. I. Barcelona: Icaria, 2000.
- SCHAEFER, Claudia, "The Body Politics: Calderón's *Dos mujeres*", en David William FOSTER y Roberto REIS, eds., *Bodies and Biases: Sexualities in Hispanic Cultures and Literatures*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, pp. 217-37.
- , "Monobodies, antibodies, and the Body Politic: Sara Levi Calderón's *Dos mujeres*", en *Danger Zones: Homosexuality, National Identity, and Mexican Culture*. Tucson: University of Arizona Press, 1996, pp. 81-106.
- SCHRAIBMAN, José, "Luis de Carvajal 'el mozo' y la Inquisición mexicana", en *Ensayos sobre judaísmo latinoamericano*. Argentina: Editorial Milá, 1990, pp. 185-199.
- SCOTT, Renée, "La experiencia sefardí en Latinoamérica: Tres novelas de Teresa Porzecanski y Rosa Nissán", *Sefarad*, vol. 58, núm. 2, Madrid, 1998, pp. 387-399.
- , "Género y Etnicidad: Los textos autobiográficos de Rosa Nissán", *South Eastern Latin Americanist*, vol. 42, núm. 4, primavera, 1999, pp. 18-25.
- SEFAMÍ, Jacobo, "Memoria e identidad en la literatura sefardí y mizrahi en Latinoamérica", *Sefarad*, año 62, 2002, pp. 143-167.
- SEFCHOVICH, Sara, "Judaísmo y humanismo", en *Humanismo y cultura judía*. México: UNAM, 1999, pp. 77-85.
- SEGOVIA, Fernando F., ed., *Interpreting Beyond Borders. The Bible and Postcolonialism*, 3ª. Series, ed., R.S. SUGIRTHARAJAB. England: Sheffield Academic Press, 2000.
- SENKMAN, Leonardo, "Jewish Latin American Writers and Collective Memory", en Robert DI ANTONIO y Nora GLICKMAN, eds., *Tradition and Innovation. Reflections of Latin American Jewish Writing*. New York: State University of New York Press, Albany, 1993, pp. 33-43.
- SHEFFER, Gabriel, *Diaspora Politics. At Home Abroad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- SHEININ, David y Lois BAER BARR, eds., *The Jewish Diaspora in Latin America. New Studies on History and Literature*. New York: Garland Publishing, Inc., 1996.
- SILBERSTEIN SWARTZ, Sarah y Margie WOLFE, eds., *From Memory to Transformation: Jewish Women's Voices*. Toronto, Canada: Second Story Press, 1998.
- SOSNOWSKI, Saúl, "Pensar país/Imaginar región", en Álvaro FERNÁNDEZ BRAVO et al., *Sujetos en tránsito: (In) migración, exilio y diáspora en la cultura latinoamericana*. Madrid/Buenos Aires: Alianza Editorial, 2003, pp. 333-38.
- TORTON BECK, Evelyn, *A Lesbian Anthology*. Watertown, Massachusetts: Persephone Press, Inc., 1982.
- VALDIOSERA, Ramón. *El lesbianismo en México*. México: Editores Asociados Mexicanos, 1984.

- VENA, Osvaldo D., "My Hermeneutical Journey and Daily Journey into Hermeneutics: Meaning-Making and Biblical Interpretation in the North American Diaspora", en Fernando F. SEGOVIA, ed., *Interpreting Beyond Borders. The Bible and Postcolonialism*. England: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 84-106.
- WEISSBERG, Liliane, intr., *Cultural Memory and the Construction of Identity*, Dan BEN-AMOS y Liliane WEISSBERG. Detroit: Wayne State University Press, 1999.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim, *Zakhor Jewish History and Jewish Memory*. Seattle/London: University of Washington Press, 1982.
- ZÁRATE MIGUEL, Guadalupe, *México y la diáspora judía*. México: INAH, 1986.

Mujeres mexicanas Memorias pluridimensionales en la diáspora judía, se terminó de imprimir en septiembre de 2018, en los talleres de Ediciones Verbolibre, S.A. de C.V., Sur 23 núm. 242, Col. Leyes de Reforma 1ra sección, Deleg. Iztapalapa, Ciudad de México, C.P. 09310. Tel.: 5640-9185 <edicionesverbolibre@gmail.com> La edición consta de 1,000 ejemplares.

La escritura femenina en México es un campo amplio y fecundo de comprensión y análisis, en el que la necesidad de estudios críticos es constante. Los ensayos de este libro sobre las autoras mexicanas revalidan y visibilizan aquellas letras. Así, cada artículo propone una lectura distinta sobre las obras tratadas, con lo que se muestra la relevante producción literaria femenina en México.



"LXIV LEGISLATURA DE LA PARIDAD DE GÉNERO"

**CÁMARA DE
DIPUTADOS**
LXIV LEGISLATURA

