

Cuadernos del CILHA N.º 43 – 2025
Publicación continua
ISSN 1515-6125 | EISSN 1852-9615
CC BY-NC 4.0 international

Recibido: 06/03/25
Aprobado: 29/06/25
pp.1- 29
<https://doi.org/10.48162/rev.34.110>

Tradición, traición y “traducción”: nuevas pertenencias y tensiones identitarias en los cuentos judeoargentinos de Fina Warschaver

Tradition, Treason and “Translation”: New Belongings and Identity Tensions in Fina Warschaver's Jewish-Argentine Stories



 **Melina Di Miro**

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de San Martín
(UNSAM)

Laboratorio de Investigación en Ciencias
Humanas (LICH)
melina.dimiro@gmail.com

Resumen

Este trabajo aborda la narrativa de Fina Warschaver (1910-1989), partiendo de su inscripción en la literatura judeoargentina. Específicamente, se rescatan y examinan una serie de cuentos de la autora –publicados e inéditos–, escritos entre las décadas de 1950 y 1970, que problematizan las tensiones identitarias y la construcción de nuevas pertenencias (políticas, sociales, étnicas y de género) desde y en la frontera judeoargentina. Este análisis permite demostrar, en primera instancia, cómo las tensiones identitarias se configuran en la narrativa de Warschaver a través de los binomios traición-lealtad y traducción-intraducibilidad –entendiendo la traición en el sentido de “traición étnica” y la “traducción” de manera polisémica como proceso lingüístico, pero, sobre todo, en sentido figurado, como proceso cultural de traslación de sujetos, prácticas y objetos fuera del círculo del grupo étnico–. En segunda instancia, permite conocer cómo dicha narrativa presenta, por un lado, modos novedosos en la literatura judeoargentina de su época de concebir la pertenencia étnica marcados por la singular perspectiva judía, feminista y comunista de Warschaver, y, por otro lado, inquietudes autorales sobre la pervivencia de la judeidad en el marco de culturas mayoritarias y, específicamente, en la Argentina, ligadas ya con las fisuras de la nación democrático-liberal, ya con la propia dinámica de las relaciones en una frontera intercultural.

Palabras clave: *Fina Warschaver, literatura judeoargentina, tensiones identitarias*

Abstract

This paper approaches the narrative of Fina Warschaver (1910-1989) based on her inclusion in Argentine-Jewish literature. Specifically, it rescues and examines a set of stories by the author –published and unpublished–, written between the 1950s and 1970s, which problematize identity tensions and the construction of new belongings (political, social, ethnic and gender) from and on the Jewish-Argentine border. This analysis demonstrates, in the first instance, how identity tensions are configured in Warschaver's narrative through the binomials betrayal-loyalty and translation-untranslatability –understanding betrayal in the sense of “ethnic betrayal” and “translation” in a polysemic way as a linguistic process, but, above all, figuratively, as a cultural process of translation of subjects, practices and objects outside the circle of the ethnic group–. Secondly, it allows us to understand how this narrative presents, on the one hand, novel ways of conceiving ethnic belonging in the Jewish-Argentine literature of the time, marked by Warschaver's singular Jewish, feminist and communist perspective, and, on the other hand, authorial concerns about the survival of Jewishness in the framework of majority cultures and, specifically, in Argentina, linked to the fissures of the democratic-liberal nation, and to the dynamics of relations in an intercultural frontier.

Keywords: *Fina Warschaver, Argentine-Jewish literature, identity tensions*

I. Introducción

La pregunta por la construcción de nuevas pertenencias identitarias desde una frontera intercultural ha recorrido con diversas inflexiones la literatura judeoargentina del siglo XX. Como observara ya tempranamente Sosnowski (1987), desde esa orilla inminente en la que se encuentran en renovados procesos de negociación y reequilibrio “lo argentino” y “lo judío”, ha surgido una literatura reconocible en su especificidad por diseñar figuraciones fluctuantes entre ambas tradiciones y adscripciones étnicas. En efecto, autores muy diversos y desde coyunturas sociopolíticas heterogéneas, tales como Alberto Gerchunoff, Samuel Glusberg y César Tiempo, en las primeras décadas del siglo XX, o Mario Goloboff, Germán Rozenmacher, Pedro Orgambide, Mario Szichman y Alicia Steimberg, ya a partir de las décadas de 1960 y 1970, solo por nombrar algunos ejemplos, han expresado en sus obras configuraciones variadas (y muchas veces disímiles) de las confluencias y tensiones en el espacio fronterizo judeoargentino¹. Sus obras han sido objeto de una significativa masa de estudios críticos focalizada en la expresión del judaísmo y la judeidad en las letras argentinas o latinoamericanas, los cuales han contribuido, de este modo, a identificar (si no ya a legitimar) una serie literaria – nacional y transnacional– cuya especificidad yace en su particular interés por, y su enunciación desde, dicho espacio liminar (cfr. Goldberg, 2000).

Sin embargo, hay un eslabón de esta serie *literaria* judeoargentina que

permanece aún escasamente conocido por el público e inadvertido en los estudios académicos: la narrativa de Fina Warschaver (1910-1989). Pues, si bien desde hace algunos años se encuentra en curso un rescate de la vida y la obra de esta autora por su estética vanguardista, su posicionamiento feminista, su militancia comunista e, incluso, por su introducción de la cultura china en Argentina², no se ha considerado hasta el momento –a excepción de Di Miro, 2024a– una importante dimensión de su escritura y su biografía, esto es, su vínculo con la historia y la tradición judía. En este sentido, propongo en este trabajo rescatar y examinar un conjunto de cuentos de Warschaver –publicados e inéditos– escritos entre las décadas de 1950 y 1970, que problematizan las tensiones identitarias y la construcción de nuevas pertenencias desde y en la frontera judeoargentina.

¿Quién es esta autora? ¿A qué se ha debido tal inadvertencia? Serafina (Fina) Warschaver nació en Buenos Aires en 1910 en el seno de una familia de inmigrantes judeo-rusos, quienes habían llegado al país escapando de los *pogroms* en la Rusia Zarista. Además de constituirse en una prolífica escritora³, también realizó investigaciones sobre historia europea y argentina, estudió composición con Jacobo Fischer y tradujo, entre otros, a Emile Zola, Lu Shin, Gerard de Narval, Theophile Gautier y Elie Wiesel. Ya desde la década de 1930, Warschaver, junto a su esposo Ernesto Giudici, se incorporó al Partido Comunista Argentino (PCA). Aunque con fuertes objeciones respecto a la burocratización del partido, a su doctrina

¹ Sobre la división en etapas de la literatura judeoargentina del siglo XX, véase: Dolle, 2012; Feierstein, 2002; Aizenberg, 2000.

² Consultar al respecto: Drucaroff, 2000; Link, 2000; González, 2022 y 2023; Hubert, 2024.

³ Publicó dos novelas –*El retorno de la primavera* (1946) y *La casa Modesa* (1949)–, dos volúmenes de

cuentos –*El hilo grabado* (1961) y *Hombre-Tiempo (secuencia de Amós)* (1974)– y un poemario *Cantos de mi domingo* (1953). Además, su obra teatral *Los que derrocaron a Dorrego* tuvo una mención especial del concurso de Argentores 1975.

estética y a sus resabios patriarcales, se mantuvo siempre solícita a sus encargos y fiel al ideario revolucionario. Sirva como ejemplo de ello la ayuda brindada por Fina para gestionar desde el PCA la liberación de presos políticos españoles en la década de 1960 (Warschaver, 1957, p. 83). Paralelamente a su militancia comunista, tuvo un fuerte compromiso con los primeros movimientos feministas. Integró agrupaciones tales como la Confederación de Mujeres por la Paz, la Junta de la Victoria, Agrupación Femenina Antiguerrera y Unión de Mujeres de la Argentina, y sería una férrea defensora de los derechos reproductivos. Sus dos novelas publicadas, *El retorno de la primavera* (1946) y *La casa Modesa* (1949), desde una estética realista y vanguardista, respectivamente, expresan su crítica hacia la cultura patriarcal, hacia la desigualdad social y hacia la violencia política. La osadía de sus denuncias – enunciadas, además, desde un punto de vista feminista y, en el caso de su segunda novela, transgrediendo las convenciones de la estética realista– explican en gran medida su invisibilización durante décadas tanto desde los medios literarios más tradicionales como desde el propio Partido Comunista. Este último, de hecho, censuró en una reunión especial a tal efecto su novela *La casa Modesa* (cfr. Taffetani, 2010).

Fina falleció en 1989 dejando en su archivo personal no solo ensayos, poemas, obras teatrales, novelas y cuentos inéditos,

sino también correspondencia, diarios íntimos, fotografías, recortes periodísticos, documentación sobre su participación en la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) y múltiples notas y manuscritos⁴. Muchos de estos documentos son reveladores respecto al interés y las relaciones que Warschaver mantenía con la judeidad⁵, pese a que no construyera públicamente su figura autoral (al menos no hasta ya muy avanzada su carrera) como escritora judeoargentina. Cabe mencionar para ilustrar esas relaciones, por una parte, las reflexiones presentes en su diario íntimo sobre su distanciamiento de la colectividad judía porteña de cuya sociabilidad había participado hasta su adolescencia (Warschaver, 1957) y el mantenimiento de algunas prácticas tradicionalistas, como el festejo de ciertas fiestas judías⁶. Por otra parte, su correspondencia con directivos de la Sociedad Hebrea Argentina⁷, su elección por determinadas figuras en sus traducciones y sus trabajos críticos e, incluso, ciertos recortes de revistas conservados en su archivo sobre la Cábala y la situación de los judíos en el viejo continente. Es insoslayable nombrar al respecto su traducción de *Trilogía de la noche* de E. Wiesel (para la editorial Muchnik) y su estudio crítico sobre Horacio Verbitsky (publicado en 1978 en Jerusalén en la revista *Dispersión y Unidad*). Tal vínculo e interés de Fina por la judeidad se manifiesta asimismo, por ejemplo, ya en su respuesta entusiasta a una carta de Ana

⁴ El fondo Fina Warschaver se encuentra actualmente alojado en la casa de su nieta Paula Giudici, a quien agradezco por habilitarme su acceso. Sobre el estado actual del archivo y las problemáticas en torno a su organización, cfr.: Di Miro, 2024b.

⁵ El término judeidad (traducción castellana que ha sido utilizada para el vocablo ‘ídishkait’, transliterado desde el ídish) refiere, en principio, al dinámico universo sociocultural desarrollado por los judíos ashkenazíes, el cual abarca, pero trasciende los límites de la pertenencia religiosa. En este sentido, “judeidad” remite a la cultura, el lenguaje, el arte, la sociabilidad y la cosmovisión de los judíos

ashkenazíes, tanto de aquellos que vivieron en Europa del Este como de aquellos que organizaron su residencia en diferentes lugares del mundo (cfr. Skura y Fiszman, 2015, p. 2). No obstante, este término ha sido utilizado también para abordar la cultura judía de un modo más abarcador, incluyendo también el universo sefaradí (i. e.: Memmi, 1964).

⁶ Conversación con su nieta Paula Giudici, febrero de 2024.

⁷ I. e.: Textos sobre la situación de los judíos en la URSS enviados por la Sociedad Hebrea e IWO a Warschaver hacia 1970.

Weinstein y Miryam Gover de Nasatsky en la que le informan su inclusión en su libro *Escritores judeo-argentinos (1900-1987)* – que saldría finalmente por Milá en 1994–, ya en una serie de notas manuscritas con ideas para hacer cuentos sobre el recelo hacia los judíos de “personajes de doble apellido” (intercalados significativamente entre recortes seleccionados por la autora sobre la vida social y económica de la clase alta argentina de los años setenta)⁸. Cabe notar que el libro de Weinstein y Gover de Nasatsky, lejos de reducirse a un inventario de escritores de ascendencia judía, debe interpretarse como una intervención institucional orientada a la construcción de una serie específica (la literatura judeoargentina) en el campo literario-intelectual argentino.

Pero, además de los documentos mencionados, entre los textos inéditos de Warschaver, he podido identificar tres relatos breves cuyos personajes se ven confrontados con situaciones muy diversas que sacuden con igual intensidad sus modos de concebir la adscripción identitaria judía y la posibilidad misma de persistencia de dicha identidad. Ellos son: “De vuelta al comienzo”, “Desde el sillón” y “Entrevista”⁹. Estos cuentos problematizan la elaboración de nuevas pertenencias identitarias (políticas, socioculturales, étnicas y de género) desde el espacio liminar de la judeidad argentina, y, en relación con ello, la posibilidad de continuidad de las tradiciones y la cuestión de la traición étnica. Se trata de problemáticas trabajadas también por

Warschaver en su cuento “El último judío”, publicado en su libro *Hombre-tiempo, secuencias de Amos* (1974). En este sentido, es productivo leer estos cuatro relatos en serie en tanto constituyen expresiones narrativas de dos interrogantes tácitos que recorren la escritura de Warschaver en diferentes momentos de su producción: ¿es posible la construcción de nuevas pertenencias en la frontera judeoargentina sin traición a la identidad étnica? ¿Es factible la inclusión de la diferencia judía en diversos colectivos nacionales, políticos, sociales y culturales sin su obturación?

Se tratan estas, claro está, de preguntas que, con distintas inflexiones, han constituido el motor de escritura de otros autores judeoargentinos en español que antecedieron a Warschaver. De allí la pertinencia y necesidad de leer los cuatro cuentos mencionados en el marco de esa tradición literaria. Las obras más icónicas de la literatura judeoargentina en la primera mitad del siglo veinte –tales como *Los gauchos judíos* (1910), *La levita gris* (1924), *Libro para la pausa del sábado* (1930), *Pan criollo* (1937)– son respuestas imaginarias a los desafíos planteados por los procesos de integración y transculturación, a la inquietud por la asimilación, pero también por el antisemitismo. La literatura de Fina Warschaver, producida entre las décadas de 1950 y 1970, continúa reflexionando sobre tales problemáticas, pero, por un lado, las expande hacia formas de pertenencia que exceden lo nacional y cultural y abordan de manera crítica las

⁸ Actualmente, la copia de la respuesta de Warschaver y las notas manuscritas se encuentran, respectivamente, en la caja N.º 7 y la caja “Cartas” del fondo de la autora, que han sido catalogadas por Autor y Carina González.

⁹ “Desde el sillón” y “Entrevista” han sido publicados póstumamente en *Hispanamérica* (2024). El manuscrito encontrado en el archivo Warschaver del primero de dichos relatos no posee título. Se ha establecido como tal la primera frase del relato que indica el punto

de vista inicial de uno de sus protagonistas (Cfr. Di Miro, 2024b). En cuanto a “De vuelta al comienzo”, continúa aún inédito y posee el mismo título que la novela autobiográfica de la autora, inédita también. Respecto a la fecha de escritura de estos cuentos, por diversos indicadores textuales y los papeles junto a los que fueron encontrados en el archivo, han sido escritos en el transcurso de las décadas de 1950 y 1970.

identidades sociopolíticas y de género, y, por otro lado, adelantándose a quienes serán llamados “parricidas” por Edna Aizenberg¹⁰, presenta una mirada muchísimo más crítica de la tradición liberal argentina y su posición hacia las minorías.

En efecto, a semejanza de la literatura judeoargentina de las primeras décadas del siglo XX, la narrativa de Warschaver aborda la cuestión de la transformación de las tradiciones de la judeidad tras la experiencia migrante y sus implicancias para las elaboraciones identitarias colectivas y subjetivas, poniendo hincapié especialmente en los matrimonios mixtos, las prácticas culinarias, la relación con las judeolenguas y diversos procesos de traducción cultural. Pero tal abordaje presenta una impronta muy diferente no solo por el impacto de la coyuntura histórica específica (local y transnacional) en que se inscriben las producciones de estos autores –sacudida particularmente, en el caso de Warschaver, por la crisis del liberalismo y el despliegue de la Guerra Fría–, sino también por la singular perspectiva de la autora marcada por su ideario feminista y comunista. De allí que si en la literatura de Warschaver persiste, tal como se verá, la indagación sobre cómo vincularse con la identidad étnica desde la frontera judeoargentina, sobre qué modos de la judeidad y de ser judío son posibles en la Argentina (y en las sociedades modernas) frente a las tendencias asimilacionistas y los procesos de traducción y traslación de prácticas y costumbres, por otra parte,

trascendiendo el foco prioritario de los primeros escritores judeoargentinos respecto de la construcción de una pertenencia nacional y, sobre todo, de modelos identitarios prioritariamente masculinos (piénsese que son “gauchos judíos”)¹¹, se ponga en primer plano la elaboración de nuevas pertenencias de figuras femeninas, las relaciones entre judeidad y comunismo, y las tensiones identitarias vinculadas con las fisuras de la nación liberal.

Por todo lo dicho, este trabajo propone leer el *corpus* de cuentos “De vuelta al comienzo”, “Entrevista”, “Desde el sillón” y “El último judío” de Fina Warschaver como indagaciones literarias del proceso de construcción de pertenencias identitarias desde (y en) la frontera judeoargentina. A partir de este protocolo de lectura, se plantean dos objetivos interrelacionados: a) examinar, en una serie de relatos de Warschaver, la configuración de tensiones identitarias ligadas a los procesos de elaboración de nuevas pertenencias (políticas, étnicas, socioculturales y de género) en el espacio liminar de la judeidad argentina; y, b) especificar cómo a través de dicha configuración narrativa se expresan modos innovadores de concebir las pertenencias judeoargentinas, así como también posicionamientos e inquietudes autorales sobre la pervivencia de la judeidad en el marco de culturas mayoritarias y, específicamente, en la Argentina¹².

¹⁰ Aizenberg (2000) llama “parricidas” a autores como Mario Goloboff, Pedro Orgambide, Mario Szichman, Leonardo Senkman, David Viñas y Saúl Sosnowski, quienes a partir de las décadas de 1960 y 1970 levantarían una contrabandera ante cada una de las enarboladas, supuestamente sin matices, en *Los gauchos judíos*. Así, frente al enraizamiento erigirían el desarraigo-exilio; frente al acomodo lingüístico-cultural, el extrañamiento; y frente al liberalismo, su crítica.

¹¹ Un antecedente en la literatura judeoargentina respecto al foco de la narración en la construcción

literaria de las identidades femeninas lo constituye *Los judíos de las Acacias* de Rebeca Mactas, pero reproduce mandatos patriarcales en la ideología del texto (Véase Di Miro, 2017).

¹² Si bien ni la identidad judía puede ser pensada hacia su interior como una entidad monolítica –pues se halla atravesada por múltiples subidentidades horizontales (i. e.: las diferencias entre askenazíes y sefardíes) y verticales (i. e.: grupos etarios, diferencias de clase)–, se asume a la vez que, dada su naturaleza relacional, al confrontarse con otra identidad colectiva –estratificada, por tanto, internamente

Dicho análisis permitirá demostrar, en primera instancia, que la configuración de las tensiones identitarias en la literatura de Warschaver se estructura en torno a dos binomios centrales: traición-lealtad y “traducción”-intraducibilidad, asociados respectivamente a problemáticas e interrogantes específicos sobre la continuidad de la identidad étnica. En segunda instancia, permitirá conocer cómo la narrativa de Warschaver, por una parte, presenta modos novedosos en la literatura judeoargentina de su época de concebir la pertenencia étnica marcados por la singular perspectiva judía, feminista y comunista de la autora, a la vez que, por otra parte, expone diversas acechanzas a la pervivencia de la diferencia judía en culturas mayoritarias ligadas ya con las fisuras de la nación democrático-liberal, ya con la propia dinámica de las relaciones en una frontera intercultural.

II. Aproximaciones teórico-metodológicas

Como se ha explicado en el apartado anterior, la serie de cuentos de Warschaver constituida por “De vuelta al comienzo”, “Entrevista”, “Desde el sillón” y “El último judío” problematiza el proceso de elaboración de pertenencias nacionales, políticas, socioculturales y de género en la frontera judeoargentina. Entendemos la pertenencia como un dinámico proceso identitario (naturalizado en formas fijas solo en el marco de ciertas relaciones de poder) que implica supuestos sobre lo que es ser miembro de un grupo, factores éticos y afectivos, e involucra siempre, sea cual sea su índole, interseccionalidad (Yuval-Davis, 2006). Particularmente, referido a las minorías étnicas, el concepto de “nueva

pertenencia” refiere a reelaboraciones identitarias en las que se negocia constantemente entre los constituyentes de la cultura minoritaria de identificación y aquellos de la cultura mayoritaria, y que suelen poner en juego concepciones sobre la adscripción étnica que tienden a minar los presupuestos monolíticos, homogéneos y esencialistas sobre las identidades (cfr. Bromley, 2000). Tales reelaboraciones competen a procesos identitarios subjetivos, pero también interpelan los modos de transmisión y continuidad de las tradiciones del grupo étnico.

Como se verá, en los relatos de Warschaver la relación de los personajes con la identidad judía es problematizada siempre en intersección con distintas dimensiones, entre las que ocupa un lugar destacado la dimensión de género. No obstante, sea cual sea la interseccionalidad puesta en foco (sociocultural, nacional, de clase, política o de género), siempre subyace el interrogante por la continuidad de las tradiciones étnicas. En efecto, la pregunta por la construcción de pertenencias identitarias se enfoca en aspectos específicos en cada cuento (i. e.: la construcción de la identidad nacional en el ámbito escolar, la integración a la burguesía argentina, la inclusión en un colectivo político-progresista), pero en todos ellos hay una reflexión, una inquietud sobre las formas posibles de continuidad de la identidad étnica. Pues en estos relatos se expone, ya como duda, ya como certeza, qué implicancias tienen las nuevas pertenencias para la continuidad de la judeidad. De esta manera, a través de las tensiones identitarias de los personajes, de sus conflictos en torno a la adscripción étnica y sus formas de tramitarlos, se

también—se percibe en su conjunto como una entidad diferencial. En este sentido, es fundamental la elaboración de las fronteras culturales (Barth, 1976) entre grupos étnicos diversos para la afirmación de las identidades colectivas. La presencia de un

proceso de “asimilación” surgirá allí donde tales fronteras, que mantienen la conciencia étnica (en un sentido histórico, territorial y situacional) sean borradas.

expresa siempre también la cuestión (y la preocupación) de la pervivencia de la diferencia judía en sociedades mayoritarias.

Ahora bien, como se anticipó y se demostrará en este trabajo, la configuración literaria de las tensiones ligadas a la construcción de nuevas pertenencias en los relatos judeoargentinos de Warschaver se organiza en torno a dos binomios centrales (e interrelacionados): traición –lealtad y traducción–intraducibilidad. Tales binomios son también, entonces, formas de asir, de manifestar, la problemática nuclear en torno a la continuidad de la identidad étnica, a su asimilación o su transformación, y se asocian, respectivamente, a interrogantes específicos estructurantes de la narración. El primero de tales binomios, traición-lealtad, se liga, puntualmente, a la pregunta por los comportamientos y alianzas que constituirían un quiebre de la fidelidad a las tradiciones y los valores asociados con la judeidad. En este sentido, el término “traición” refiere en el marco de este trabajo a la noción de “traición étnica” entendida como la acción de un miembro de un grupo étnico que actúa en contra de los intereses, valores o bienestar de su propia comunidad. Es el reverso complementario, en este sentido, de la noción de “lealtad” como una forma de vínculo afectivo y simbólico que refuerza la identificación con un determinado colectivo, un quiebre de las expectativas colectivas de identificación, solidaridad y pertenencia que existen dentro de una comunidad (*cfr.* Hall, 2003).

El segundo de dichos binomios, traducción-intraducibilidad, si bien emparentado estrechamente con el anterior –e incluso una de sus inflexiones potenciales– se asocia específicamente a la

pregunta acerca de si la transformación que implica toda “traducción” constituye una forma de continuidad o de pérdida de la identidad étnica (y, en ese último caso, si debe entenderse entonces también como una forma de traición). Es imprescindible precisar que en el marco de este estudio se aborda el concepto de “traducción” de una manera polisémica, de allí su entrecomillado. En efecto, el término “traducción” es entendido aquí no solo en su sentido denotativo de “expresar en una lengua lo que se ha expresado en otra”, ni simplemente en su acepción moderna, mediada por el giro cultural en la traducción, de “negociación entre dos culturas”, sino también en un sentido metafórico basado en la etimología del término “traducción”. Recuérdese que este vocablo deriva de la palabra en latín “*traducere*”, cuyo significado era “trasladar”¹³. De esta manera, se entenderá metafóricamente, y a partir de dicha etimología, la “traducción” como el traspaso de prácticas, objetos y sujetos desde una cultura hacia otra diferente, que implica procesos de transformación y reelaboración de significaciones e identidades culturales. De allí que, cómo se verá, la pregunta ligada al binomio traducción-intraducibilidad en la narrativa de Warschaver además de indagar por la posibilidad de transmisión del sentido cultural de una lengua a otra y por la posibilidad de expresar una cultura en otra lengua, se interrogue por la continuidad de las tradiciones y los valores identitarios cuando miembros, prácticas y objetos de un grupo étnico se “trasladan” hacia otro grupo de pertenencia, se transportan a través de una frontera cultural.

La traducción entendida en sentido etimológico como traslación tiene puntos de contacto con el concepto de traducción

¹³ Léese en el *Diccionario general etimológico de la lengua española* Madrid: “Traducir [...] Etimología. Del latín *traducere*, transferir, transportar; de *trans*, más

allá, y de *ducere*, conducir” (Echegaray, 1889, p. 544). Véase también Corominas, 1987, p. 29.

cultural –como ha sido planteado pioneramente por Homi Bhabha en *The Location of Culture* (1994)– en tanto se trata de un sentido amplio y metafórico de la traducción, que no se limita a la transformación lingüística de un texto en otro texto, sino que compete a procesos culturales generales vinculados con la hibridación y la transculturación. Sin embargo, no se abordan aquí las tensiones identitarias y los procesos de “traducción” en los cuentos de Warschaver específicamente desde la concepción de la traducción cultural gestada por Bhabha. Ello se debe a que, mientras su propuesta teórica, al poner el foco en la perspectiva del sujeto traductor (en sentido laxo), se inclina por el espacio intermedio, por la hibridación, como resolución de las tensiones del sujeto entre lenguas, costumbres y culturas, los relatos de Warschaver no disuelven necesariamente en el “tercer espacio” las tensiones identitarias. Y, además, porque en sus cuentos no siempre, y no solamente, el foco está puesto en los sujetos transculturados, en los mediadores culturales, sino también en quienes se resisten a la “traslación” y en las traslaciones de prácticas y elementos que se producen más allá de las resistencias o los deseos. En este sentido, las tensiones identitarias que en los cuentos de Warschaver se asocian a la traslación de prácticas, objetos y sujetos no se limitan a la cuestión de las transformaciones y supervivencias de la identidad étnica en el sujeto entre culturas, sino que, reiteramos, implican una inquietud por la continuidad de toda una cultura étnica.

Resta una observación sobre la organización de este artículo. Como he indicado los cuatro relatos de Warschaver que aquí se analizarán abordan la cuestión de las nuevas pertenencias y se preguntan por las formas posibles de continuidad de la identidad étnica. No obstante, mientras que en los relatos “Desde el comienzo” y

“Entrevista” hay un predominio del binomio traición-lealtad como configuración de las tensiones identitarias, en “Desde el sillón” y “El último judío” el binomio predominante es el de traducción-intraducibilidad. De allí que, para la claridad expositiva de las implicancias que conlleva el predominio de sendos binomios en la configuración de las tensiones identitarias, se organice su abordaje en dos apartados diferenciados, aunque interrelacionados.

III. Traición y lealtad: cuentos que reelaboran los lazos con la judeidad

Los relatos “De vuelta al comienzo” (ca. 1955-1970) y “Entrevista” (ca. 1954-1961), ambientados ambos en escenarios porteños, presentan en la enunciación de sus narradores marcas de una coyuntura internacional signada por el despliegue de la Guerra Fría, el término de la Shoá y la creación del Estado de Israel, sin la cual no podría entenderse cabalmente la dinámica del binomio traición-lealtad que en estos cuentos organiza la configuración de las tensiones identitarias. Sus narradores protagonistas, judeoargentinos comunistas, vivencian la vergüenza o la negación de su ascendencia judía, así como el silencio frente a expresiones antisemitas, como formas de la traición étnica que los impulsan a reelaborar su pertenencia judía. Sin embargo, la afirmación de su ser judíos no será en ellos una mera proclamación tradicionalista. Por el contrario, en estos relatos se expresa una forma de lealtad étnica que no se vincula con la repetición inalterada de las costumbres, sino con la reivindicación del origen, la memoria y la revitalización de ideales considerados por los personajes como inescindibles de la judeidad. La nueva perspectiva sobre la lealtad étnica implicará tensiones no solo intraétnicas (al cuestionar perspectivas más conservadoras sobre la intersección entre etnia, género e ideología política), sino también en relación con el recelo antijudío

en ciertos discursos, ámbitos y sectores de la Argentina.

“De vuelta al comienzo” o la militancia y la escritura como afirmación de las raíces

“De vuelta al comienzo” se trata de un cuento autobiográfico en que el protagonista –*alter ego* autoral– narra experiencias de su infancia y su juventud entrelazadas con la reconstrucción fragmentaria de la genealogía familiar, desde sus tatarabuelos en la Rusia Zarista hasta el viaje migratorio de sus padres desde Nicolaiev y Tatarbunar a la Argentina¹⁴. Este relato autobiográfico comienza con el planteo de las dudas sobre su propia escritura, puesto que el narrador se pregunta para qué referir la vida de su bisabuelo muerto en una aldea rumana, para qué el cruce trasatlántico sin blasones de sus padres, para qué narrar los hechos insignificantes de su propia infancia si, afirma, “Son hechos que no sirven para establecer correlación significativa con acontecimientos sociales de importancia” (Warschaver, ca. 1955-1970, p. 2). Sin embargo, desde el umbral de esa duda, la escritura autobiográfica se despliega y será, a la vez, la historia de la toma de conciencia de su valor para la memoria étnica, para la constitución de su propia identidad y para develar el revés de la trama de la ley escrita en este país sobre la libertad y la igualdad. Entre las experiencias y recuerdos narrados por el protagonista, hay

especialmente dos de ellos, estructurados en base en el binomio traición/lealtad, que expresan cómo el protagonista, desde la vergüenza por su identidad judía ante las manifestaciones antisemitas de su entorno, llega a elaborar una singular pertenencia identitaria judeoargentina y comunista.

El primero de estos recuerdos es un episodio de antisemitismo en el ámbito escolar. La escena se ubica hacia 1919, el primer día de clase de tercer grado. La maestra, al pasar lista, se detiene en su apellido, lo repite dos veces, lo hace ponerse de pie, y le pregunta ¿tus padres de qué nacionalidad son? Y la misma pregunta se la repetirá en el recreo un compañero, incitado por su familia: ¿qué es tu papá? ¿Es ruso? El narrador-protagonista recuerda que entonces, sin valor de asumir su filiación judía, ofreció una respuesta para huir de la humillación que pretendían sus interlocutores; y ocultando el origen paterno, susurra: mi papa es alemán y mi mamá rumana. Pero entonces, la vergüenza es mayor cuando su compañerita Portnoy le espeta: “Yo no tengo vergüenza de decir que mis padres son rusos”. Frase que, en una de las reescrituras de esta escena, hallada en el archivo, es: “Yo no tengo vergüenza de decir que mis padres son judíos”¹⁵.

Esta escena, al exponer la xenofobia y el antisemitismo en el ámbito escolar, así como la vergüenza étnica a ellos asociada, sugiere con ironía la contracara del proyecto liberal de la oligarquía argentina

¹⁴ Cabe mencionar que los padres de Fina Warschaver habían venido a la Argentina desde estas aldeas.

¹⁵ En el archivo privado de Fina Warschaver se han encontrado tres reescrituras de esta escena de antisemitismo escolar: la primera, en una libreta de notas autobiográficas; la segunda, en una libreta manuscrita titulada “Cuentos con madre o de persecuciones”; la tercera, en su novela autobiográfica (inédita e inconclusa). A diferencia de la escena de “De vuelta al comienzo” –es relevante señalar–, en estas reescrituras la pregunta docente por la nacionalidad no es motivada solo por el apellido, sino por la pronunciación de la niña de la

palabra “tan”, pues la profesora la escucha con acento idish, aun cuando el personaje afirma no saber hablar esa lengua. Así, la lengua aparece allí (al igual que sucederá en otros cuentos de Warschaver) como factor central tanto en el nacionalismo argentino como en la construcción y la atribución de la pertenencia judía. Por otro lado, es pertinente subrayar la vacilación en la identidad de género del narrador-protagonista en las diferentes versiones de esta escena: en todas ellas, salvo en “De vuelta al comienzo” se trata de un sujeto femenino, lo que refuerza su condición de *alter-ego* autoral.

que había permitido arribar a sus familiares migrantes. Es además una escena de transformación, porque la intervención de su compañera le enseñará “el orgullo de decir quién soy” y lo impulsará hacia la búsqueda de actos de reparación de la traición étnica efectuada al negar la identidad de sus progenitores.

En efecto, si la escena recordada se ubica hacia 1919, el momento de su enunciación es, al menos, treinta años después, cuando el protagonista se ha incorporado al Partido Comunista Argentino y, se sugiere, encuentra allí un modo de lealtad étnica que no reside en la repetición de las tradiciones, sino en el compromiso con la lucha por una sociedad igualitaria, en la medida en que entiende que su consecución implica un acto de justicia hacia sus antepasados¹⁶. De allí que el narrador proclame la importancia para los judíos (y particularmente para los judíos en Israel) de recordar el miedo a la humillación cuando no se tenía una Nación-Estado, ahora que, afirma: “allá nosotros podemos humillar” (Warschaver, 1955-1970, p. 4). De allí también que, en el relato, esta nueva pertenencia a la militancia comunista exponga simultáneamente nuevas fisuras en el derrotero de la nación liberal y tensiones intraétnicas, puesto que así como el protagonista menciona que los militantes padecían las “razzias” del gobierno, también sugiere que, no solo la negación pública del propio origen, sino también la identificación con quienes detentan el poder de humillar a las minorías (culturales, sociales o políticas) era una forma de la traición étnica.

Ahora bien, como se anticipó, un segundo proceso de memoria, ligado al eje traición/lealtad está involucrado en la reelaboración identitaria del protagonista. Se trata de la construcción del recuerdo de sus antepasados judeorosos que él realiza a partir de un objeto legado por su abuela antes de morir: un mortero. Dado que este relato, aún solo puede consultarse en el archivo personal de Warschaver, permítase una cita un tanto extensa, para luego dar cuenta de sus implicancias:

Tengo sobre el aparador un mortero de bronce, regalo de mi abuela. A ella se lo había regalado su abuela. Este es el único testimonio tangible de mis antepasados. De esa remota tatarabuela nada sé. [...] Ella lo usaba, por más que sea tan pesado que apenas pueda levantarse, para partir y moler las nueces con que preparaba los “shtrudl”. Puedo imaginarme cómo lo usaba, cómo amasaba y estiraba la masa, colgándola de un brazo al otro, agrandándola con los dedos que se agitan suavemente en un movimiento rápido hacia los extremos hasta convertirla en una tela de finura inverosímil, y sin que jamás se produzca la más leve rotura. Puedo imaginarme cómo luego rociaba la masa con aceite, cómo extendía sobre ella una capa de bizcochos y nueces molidas, azúcar y canela, cómo rodeaba el borde con una corona de “pavidla”, esa oscura mermelada cacera de ciruelas remolacha y cómo arrollaba la masa hasta convertirla en largos rulos [...]. Puedo imaginarme las más mínimas incidencias de este proceso culinario porque se lo he visto hacer mil veces a mi abuela. Pero eso es todo lo que puedo conjeturar de aquella vida de pobre campesina judía. Puedo suponer que llevaba como toda casada –y de acuerdo a los ritos– la cabeza rapada y cubierta con un pañuelo anudado hacia atrás sobre la nuca, y, tal vez, que usaba aros, pero no sé si era rubia o morena, de ojos azules o pardos [...]. Este es otro detalle que me diferencia de las

¹⁶ Cabe notar cómo esta identificación entre la tradición judía y la lucha por un mundo justo e igualitario presenta similitudes con el “entusiasmo mosaico” que Gabbay (2020) identifica como rasgo judaico del internacionalismo de cinco voluntarias antifascistas, ligadas a la cultura judía en argentina (Micaela Feldman, Fanny Edelman, Marie Langer, Adelina y Paulina Abramson). En las memorias de

estas mujeres (producidas entre 1976 y 1996) su internacionalismo es confirmado “por su pensamiento en la línea político-teológica de “¡Justicia, justicia perseguirás!”, así como por la voluntad nacida en el orden místico de “reparar el mundo” y que el judaísmo asume en el orden material mediante la acción y la escritura” (p. 35).

personas de prosapia. Si fuera un Ruiz Díaz de Guzmán tendría en mi casa el retrato de mi tatarabuela en actitud hierática. [...]. Y yo solo tengo este mortero que era su instrumento de trabajo doméstico, testimonio de la alegría de los días de fiesta, cuando los pobres, para darse el gusto de comer mejor, trabajaban el doble que los días comunes. [...] Me conmueve pensar que otras manos que ignoro, pero que, tal vez, eran muy parecidas a las mías, unas manos de un ser que ha originado a mi propio ser, manejaban este mortero. Y esta es la raíz común entre aquel ser y yo... (Warschaver, ca. 1955-1970, pp. 7-10).

En este pasaje se expresa el proceso de construcción de la memoria de los antepasados a partir de un objeto, ligado a las tradiciones étnicas, que ha tenido un proceso de cambio y continuidad de su función en su traslación por la frontera espacial y cultural. En efecto, tras su traspaso desde Rusia a la Argentina, el mortero ha ido dejando de ser un utensilio usado en la cocina para volverse un testimonio de las prácticas culinarias de las mujeres judía. Pero en uno y otro caso, a través de su viaje trasatlántico y su traspaso generacional, ha mantenido su función de religador de la judeidad.

Así, mediante un proceso imaginativo de construcción de la memoria de sus antepasados –proceso habilitado por la función de testimonio que cumple el objeto migrante– el narrador protagonista halla el lazo que lo religa a la historia familiar y comunitaria. Pero ese lazo no consiste, una vez más, en la reiteración de las costumbres. Él no utiliza ya el mortero para preparar el “shtrudl”, como hacía aún su abuela. No es la continuidad de las prácticas culinarias en sí, sino su memoria, la memoria literaria y creativa de esas prácticas, y su inclusión en la propia autobiografía, lo que se erige como un acto de fidelidad étnica. La escritura de estos recuerdos, la memoria de la comida, la imaginación de los rostros desplazados de registros pictóricos, es la forma de lealtad del narrador, que no disimula, ni pretende

negar ya su origen... aun cuando sea exponerse a humillaciones y discriminación, puesto que, según afirmar el narrador, asumirse judío siempre lo implica. En otras palabras, la lealtad con su “raza” (palabra utilizada por el protagonista) no consiste en desconocer que hay una diferencia abismal entre su yo y sus antepasados –como puede haberla, tal como indica un símil utilizado en el relato, entre palabras con una misma raíz, como mortero y mortífero, cuyas acepciones variaron radicalmente por el uso–, sino en afirmar el “radical” que los une y componer, por entre las fisuras, conexiones posibles mediante la memoria imaginaria.

Ahora bien, esta singular pertenencia identitaria judeoargentina y comunista del narrador (quien resuelve así la dicotomía entre traición y lealtad étnica en la conjunción de la militancia y la escritura memorialista como modos de afirmación de la judeidad) es elaborada en tensión, por un lado, con discursos hegemónicos sobre la argentinidad y, por otro lado, con presupuestos genéricos sobre el rol de las mujeres en el mantenimiento de las tradiciones judías.

En cuanto a la tensión ligada a la “argentinidad”, es preciso observar un aspecto más involucrado en el desarrollo de esa memoria literaria de sus antepasados. La escritura de los recuerdos de sus vivencias y prácticas se presenta en el cuento como un acto de resistencia frente a los discursos homogeneizadores y aristocráticos sobre el proceso de formación de la nación argentina. Ya que si estos, particularmente tras el Primer Centenario de Mayo, tienden al enaltecimiento del linaje hispano de los conquistadores y sus descendientes, el narrador reclama, en contraste, el reconocimiento de las trayectorias migrantes como constitutivas del pasado argentino. Por ello, proclama: “yo coloco mi mortero a la misma altura que el cuadro de un Ruiz Díaz de Guzmán” (Warschaver, ca.

1955-1970, p. 10) y afirma, irónicamente, que el viaje en barco de Rusia a la Argentina de su padre fue una proeza que “dejaría chiquito” a un Ruiz Díaz de Guzmán (p. 16). En este sentido, el mortero en el texto, al ser un religador generacional intraétnico, un objeto que sella la lealtad, habilita, mediante el relato autobiográfico, la construcción de un “linaje” del inmigrante pobre y judío, y su reivindicación como elemento constitutivo de la “argentinidad” y su pasado heroico.

En cuanto a la tensión ligada a los presupuestos genéricos sobre las mujeres judías y la conservación de las tradiciones, es importante destacar tanto el rol que se la asigna en el relato a las figuras femeninas y a las prácticas culinarias para el mantenimiento de la judeidad como, a la vez, el desplazamiento de dichas prácticas en las formas de lealtad étnica del narrador protagonista. En efecto, por una parte, hay un reconocimiento de su abuela y sus antepasados femeninos como guardianas de las tradiciones mediante la preparación de ciertas comidas y el uso de determinados utensilios. De esta manera, la descripción de la abuela en la aldea de Tatarbunar se asocia al estereotipo predominante sobre las mujeres judías de Europa del Este a principios del siglo XX, el cual, como señala Hyman (1998, p. 270), presentaba una imagen de la mujer judía como madre y ama de casa que lucha por mantener a su familia dentro de las costumbres del judaísmo tradicional, como fuerza conservadora frente al avance modernizador¹⁷. Pero, por otra parte, en “De vuelta al comienzo” las formas de adscripción étnica afirmadas por el narrador, como se vio, no se vinculan ya con la cocina, sino con la escritura y la militancia. Tal desplazamiento podría

explicarse, simplemente, por la identidad masculina del protagonista y una reproducción en la narración de los presupuestos genéricos sobre identidad femenina y conservación étnica. Sin embargo, a la luz del cambio subrepticio en relación con los borradores de este relato, en donde había una narradora-protagonista, sostengo que es necesario leer en el travestismo de este *alter ego* autoral una tensión con nuevos modos de construcción de la identidad femenina en la intersección con la judeidad, que ya no la asociaban a los espacios domésticos de la casa y la cocina.

Este nuevo modo de pertenencia judía y femenina, ligado a la lealtad étnica a través de la creación literaria y la identidad política progresista, será finalmente asumido explícitamente en la literatura de Warschaver en su novela autobiográfica inédita. Pero tuvo también una expresión narrativa en su cuento “Entrevista”.

“Esos judíos comunistas que confunden a la gente”

“Entrevista” presenta a dos amigas de extracción humilde y judías, cuyos destinos se han bifurcado por distintas elecciones: una es una militante comunista de clase media; la otra se ha casado en matrimonio mixto con un adinerado fabricante y gasta su ocio en reuniones de sociedad. En la voz de la muchacha militante (nuevo *alter ego* autoral), se narra el encuentro que tiene lugar entre ellas cuando esta última acude a su domicilio con el fin de solicitarle una donación para el PC. El diálogo entre las dos mujeres se halla atravesado por una pregunta (y una disputa) tácita: ¿quién de las dos ha traicionado, realmente, sus raíces judías? o, en otros términos, ¿qué modo de nueva pertenencia sociocultural,

¹⁷ Cabe recordar que dicha imagen no reflejaba la multiplicidad de identidades judías femeninas, pues si hubo efectivamente un gran porcentaje de “madres conservadoras”, hubo también mujeres

secularizadas, mujeres obreras, mujeres que (piénsese en Rosa Luxemburgo) eran militantes y teóricas revolucionarias (cfr. Hyman, 1998).

ideológica y de género constituye, en verdad, un modo de la traición étnica?

La perspectiva de la “Dama de los diamantes” queda sintetizada en la negativa a dar el dinero solicitado. Efectivamente, la antigua amiga de la infancia, convertida ahora en una señora burguesa, se niega a hacer cualquier donación para la causa comunista, sobre todo, dice, después de lo que le ocurrió a los Rosenberg:

Está indignada contra los Rosenberg. Siempre estos judíos comunistas que confunden a la gente. Ella es judía y sin embargo no tiene nada de comunista. Pero la gente confunde y nunca puede una diferenciarse totalmente. Hay judíos y judíos. ¿Si se pudiera hacer comprender esto a la gente? (Warschaver, 2024 [ca. 1954-1961]), p. 94).

La mención a los Rosenberg refiere indudablemente a Julius Rosenberg y su esposa Ethel Greenglass, quienes fueron ejecutados en Estados Unidos en 1953 bajo la acusación de espionaje. Ambos se habían criado en familias judías neoyorkinas y habían integrado la Liga Juvenil Comunista. De allí que, en el marco de la Guerra Fría, el “caso Rosenberg” se convirtiera en un terreno de disputas –que trascendió las fronteras estadounidenses– acerca de si el móvil último de la acusación, más allá del supuesto espionaje, radicaba en el antisemitismo o el anticomunismo. Para un significativo sector de la comunidad judía –en plena “inquisición” macartista– era importante enfatizar la identidad comunista del matrimonio acusado, mientras que un sector de la izquierda, a nivel internacional, lo erigió como caso ejemplar de antisemitismo burgués (cfr. Davidowicz, 1952; Jewish Woman Archive, s. f.).

Ahora bien, el lamento de la “Dama de los Diamantes” sobre la asociación judío-comunista, además de la referencia concreta al caso Rosenberg, no puede dejar de evocar, en el marco de la historia y la narrativa argentina, al estereotipo que alimentó, en gran parte, los hechos sangrientos de la Semana Trágica de 1919¹⁸. Me refiero al estereotipo de judío-ruso-comunista forjado ya, incluso, desde *La Bolsa* (1891) de Julián Martel y profundizado en la década de 1910. Se trata de un estereotipo, presente entonces en el discurso liberal conservador, que condensaba la xenofobia, el antisemitismo y el anticomunismo, y que produjo tensiones intracomunitarias, ya que un amplio sector de la judeidad argentina buscó desenmarcarse de él, al punto tal que la figura de judío comunista se volvió prácticamente un tabú en la literatura judeoargentina de raigambre liberal.

El relato de Warschaver, escrito y ambientado hacia finales de la década del cincuenta, por un lado, expresa en la discusión entre estas dos mujeres cómo esa asociación estereotípica de judío-comunista seguía generando disputas intraétnicas. Pero, por otro lado, denuncia, además, que el recelo antijudío burgués de un sector de la oligarquía argentina excedía las opciones sociopolíticas. Efectivamente, frente a esa indignación contra los Rosenberg, la narradora-protagonista expone la serie de concesiones humillantes que su amiga debe hacer para ser tolerada (ya que no aceptada) en la elite porteña y los límites infranqueables de su inclusión:

A veces la visitan los dueños de otras fábricas con sus señoras no judías. Abogados de doble apellido con sus esposas. [...] Y ello da lugar a que despliegue sus dotes organizativas y todo el refinamiento de cenas exquisitas con vinos

¹⁸ Se conoce con el término *Semana trágica* a los episodios ocurridos en Argentina en enero de 1919 cuando en el marco de una huelga de obreros metalúrgicos –elevada a huelga general por la

sangrienta represión policial– se desarrolló una persecución a judíos, particularmente en el barrio del Once, acusándolos de pretender fundar una República Soviética.

caros y raras menudencias gastronómicas. Pero esas señoras no son sus amigas. Vienen una vez, de vez en cuando. Pero no son de su ambiente. Se llaman ni siquiera por el nombre, sino solo por el apellido. Y de usted.

Por supuesto ella tiene como todas las judías ricas una mujer no judía. Una mujer que está en cierta intimidad. [...]. Esta amiga no judía alterna con las otras como si tal cosa. Le trae los chismes de los ambientes realmente aristocráticos que ella luego repite... (Warschaver, 2024 [ca. 1954-1961], p. 95).

De este modo, si para la Dama de los Diamantes los judíos que realizan acciones extremas en su militancia comunista traicionan a su grupo étnico (son, desde su perspectiva, un “*shande far de goyim*”¹⁹) porque provocan una asociación de la identidad judía con rasgos que no serían intrínsecos a ella (tales como, “extremismo”, “espionaje”, “violencia”, “internacionalismo”, “apátrida”), para la narradora-protagonista es su examiga quien encarna, en verdad, la personificación de la deslealtad... y no solo étnica, sino también de género y de clase. La Dama de los Diamantes representaría, así, a ciertas mujeres judías cuyo arribismo socioeconómico no tendría reparos en la sumisión a los deseos del esposo y al desprecio de su origen. Paga el precio de su integración con la traición a su grupo étnico al mostrarlo sumiso, servil, acomodaticio y tolerante a la discriminación, y con la vergüenza de una pretendida pertenencia al grupo sociocultural que margina a sus antepasados étnicos y de clase.

Por lo dicho hasta aquí, puede afirmarse que, en los relatos de Warschaver examinados hasta el momento, gran parte de las tensiones identitarias de los personajes judíos se vinculan estrechamente con las fisuras de la nación democrático-liberal. Son estas las que

ponen a los personajes judíos frente a la dicotomía de la traición o la lealtad étnica, en la medida en que su inclusión en determinados colectivos (sociales, políticos, nacionales) implica negar o humillar sus raíces. Así, tanto en “De vuelta al comienzo” como en “Entrevista” la traición étnica consiste, ante todo, en la negación del propio origen, tal como realiza el narrador en su niñez ante el antisemitismo escolar o la Dama de los Diamantes frente a lo que es presentado como el recelo antijudío inherente a la oligarquía argentina. Asimismo, en ambos cuentos aparece como un modo ejemplar de traición a la judeidad la elaboración de nuevas pertenencias ligadas a sectores socioeconómicos, culturales y políticos que detentan el poder de marginación a las minorías, en la medida en que sería constitutiva de la experiencia histórica judía su persecución, su privación de derechos y de efectiva igualdad. De allí que, en los dos relatos analizados, la elaboración de una nueva pertenencia político-ideológica a través de la militancia en el Partido Comunista se exalte, por el contrario, como un modo de profunda lealtad étnica.

Es imprescindible observar, no obstante, tensiones identitarias no dichas en estos cuentos respecto a la construcción de esta nueva pertenencia, pero que pueden leerse a contrapelo, justamente, a través de sus silencios. Me refiero, en primer término, a la ausencia de una problematización de los resabios en el movimiento comunista contemporáneo a la autora de la ideología patriarcal y del recelo hacia las particularidades étnicas; rémoras que Warschaver sí denuncia tanto en sus diarios íntimos como en su novela *La casa Modesta* (cfr. Di Miro, 2024a). Esas inquietudes de Warschaver respecto al movimiento comunista como una alternativa a la fallida

¹⁹ Frase en idish que significa “una vergüenza delante de los no judíos” y que se aplica para casos en que un judío, por su comportamiento vergonzante delante de

los “goyim”, podría incentivar estereotipos antisemitas.

utopía liberal consecuente con su pertenencia judía y feminista pueden leerse en ciertos puntos de fuga de sus relatos. Uno de ellos, en el cuento “De vuelta al comienzo”, es el travestismo de la voz narrativa. Ese *alter ego* masculino podría entenderse como una correspondencia del tener que despojarse de su sexo para militar en el PC que Fina denuncia en su diario íntimo (cfr. Warschaver, 1957, p. 98). Otro punto de fuga está en “Entrevista”, pues si se menciona allí el caso Rosenberg – interpretado por la izquierda, a nivel internacional, como un caso de antisemitismo capitalista –, nada se dice, en un contexto en que era un tema candente, sobre el antisemitismo soviético. Particularmente, no hay referencia alguna a los juicios de Praga de 1952 y al silencio del PCA ante dichos juicios.

En segundo término, otro núcleo de tensiones identitarias llamativamente ausente en estos relatos es aquel que se vincula con el abandono o la transformación de las costumbres ligadas a la judeidad en la proyección de este nuevo modo de pertenencia femenino, judío y comunista. Al exaltarse como lealtad étnica el compromiso con valores sociales utópicos, no se construye como problema el hecho de que la memoria literaria y creativa de las costumbres judías desplace la continuidad de la efectiva práctica de estas últimas. En otras palabras, no hay en los personajes una preocupación por la pérdida de las tradiciones culturales que podría implicar esa forma de nueva pertenencia. Contrastivamente, es esta una dimensión que estará en el centro de las tensiones identitarias expresadas en los dos cuentos restantes de nuestro corpus, “Desde el sillón” y “El último judío”.

IV. “Traducción”, transformación... ¿y continuidad de la judeidad?

En los cuentos “Desde el sillón” (ca. 1952-1960) y “El último judío” (1973), los personajes protagonistas viven experiencias que ponen en cuestión los modos de vincularse con la judeidad: la agonía de la madre de la familia, en el primer caso; el matrimonio mixto de un discípulo, en el segundo. A partir de tales experiencias, se tematiza en ambos cuentos la inquietud por la posibilidad de transmisión y “traducción” de las costumbres judías a través de la frontera intercultural, abriendo el interrogante por el devenir de las tradiciones y de la identidad étnica. Más precisamente, “El último judío” y “Desde el sillón” se preguntan si la transmisión y la continuidad de la cultura étnica será posible mediante la traducción (en sentido lingüístico, pero, sobre todo, etimológico-metafórico) aun cuando esta (o justamente porque esta) implica transformación o si, por el contrario, no solo dicha continuidad exigiría una transmisión exclusivamente intraétnica, sino que, incluso, habría una dimensión intraducible de los sentidos culturales que constituiría, irremediablemente, a toda traducción/traslación en una vía de dispersión de la judeidad.

De esta manera, la configuración de las tensiones identitarias, como se verá, se estructura en estos dos relatos en torno a la preocupación, en principio de los protagonistas masculinos, por el quiebre de la cadena de transmisión de prácticas y saberes considerados, en el mundo ficcional, constitutivos de la identidad judía. Dicho quiebre de la cadena intraétnica de transmisión de las tradiciones genera en estos cuentos fenómenos de traslación por la frontera intercultural. Así, los protagonistas se ven forzados a decidir, o bien a aceptar, una modificación en sus costumbres y creencias que implica siempre una traducción –sea estrictamente

como proceso lingüístico, sea en sentido figurado como proceso cultural de traslación de prácticas y objetos fuera del círculo del grupo étnico—. Y ante esas traducciones se sienten impelidos a tramitar nuevos modos posibles de pertenencia judía.

Desde el sillón o la “traducción” como expansión

En “Desde el sillón”, como se mencionó, el evento que ocasiona la preocupación por la continuidad de las costumbres étnicas y/o religiosas es la agonía de la madre, postrada en una cama sin habla ni recuerdos, en una familia conformada por un matrimonio mayor y su hija ya adulta²⁰. Análogamente al cuento “De vuelta al comienzo”, la representación de la madre se asocia al estereotipo de la mujer judía como fuerza conservadora de las tradiciones. Era este un estereotipo vigente en la sociabilidad judeoargentina, aun cuando se había profundizado en este país el proceso de secularización y modernización iniciado en Europa del Este²¹. Asimismo, la práctica que funciona como epítome de las tradiciones en riesgo también es, al igual que en “De vuelta al comienzo”, una práctica culinaria. En esta ocasión, se trata de la preparación del *gefilte fish*²², plato típico de la gastronomía ashkenazi, que consiste en albóndigas de pescado y se come particularmente en la fiesta de Pesaj y, eventualmente, en la cena de Shabat. Puede comprenderse, entonces, por la intensa significación cultural de este plato, la profunda angustia del padre ante la

pregunta por el almuerzo que, debido a la postración de la dueña de casa, le dirige a él la criada goy:

—¿Hago pescado relleno?
—¿Cómo? —pregunta el señor sorprendido
—¿Sabe hacerlo?
—Es fácil. Son albóndigas, en realidad.
—No, no son albóndigas —responde él casi ofendido—. Es un plato especial ¡Muy complicado!
—Tengo el libro de recetas de la niña y varias veces se los vi hacer antes...

[...]
Ella lo hacía de una forma... —piensa el viejo suspendiendo la lectura—. Nunca será como el que hacía ella... *guefilte fish*... Es un acontecimiento este plato. No es algo así no más, de cualquier día. Es un plato especial... y la receta, aunque esté en un libro de comidas judías, no puede ser tan buena como lo hacía ella. A ella se lo enseñó la abuela finada ... No, ningún libro puede... (Warschaver, 2024 [ca. 1952-1960], pp. 87-88).

En este pasaje, la preocupación del padre no se vincula con el posible incumplimiento por parte de la cocinera de las reglas del *kashrut*, es decir, de las leyes dietéticas de la religión judía sobre lo que está permitido o no comer y sobre los modos de preparación de la comida. Antes bien, su inquietud se encuentra vinculada al desplazamiento de la práctica culinaria respecto de su función como factor comunitario, como factor religador de la familia en tanto perteneciente a un grupo étnico. En efecto, lo angustia que quien preparará el *gefilte fish* no ha recibido el saber de sus antepasados y, además, que este plato se torne una comida cotidiana disociada de las festividades, en las que,

²⁰ Cabe mencionar que se trata de la reelaboración literaria de un hecho autobiográfico, dado que en cartas personales y notas manuscritas en el archivo de la autora se hace referencia a un ataque padecido por su madre y su agonía posterior (Cfr. Caja titulada “La Adoración”, en el Fondo Warschaver).

²¹ Al respecto, señala Sandra Mcgee Deutsch (1997, 2010) que, en las primeras décadas del siglo XX, las inmigradas de Europa del Este y sus hijas vivieron en los espacios socioculturales judeoargentinos aún dentro de una cultura patriarcal, semejante a la de la

sociedad mayoritaria que integraban, si bien tuvieron más oportunidades educativas y de desarrollo comunitario que lo que habían tenido en sus lugares de origen. En términos generales, las mujeres se ocupaban de la vida doméstica, pero también de actividades centrales para mantener la comunidad de pertenencia a la vez que se trazaban puentes con el nuevo país.

²² La palabra “*gefilte*” significa “relleno” en ídish. En el cuento, se transliterará con la forma “*guefilte*”, replicando la pronunciación en dicha lengua.

más allá de la celebración religiosa específica, se celebra el estar juntos como una instancia de religación con la judeidad. El problema para este personaje no es, entonces, la transgresión religiosa, ni solo la secularización, sino, podría decirse, la obturación del convivio gastronómico como instancia fundamental para la construcción de la pertenencia étnica, el despojo de una costumbre alimentaria judía de su dimensión comunitaria, de su factor de “liturgia étnica”.

Ahora bien, aunque la traslación de la práctica culinaria fuera del grupo étnico implique transformaciones, aunque la cocinera “goy” solo pueda recuperar imperfectamente, mediante un recetario, las comidas judías, cumple en el cuento un rol fundamental en la continuidad de las tradiciones, puesto que nadie más parecería garantizarla. Efectivamente, quebrando la expectativa, el personaje de la hija se desentiende de la organización del hogar, no prosigue la cadena de transmisión del saber oral que, gestado en la cocina, ha pasado generacionalmente. Y, en este sentido, otra forma de la traducción expresa en el cuento las tensiones identitarias no solo en la frontera interétnica, sino también generacional. Me refiero a la traducción de *gefilte fish* en “pescado relleno”.

Para comprender las implicancias de esta traducción en relación con la elaboración de la pertenencia identitaria es preciso recordar que en las primeras décadas del siglo XX el ídish fue un factor comunitario para los ashkenazíes provenientes de diversos países, en tanto permitía la interacción cotidiana, era un hilo conductor con la cultura vivida y realizada en esta lengua en otras geografías, y los

diferenciaba de los nativos hispanohablantes, así como también de los sefardíes y de otras comunidades de inmigración no judías, como la italiana y la española (cfr. Sneh, 2006 y Toker, 2003). Si bien con el transcurso de las décadas será una lengua cada vez menos hablada, seguiría funcionando como marcador étnico (cfr. Skura y Fiszman, 2015)²³. De allí que su sustitución en el habla de un personaje sea una marca de tensiones identitarias. La primera sustitución del término ídish en el relato se da en el discurso de la cocinera (ver el pasaje citado anteriormente), como un síntoma claro de no pertenencia a la judeidad. Cabe subrayar que la distancia entre *gefilte fish* y pescado relleno no es meramente idiomática, sino que implica la intraducibilidad de connotaciones étnicas y afectivas que el término en ídish (y el ídish mismo) posee para el personaje judío²⁴. Pero, además, una segunda sustitución tiene lugar cuando el padre habla con la hija, marcando entonces la distancia generacional en cuanto a los modos de adscripción identitaria:

Al pasar junto al dormitorio, el padre murmuró:

—Parece que hoy tenemos pescado relleno...

Y para sí redondeó enternecido: *guefilte fish* (Warschaver, 2004 [ca. 1952-1960], p. 88).

Padre e hija, finalmente, comen juntos el *gefilte fish* preparado por la cocinera. En esa escena, más allá de satisfacer una necesidad biológica, la comida funciona como una instancia religadora de los comensales, pero también como una práctica sensorial que abre un proceso de memoria, una conversación con el pasado y los antepasados²⁵. De este modo, tiene

²³ Sobre la incidencia del ídish en las reelaboraciones identitarias judeoargentinas en la segunda mitad del siglo XX, véase: Scherlis, 2022.

²⁴ Es importante destacar, asimismo, la existencia de ideologías lingüísticas sobre el ídish que la asociaron

tradicionalmente a la identidad femenina en contraposición al hebreo (cfr. Katz, 2004).

²⁵ Es interesante la consonancia existente entre la escena descrita en “Desde el sillón” y la conceptualización propuesta por Norma Baumel Joseph (2015) sobre la relación entre comida y

lugar efectivamente entre padre e hija un estar juntos, una socialización alimentaria, vinculada con una comida emblemática de la identidad ashkenazi. Sin embargo, sus memorias poseen ya derroteros diversos. Cuando comen, el padre, tras superar los titubeos y los miedos, siente alegría, veneración, al probar el primer bocado, y piensa en los días especiales en que se come ese plato, en su particularidad festiva. En cambio, las asociaciones de la hija impulsadas por el *gefilte fish* ya no remiten a la dimensión ritual ni a festividades religiosas. En ella, el color dorado del pescado evoca los árboles de Viena. Es una memoria externa a los recuerdos de las tradiciones, estetizada e intelectualizada, que funciona, por lo demás, como una clave de la dimensión de *alter ego* autoral del personaje, puesto que Warschaver había viajado a Viena en 1952 como parte del comité argentino en el Congreso Mundial de los Pueblos²⁶. Las memorias de la hija no pueden recuperar el saber oral que (como el padre sostiene en el pasaje citado) han construido y atesorado las mujeres judías en la cocina. Y la amnesia de la madre postrada en la cama, junto a esa incapacidad de su hija, señalan el fin de un modo de vivir las tradiciones, aunque no, quizá, su pérdida absoluta... pues padre e hija continúan sentándose en la mesa familiar en torno a las “albóndigas de pescado” hechas por la cocinera.

En síntesis, tanto la comida como la lengua, factores comunitarios de la judeidad que han trascendido diferencias generacionales, se muestran en crisis en el cuento, particularmente desde la perspectiva del padre. En este sentido, en

principio, la traducción y la transferencia de prácticas culinarias por fuera del grupo étnico se le presentan como formas de disgregación de su comunidad de pertenencia. No obstante, teniendo en cuenta que aún cocinado por la criada el *gefilte fish* permite al padre una comunión con sus recuerdos y un “convivio”, aun si imperfecto, con su hija, el texto pareciera plantear que en esa transformación y expansión podría residir justamente una posibilidad de pervivencia de las costumbres judías. Y ello no solo porque seguiría habiendo una voluntad de mantener la tradición en determinados judíos (como el personaje del padre) aunque hayan variado las prácticas mismas, sino también porque, aun cuando no interviniera tal voluntad (como en la cocinera), algo de esas costumbres habitaría, hibridaría, las prácticas de miembros no judíos de la cultura mayoritaria.

“Desde el sillón”, sugiere, entonces, que la “traducción” de las prácticas étnicas por fuera del propio grupo podría encerrar, aún en su transformación, la posibilidad de una forma de continuidad. Y es esa posibilidad – expresada tácitamente como tal en el relato (es decir, como potencialidad)–, la que suspende, junto a la aparente inevitabilidad de tal proceso, las tensiones de los personajes en torno al binomio traición/lealtad. En efecto, la cuestión de la traición étnica sobrevuela en este cuento en relación con el desentenderse de la hija de las prácticas culinarias y con los titubeos del padre acerca de si comer o no “el pescado relleno” de la cocinera. La ralentización de la descripción sobre los

memoria étnica, más allá de la dimensión estrictamente religiosa, en tanto el comer, como experiencia sensorial, habilita la simultánea participación en el presente y el pasado, el lazo intergeneracional y la confirmación de un grupo social.

²⁶ El Congreso Mundial de los Pueblos en Viena (12-19 de diciembre de 1952) fue parte de la campaña

pacifista del comunismo ante la preocupación por el uso de armas de destrucción masiva en la Guerra de Corea. Además de Warschaver, integraban el comité argentino diferentes personalidades de la izquierda tales como María Rosa Oliver, Juan Carlos Castagnino, Barleta y Ernesto Giudici (cfr. Morae Medina, 2020).

instantes previos al primer bocado tiene la tensión de la antesala de un acto casi sacrílego. Sin embargo, en la escena de la comida, justamente, el sentimiento de traición se desvanece al manifestarse allí, si bien nunca como certeza, la traducción (lingüística y metafórica) no solo como un modo posible de continuidad, sino prácticamente como un proceso inevitable frente al contacto intercultural y los cambios generacionales. Otras serán, no obstante, las implicancias de las traducciones, traslaciones, étnico-culturales en “El último judío”.

“El último judío” o el llanto de Raquel frente a la traslación como dispersión

En “El último judío”, primer cuento del libro de relatos *Hombre tiempo. Secuencias de Amós* (1973), la inquietud por la posibilidad de transmisión y “traducción” de las creencias y costumbres sin pérdida de la identidad étnica se encarna en el personaje del viejo Amós. Amós es un judío ortodoxo que vive, junto a su madre, en las inmediaciones del mercado porteño del Abasto entregado a sus clases de hebreo y al estudio de la Torá desde concepciones cabalísticas. Dos principios fundamentales rigen la vida religiosa y social de Amos: “lo uno no puede dividirse sin dejar de ser” y “lo homogéneo debe permanecer unido si no quiere perderse” (Warschaver, 1973, pp.14-15). Estos principios guían sus estudios y meditaciones orientados a la búsqueda de “las diez emanaciones divinas del Uno único” (p.14), es decir, de las diez *sefirot* en las cuales, según los cabalistas, se despliega la fuerza creadora de Dios. Dicha fuerza creadora –el *En-sof*, “lo infinito”–, concebido como raíz única e indivisible de la creación, se manifiesta, para los cabalistas, además de en las *sefirot*, a través de los nombres y las letras divinas, las veintidós letras consonantes del

alfabeto hebreo con las que está escrita la Torá (cfr. Sholem, 1998, pp. 38-39). De allí la obsesión de Amós por el estudio de las palabras y su cuidado en la traducción al castellano del Talmud, pues habría una dimensión sagrada en las letras hebreas que imposibilitaría una traducción sin una radical transformación.

Asimismo, los mencionados principios sobre la imposible división o diversificación de la unidad (recordados por Amós cada viernes en sus rezos mediante las poesías de Ibn Gabirol)²⁷ organizan sus prácticas sociales, sus concepciones sobre la continuidad del “Pueblo judío” y la afirmación de su pertenencia. Concretamente, subyace a sus hábitos y a su discurso la idea de que la exclusividad de las relaciones intraétnicas sería una condición *sine qua non* de la supervivencia de la identidad judía: de sus creencias religiosas, de la memoria de sus experiencias históricas y de sus tradiciones.

Sin embargo, sus férreas convicciones sobre la inconcebible multiplicación del Uno único, así como (paralelamente) sobre la importancia de evitar relaciones interétnicas y procesos de transculturación para preservar la identidad judía serán desbaratadas por las “herejías” de Pablo, discípulo suyo e hijo de su mejor amigo Ezra, cuando decide contraer un matrimonio mixto, que no es para Amos sino el resultado nefasto de hacer de la propia subjetividad el espacio en el que se conjugan diversas tradiciones culturales. Así, increpa a Pablo en estos términos: “Y en tu cabeza dura los caracteres que Dios reveló al pueblo elegido se mezclaron con tus figuritas del club y con letras de tango. Y aquí está el resultado” (Warschaver, 1973, p.14).

²⁷ Específicamente, se citan en el cuento fragmentos del poema *Kéter Maljut* [La corona real] de Shelomó Ben Ibn Gabirol.

Ante el matrimonio mixto de su discípulo, Amós siente un profundo temor por el destino de ciertos objetos que se han traspasado siempre, desde tiempo inmemorial, intraétnicamente por lazos familiares o de amistad. Lo carcome pensar qué pasará con su libro de rezos, legado durante siglos entre estudiosos judíos, ese libro que “un amigo se lo dio a mi padre y otro amigo se lo dio al padre de mi padre” (p. 10), si el hijo de Ezra cruza el límite de la endogamia que protegería a su comunidad. Y una preocupación similar se extiende sobre los candelabros traídos por la madre de Amós desde Tatarbunar:

Trajo de allá los candelabros más chicos. Porque hay un pogrom en Tatarbunar y no pueden huir con todas las cosas. De muchos otros pogroms se ha hablado, pero de este no. Solo mamá habla de él. Los candelabros están listos y opacos por el uso. Pasaron de mano en mano, de pogrom en pogrom (p.10).

Como ocurría con el mortero en “De vuelta al comienzo”, el traslado de estos candelabros desde la lejana aldea rusa hasta la Argentina ha sido forzado por la violencia de la persecución, pero si en aquel cuento se manifestaba cómo el objeto-testimonio continuaba cumpliendo tras el viaje trasatlántico una función religadora en el seno de la judeidad, aquí se expresa el temor de Amós a que la memoria étnica se desvanezca con su traslado a familias mixtas, puesto que no se vislumbra quién sostendrá allí, como hace ahora su madre, un saber oral ajeno a los libros –semejante

al saber de la madre agónica sobre la preparación del *gefilte fish* en “Desde el sillón”-. Como si el valor de testimonio de estos objetos se perdiera con la crisis de la cadena de transmisión. Reaparece, entonces, a semejanza de lo visto en “Desde el sillón”, la cuestión de la

traslación de prácticas y objetos por la frontera intercultural, aunque desde una perspectiva diferente, porque si en “Desde el sillón” las tensiones identitarias que tal traslado implicaba se resolvían en la posibilidad de una continuidad de las tradiciones en su incorporación transmutada en la sociedad mayoritaria, en “El último judío” una posibilidad semejante, si bien en un principio revolucionará completamente las convicciones de Amós, se manifestará finalmente como estéril.

En efecto, si el matrimonio mixto coloca a Pablo, ante los ojos de su maestro, del lado de la traición étnica, los argumentos con que el joven defiende su conducta minan las bases de los principios de Amós y, por tanto (en un primer giro del cuento), sus posiciones sobre los modos de continuidad del judaísmo y la judeidad. El argumento que Pablo sostiene afirma que la unión de los judíos en matrimonios mixtos, lejos de sellar el fin de su pueblo, diseminará su ser por la humanidad toda, porque “si uno se divide en dos, tenemos dos unos” (Warschaver, 1973, p.12), porque la “división multiplica” (p.14), y no habría razón para temer por la pérdida de sentido en la transmisión/traducción de los textos y las costumbres pues “todo lo que existe tiene un número. Y los números no necesitan ser traducidos, son iguales en todas partes” (p.14). Obnubilado, perturbado e influenciado por las razones de su discípulo, Amós apela al método de la *guematria* para leer la Torá²⁸, y descubre que lo fundamental no es la unidad indivisible y homogénea, sino el dos, la división: “Él, que sintió siempre la atracción de las palabras, ahora se inclina ante el Número. ‘¿No es un dos la primera letra de la Tora?’ susurra en su oído la tentación del número” (p.12)²⁹. Como siempre ha hecho,

²⁸ La *gematria* es un método de interpretación basado en la asignación de un valor numérico a cada carácter del alfabeto hebreo. Según Sholem, no constituía

normalmente entre los cabalistas un plano de sentido propio en la lectura de la Torá (Sholem, 1998, p. 62).

²⁹ Se refiere a la letra hebrea “bet” en el inicio de la palabra “*Bereshit*”. En el marco de la *gematria*, la

Amós traza un paralelismo entre su modo de comprender la Torá y su concepción sobre la pertenencia judía, y decide entonces que de ahora en más su misión, su modo de lealtad con su pueblo, será “predicar la buena nueva del número y su progresión” (p.15), es decir, predicar la necesidad de que los judíos rompan el cerco de la comunidad “homogénea” y trasladando sus miembros, prácticas y elementos a través de la frontera cultural se dispersen por el orbe entero, pues así “seremos más cuando dejemos de ser” (p.15).

El cuento cobra a partir de ese momento una dimensión fantástica: en un espejo – que es como un *aleph* borgeano, pero en el que se concentran todas las diásporas judías del pasado... y del futuro– Amós puede ver (y predicar su buena nueva) a las distintas comunidades en sincronía y diacronía. Ve, entre otros muchos, a “Ptolomeo I de Egipto con sus soldados judíos de Libia”, a “los gauchos judíos parientes de Gerchunoff”, “a los judíos bereberes del Monte Atlas” y “a Rosa Luxemburgo, [...] a los judíos con los gorros de cascabeles del siglo X y a los judíos con la estrella amarilla del siglo XX” (p.16)... hasta llegar al año 2033 en que su prédica se consuma: todos, todo, se ha mezclado, y el “último judío” que queda es Amós, quien conserva aún el libro de rezos y los candelabros. Sin embargo, en este relato de Warschaver (a diferencia de su cuento “Desde el sillón”), la transformación del judaísmo y la judeidad mediante un proceso de “traducción” absoluta de miembros, objetos y costumbres no resulta en la multiplicación predicada, sino en una dispersión que, a costa de perder la particularidad étnica, no augura ni siquiera el fin del antisemitismo y el antijudaísmo. Su

prédica de multiplicación por la división ha llevado prácticamente a la extinción de la identidad judía, y ese proceso asimilador, esa pesadilla de la homogeneización – inversión de aquel elevar el mortero junto al cuadro de Ruiz Díaz de Guzmán proclamado en “Devuelta al comienzo”–, no significaba, tal como se alertaba también en “Entrevista”, una verdadera inclusión.

Ello es lo que se expresa en el final de “El último judío” mediante la visión mística que tiene Amós de su madre, muerta ya para el 2033, confundida nada menos que con la matriarca Raquel (aquella que llora por la dispersión en el exilio de sus hijos)³⁰. Esta madre/matriarca viene a reclamarle por la memoria de su pueblo:

Veo una forma de mujer que avanza [...]. ¿No es la matriarca Raquel que se acerca? *Y su nombre uno*. Es increíble. Lleva una cuchara con dulce de ciruela remolacha en la mano. Entonces, ¿realmente viene a anunciarme que nuestro exilio ha terminado? [...] ¡Oh, mamá! [...] ¡Era usted mamá! [...]. Mamá, ¿por qué me mira tan triste? Hábleme, estoy tan solo. El pobre huérfano, ¿se acuerda? Usted me llamaba pajarito, florcita, feigale. Y cómo penetran esas palabras, cómo penetran. Llámeme muñequito, pajarito. No sabe cómo quedan esas palabras. Deme el dulce de ciruela remolacha. Y no me mire tan triste. Dígame algo.
—¿Y quién recordará?
—¡Máaa-mmaa, perdón! (Warschaver, 1973, p.18, subrayado mío).

El reclamo de la madre/matriarca apunta a Amós como un traidor a su “pueblo”, porque, tal como sugiere su pregunta, no habría forma legítima de reelaboraciones identitarias sin traición a la judeidad allí donde los procesos de traducción/traslación no resguarden la memoria de la historia del pueblo judío y sus tradiciones, simbolizadas en los candelabros traídos de Tatarbunar, en el

letra “bet” (segunda del alfabeto hebreo) tiene el valor numérico dos.

³⁰ En Jeremías 31:15 el profeta habla de “Raquel que llora a sus hijos”. Dicho versículo ha sido interpretado

en el judaísmo como un ruego de la matriarca para poner término a los pesares que se sucedieron a la destrucción del Primer Templo de Jerusalén (cfr. Sarna, 2007, pp. 46-48).

dulce de ciruela remolacha y, también, en esa palabra ídish “*feigale*”, que no haya equivalente de sus connotaciones afectivas, de su valor étnico, en la traducción “pajarito”. Así como el pescado relleno aprendido en un recetario y hecho un día cualquiera por una no judía no podría llamarse “*guefilte fish*”, tampoco conocer que la traducción de *feigale* es pajarito bastaría para recuperar la función de esta palabra como creadora de lazos filiales insertos en una identidad étnica, para recuperar las connotaciones de su uso en la oralidad.

Es significativo que, en este relato, al igual que en “Desde el sillón”, Warschaver vuelva a enfocar como central la función de las madres como guardianas de la memoria. En ambos cuentos, parecieran erigirse como los últimos bastiones de la identidad étnica, y esa función se vincula siempre con sus prácticas culinarias, con el uso del ídish y con el saber oral: en “Desde el sillón”, el *guefilte fish* y la transmisión oral de su receta; en “El último judío”, el dulce de ciruelas remolachas, la memoria oral sobre el *pogrom* en Tatarbunar y el apelativo cariñoso de “*feigale*” para nombrar a los hijos. También en “De vuelta al comienzo” las figuras femeninas de la abuela y la madre se presentaban como guardianas de la judeidad, pero la imagen estereotipada de la mujer judía como madre y ama de casa que lucha por mantener a su familia dentro de las costumbres del judaísmo tradicional era desplazada por las formas de pertenencia vislumbradas en la conjunción entre escritura y militancia.

En este sentido, se encuentra en general en la narrativa de Warschaver, por un lado, un reconocimiento, un homenaje, del papel tradicional de la mujer como centinela de las tradiciones. Un gesto realmente de vanguardia siendo una feminista, dado que era un tabú en ese entonces para los feminismos, por ser parte del estereotipo patriarcal, enaltecer como un valor el rol de las mujeres en la cocina. Pero a la vez que

los relatos de esta autora le rinden un homenaje a la figura de esas madres judías por garantizar la continuidad étnica, por otro lado, expresan una resistencia a la reproducción de ese modelo femenino como forma de lealtad. Ahora bien, si, como vimos, esa resistencia, en “De vuelta al comienzo” y “Entrevista” decanta en la elaboración de una pertenencia judía y femenina a través de la escritura y la militancia comunista (que afirma el ser judío frente a las tendencias del Estado homogeneizador y la persecuciones políticas a las minorías), en “Desde el sillón” y “El último judío”, emerge la inquietud, frente al ocaso de la “madre judía”, por la continuidad de la judeidad ante un contexto de apertura cultural y de transformaciones de las pautas de sociabilidad. De esta manera, estos relatos se nos presentan como formas de explorar, de hipotetizar, escenarios posibles para el futuro de la diferencia judía en un contexto de cambios. En “Desde el sillón”, como vimos, se planteaba la posibilidad de la continuidad a través de las transformaciones que implicaban las traslaciones/traduccioness por la frontera intercultural. En “El último judío”, hay una visión mucho más pesimista de los procesos de traducción cultural, viendo en ellos una amenaza de dispersión y asimilación.

Así, ante la pregunta “¿Quién recordará?” con que la madre/matriarca, la Raquel llorosa, interpela a Amós, se escuchará, tras un desesperado “¡Maa-mmá, perdón!” de este último judío, la promesa de verse “el año próximo en Jerusalén”, es decir, de desandar el camino abierto por la traslación como dispersión:

La sombra del día estaba rota a sus pies. ‘El año próximo en Jerusalén’. La miro y repitió el año que viene en Jerusalén. Al amanecer, en el patio, detrás del Abasto, el Judío Errante se puso los zapatos y empezó a desandar su camino (Warschaver, 1973, p.18).

No había sido esa la respuesta ni en “De vuelta al comienzo” ni en “Entrevista”, en los que la afirmación de la pertenencia étnica implicaba la memoria literaria a partir del objeto-testimonio del mortero y la lucha por un ideal igualitario; ni en “Desde el sillón”, donde había una esperanza de continuidad en la transformación transculturada de las costumbres. Y esta heterogeneidad de soluciones imaginarias en la narrativa de Warschaver nos habla también de las tensiones de la propia autora (ella misma judía, escritora y comunista) respecto al modo de concebir su pertenencia, sus formas de lealtad y la posibilidad de afirmación de la diferencia judía.

V. A modo de conclusión

En este trabajo hemos abordado la narrativa de Fina Warschaver partiendo de su inscripción en la literatura judeoargentina por su enunciación fronteriza y las problemáticas expresadas en sus relatos. Específicamente, propusimos examinar cuatro cuentos de la autora, escritos entre las décadas de 1950 y 1970, como indagaciones literarias de las tensiones identitarias relacionadas con la construcción de nuevas pertenencias (políticas, sociales, étnicas y de género) desde (y en) la frontera judeoargentina. Asimismo, fue nuestro objetivo especificar cómo a través de la configuración de dichas tensiones se expresaron en la narrativa de Warschaver modos innovadores de concebir las pertenencias judeoargentinas, así como posicionamientos e inquietudes autorales sobre la pervivencia de la judeidad en el marco de culturas mayoritarias y, específicamente, en la Argentina.

A través del recorrido analítico desarrollado, se ha demostrado cómo la configuración de las tensiones identitarias en la literatura de Warschaver se estructura en torno a dos binomios centrales: traición-

lealtad y “traducción”-intraducibilidad, entendiendo la traición en el sentido de “traición étnica” y la “traducción” de manera polisémica como proceso lingüístico, pero, sobre todo, en sentido figurado, como proceso cultural de traslación de sujetos, prácticas y objetos fuera del círculo del grupo étnico. Aunque la cuestión de la traición a la judeidad, así como la inquietud por la continuidad de las tradiciones asociada a los procesos de traducción, se hayan presentes en los cuatro cuentos, se identificó un predominio del primer binomio en “De vuelta al comienzo” y “Entrevista”, y un predominio del segundo binomio en “Desde el sillón” y “El último judío”.

Pudo observarse así que, en aquellos relatos en que los conflictos en la elaboración de nuevas pertenencias se organizan en torno al dilema de la traición o la lealtad étnica, las tensiones identitarias de los personajes judeoargentinos se vinculan a las fisuras de la nación democrático liberal, sea ya por la discriminación escolar, el antisemitismo de un sector de la oligarquía porteña o la persecución a las disidencias políticas. Desde ese trasfondo, en “De vuelta al comienzo” y “Entrevista” se desliza que la verdadera traición a la judeidad es la identificación con quienes detentan el poder de oprimir a las minorías y la aceptación de la tolerancia a cambio de la integración. En contraste, se sugiere que, en la militancia comunista, por haber un camino de reconstrucción de una utopía igualitaria, habría una continuidad mucho más íntima con el pasado judío. Se articula así en sus páginas un nuevo modelo de fidelidad y de pertenencia que reside en la conjunción de la militancia comunista y de la escritura literaria a partir de ciertos objetos-testimonio de la judeidad. Tal conjunción se manifiesta, entonces, como forma de afirmación, al mismo tiempo, de la memoria étnica y de un ideal de igualdad social que sería intrínseco a la experiencia

judía. Esta manera novedosa en la literatura judeoargentina de la época de concebir la pertenencia se haya asociada particularmente, debido al estatus de *alter-egos* narrativos de los protagonistas de Warschaver, a las subjetividades femeninas, y abre, por tanto, una distancia respecto a formas tradicionales de entender la lealtad étnica de las mujeres judías.

Por otra parte, se precisó que, además de las tensiones explícitamente tematizadas en “De vuelta al comienzo” y “Entrevista”, podían leerse otros conflictos identitarios latentes en ciertos silencios de estos relatos. El primero de ellos, en relación con el movimiento comunista, pues no se problematiza la presencia en este movimiento de resabios de la ideología patriarcal y del recelo a las minorías étnicas, los cuales podían ser claramente corrosivos para la elaboración de una identidad judeocomunista y feminista. El segundo conflicto, en relación con la continuidad de las tradiciones (epitomizadas en la lengua y las comidas), pues no se cuestionan los límites de la militancia y la memoria escrituraria como resistencia a la asimilación. Problemática esta última que sí se volverá crucial en el resto del *corpus*.

En efecto, en “Desde el sillón” y “El último judío”, como se vio, prima el binomio traducción-intraducibilidad en la configuración de las tensiones identitarias, las cuales responden, en este caso, antes que a las fisuras de la nación democrático-liberal, a dinámicas propias del contacto jerárquico intercultural entre minorías y mayorías. En estos cuentos, el conflicto central gira en torno a la preocupación, en principio, de los protagonistas masculinos por la apertura de procesos de traducción

que produce el quiebre de la cadena de transmisión intraétnica de prácticas, objetos y saberes considerados, en el mundo ficcional, constitutivos de la identidad judía. En uno y otro caso, a través de estos personajes, se expone una flexibilización y una transculturación en las prácticas y tradiciones religiosas, lingüísticas y socioculturales como condición de elaboración de una pertenencia judía moderna, pero la perspectiva narrativa sobre la posibilidad de continuidad de la judeidad mediante tal flexibilización es muy dispar en cada relato.

En este sentido, los textos de Warschaver articulan una pregunta dilemática que no resuelven imaginariamente de manera unívoca. Dicha pregunta podría plantearse en los siguientes términos: ¿la inclusión de la judeidad en sociedades mayoritarias a través de la traslación/traducción de sujetos, prácticas y objetos por la frontera intercultural significa la pervivencia de la judeidad a través de su transformación en corriente enriquecedora de tales sociedades o redundante en una forma más de asimilación de la identidad étnica? O bien, en los términos de los propios relatos: ¿son traiciones étnicas o “divisiones que multiplican” comer el “pescado relleno” preparado por una *goy*, consumir matrimonios mixtos, decir “albóndigas de pescado” en lugar de “*gefilte fish*”, “pajarito” en lugar de “*feigale*”, hacer circular libros y candelabros...?³¹ Como se ha visto, la narrativa de Warschaver no expone una respuesta tajante, pero ante la inquietud por la continuidad de la diferencia judía rinde homenaje, aún si no identificándose con ellas, a la figura de las mujeres judías tradicionales que, gestando y transmitiendo un saber y una memoria oral,

³¹ Muy posteriormente a Warschaver, este dilema ha sido articulado en torno a la traducción cultural, por ejemplo, entre la traducción como la naturaleza performativa de la comunicación cultural (Bhaba,

1990 [1980]) y la traducción cultural como una demanda y una necesidad del Occidente hegemónico (Trivedi, 2005).

cumplieron el rol de guardianas de las tradiciones.

De esta manera, la narrativa de Warschaver, escrita en una coyuntura histórica muy diferente aquella de la primera generación de escritores judeoargentinos en español, ya no brinda, como otrora las obras icónicas de aquellos, configuraciones literarias en torno a los procesos de construcción de una *nueva pertenencia* que (con mayor o menor grado de idealización, con mayor o menor grado de fidelidad a los conflictos reales) afirmen y proyecten sin titubeos la posibilidad de continuidad de la diferencia judía en formas identitarias transculturadas en el marco de una nación argentina liberal. En “De vuelta al comienzo”, “Entrevista”, “Desde el sillón” y “El último judío” puede hallarse tanto la afirmación de un nuevo modo de pertenencia judía y la confianza en la continuidad cultural a través de la traducción/traslación, como, a la vez, un interrogante acerca de la efectividad de tales opciones para la pervivencia de la judeidad. En efecto, como ha sido visto, marcados por la coyuntura internacional del desenlace de la Segunda Guerra Mundial y el avance de la Guerra Fría, así como por la particular perspectiva feminista, comunista y judía de Warschaver, en estos relatos, por una parte, se expresa una aguda crítica a la Argentina liberal que lleva a exaltar la conjunción entre militancia y escritura como nuevo modo de pertenencia judeoargentina. Ello en tensión no solo con discursos homogeneizadores sobre la argentinidad, sino también con otros posicionamientos sociopolíticos intraétnicos y con modelos normativos sobre la femineidad (lo cual, cabe exaltar, evidencia en Warschaver una

clara consciencia de que la cuestión de la pertenencia solo podía pensarse de una manera interseccional). Por otra parte, se encuentra en dichos relatos la representación de un proceso inexorable de “traducción” y transformación de las prácticas y tradiciones que, en el marco de su obra, abre indirectamente el interrogante sobre la continuidad de la identidad étnica mediante los nuevos modos de pertenencia.

Para finalizar, quisiera recordar el hecho de que tres de los cuentos aquí abordados: “De vuelta al comienzo”, “Desde el sillón” y “Entrevista” no fueron publicados en vida de Warschaver. Se trata de aquellos relatos en que sus protagonistas eran de modo más evidente *alter egos* autorales. Al respecto, me pregunto si su condición de inéditos se vinculó de alguna manera con las propias tensiones de la autora en torno al modo de vivir y, sobre todo, de construir públicamente su propia pertenencia a la judeidad como mujer, escritora y militante. Me pregunto si el interrogante por la factibilidad de incluir su diferencia judía en determinados colectivos políticos, socioculturales y literarios no tuvo acaso alguna relación directa con el hecho de que solo viera la luz “El último judío” ..., relato en el que la figura de Amós tan lejana parecía a la imagen autoral de Warschaver. La posibilidad de una respuesta que ilumine con mayor certeza las tensiones en la construcción de una pertenencia literaria judeoargentina en Fina Warschaver, estimo, podrá hallarse en una futura y minuciosa exploración de su archivo personal, a cuya puesta en valor este artículo espera haber hecho también un humilde aporte.

REFERENCIAS

- Aizenberg, E. (2000). *Parricide on the Pampa? A New Study and Translation of Alberto Gerchunoff's Los gauchos Judíos*. Iberoamericana.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, H. (1990). *The Location of Culture*. Routledge. (Original publicado en 1980).
- Bromley, R. (2000). Narratives for a New Belonging. *Diasporic Cultural Fictions*. Edinburgh University.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Gredos. (Original publicado en 1961).
- Davidowicz, L. (1952). *Anti-semitism and the Rosenberg Case*. Commentary.
- Di Miro, M. (2017). Crítica y tensión: la figura femenina en Los judíos de Las Acacias. *Cuadernos de Estudios Judaicos*, (34), 199-220.
- Di Miro, M. (2024a). *La casa Modesta* de Fina Warschaver: experiencias femeninas de la temporalidad desde una perspectiva feminista, comunista y judía. *Latin American Jewish Studies*, 3(1), 9-24.
- Di Miro, M. (2024b). Un nuevo archivo para Fina Warschaver. *Actas: Jornadas de Archivo, Cuerpo Y Memoria: "Dislocaciones del Tiempo, Pasados que Actúan"*. Universidad de Buenos Aires.
- Dolle, V. (2012). Introducción. En V. Dolle (Coord.), *Múltiples identidades: Literatura judeo-latinoamericana de los siglos XX y XXI* (pp. 8-21). Iberoamericana.
- Echegaray, E. (1889). *Diccionario general etimológico de la lengua española*. José María Faquinet y Álvarez Hermanos.
- Feierstein, R. (2002). Las generaciones literarias judeoargentinas. En R. Feierstein y S. Sadow (Eds.), *Recreando la cultura judeoargentina 1894-2001, en el umbral del segundo siglo* (pp. 32-52). Milá.
- Gabbay, C. (2020). El onceavo mandamiento. Memoria del fuego en la literatura judía y feminista de la guerra civil española. En E. Kahan y W. Wechsler (Comps.), *Hacer patria: estudios sobre la vida judía en Argentina* (pp. 31-68). Teseo.
- Goldberg, F. (2000). Literatura judía latinoamericana: modelo para armar. *Iberoamericana*, LXVI(191), 309-324.
- González, C. (2022). *La casa propia* de Fina Warschaver. En los márgenes de la vanguardia. *Anclajes*, 26(2), 49-66.
<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/anclajes/article/view/6004>
- González, C. (2023). Escritura femenina y género literario. La impronta vanguardista de Fina Warschaver. *Revista de Literaturas Modernas*, 53(2), 29-57.
<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/literaturasmodernas/article/view/6712>
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En S. Hall y P. Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu. (Original publicado en 1996).

- Hubert, R. (2024). *Disoriented Disciplines. China, Latin America, and the Shape of World Literature*. Northwestern University Press.
- Hyman, P. (1998). East European Jewish Women in an Age on Transition, 1880-1930. En J. Baskin (Ed.), *Jewish Women in Historical Perspective*. Wayne State University Press.
- Jewish Woman Archive. (s. f.). *Execution of Ethel Rosenberg*. Jewish Woman Archive. <https://jwa.org/thisweek/jun/19/1953/ethel-rosenberg>
- Joseph, N. B. (2015). Introduction: Feeding an Identity-Gender, Food, and Survival. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, (5), 7-13. https://journals.scholarsportal.info/details/07938934/v2002i0005/7_ifaifas.xml
- Katz, D. (2004). *Words on fire. The Unfinished Story of Yiddish*. Basic Books.
- Link, D. (17 de diciembre de 2000). Los territorios nocturnos del alma. *Página 12*.
- McGee Deutsch, S (2010). *Crossing Borders, Claiming a Nation: A History of Argentine Jewish Women 1880-1995*. Duke University Press.
- McGee Deutsch, S. (1997). Women: The Forgotten Half of Argentine Jewish History. *Shofar*, 15(3), 49-65. <https://www.jstor.org/stable/42942617>
- Memmi, A. (1964). *Retrato de un judío*. Candelabro.
- Morae Medina, M. (2020). *Turistas intelectuales Viaje, política y utopía en María Rosa Oliver y Ezequiel Martínez Estrada*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Orthodox Union*. (s. f.). Yiddishkeit. En *Glossary* (s. p.). <https://www.ou.org/judaism-101/glossary/#yiddishkeit>
- Sarna, N. (2007). Rachel. En F. Skolnik y M. Berenbaum (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (vol. 11) (pp. 45-48). Macmillan.
- Scherlis, G. (2022). La lengua ídish en la ciudad de Buenos Aires: hablantes, hablantes posibles y posthablantes. *Revista digital de políticas lingüísticas*, (16), 1-21.
- Sholem, G. (1998). *La cábala y su simbolismo*. Siglo XXI. (Original publicado en 1960).
- Skura, S. y Fiszman, L. (2015). Ídish en Argentina. Relaciones entre lengua étnica, memoria y transmisión. *Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Universidad Nacional de Misiones.
- Sneh, P. *Buenos Aires ídish*. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Taffetani, O. (2010). La rebelión de Fina. *Crímenes imperfectos*. <https://crimenesisimperfectos.wordpress.com/2010/08/02/la-rebelion-de-fina/>
- Toker, E. (2003). *El ídish es también Latinoamérica*. Ediciones desde la gente.
- Trivedi, H. (2005). *Translating Culture vs. Cultural Translation*. Benjamins translation library. https://www.academia.edu/3348495/Translating_culture_vs_cultural_translation
- Warschaver, F. (1949). *La casa Modesa*. Lautaro.
- Warschaver, F. (1957). *Diario*. Fondo Warschaver.
- Warschaver, F. (1973). El último judío. En *Hombre-tiempo*. Edición del Botero.

Warschaver, F. (2024). Desde el sillón. *Hispanamérica*, (158), 87-92. (Original ca. 1952-1960).

Warschaver, F. (2024). Entrevista. *Hispanamérica*, (158), 92-97. (Original ca. 1954-1961).

Warschaver, F. (ca. 1955-1970). De vuelta al comienzo [inédito]. Fondo Warschaver.

Yuval-Davis, N. (2006). Belonging and the politics of belonging. *Patterns of Prejudice*, 40(3), 197-214. <https://doi.org/10.1080/00313220600769331>