

EL NARRADOR JUDEOARGENTINO EN LOS RELATOS DE *LA LEVITA GRIS*

Melina Di Miro*

Resumen: En 1924 el escritor Samuel Glusberg dio a conocer su libro *La levita gris. Cuentos judíos de ambiente porteño* constituyéndose así en uno de los iniciadores de la literatura judeoargentina de temática urbana. En sus páginas podían leerse historias sobre la integración de los personajes judíos a la nueva cultura porteña, sobre los conflictos con los «criollos» y en el interior de la misma comunidad étnico-cultural, y sobre el deseo de los jóvenes de constituir una nueva pertenencia.

En este trabajo nos proponemos caracterizar el punto de vista desde el cual los narradores relatan estas historias atendiendo a la construcción ficcional de su lugar de enunciación como un espacio de frontera y a las operaciones textuales que constituyen su narración en un medio de negociación de perspectivas lingüístico-culturales. Con este fin, se analizarán los diferentes recursos discursivos que tornan al narrador en un mediador cultural deteniéndonos particularmente en la alternancia de lenguas, el uso selectivo de marcadores étnicos y los desplazamientos del punto de vista entre personajes judíos y «criollos».

Palabras Clave: Samuel Glusberg, *La levita gris*, Literatura Judeoargentina, Perspectiva Narrativa, Relaciones Interculturales.

Abstract: In 1924 the writer Samuel Glusberg published *La levita gris. Cuentos judíos de ambiente porteño*, becoming one of the initiators of the Jewish-Argentine literature on urban themes. In this book, it could be read stories about the integration of Jewish characters in the new set of Buenos Aires, about their conflicts with the «criollos» and within the same ethno-cultural community, and about the desire of young people to establish a new belonging. The purpose of this paper is to describe the point of view from which the narrators tell these stories and to focus on the fictional construction of their place of enunciation as a «space in between» and on textual operations that constitute the narrative in a place of negotiation between different linguistic-cultural perspectives. To this end, we will analyze several discursive resources that make the narrator a cultural mediator, such as code-switching, selective use of ethnic markers, and displacement of viewpoint between Jewish characters and «criollos» characters.

Keywords: Samuel Glusberg, *La levita gris*, Jewish-Argentine Literature, Narrative Perspective, Intercultural Relationships.

INTRODUCCIÓN

En 1924 el escritor Samuel Glusberg (1898-1987) dio a conocer su libro *La levita gris. Cuentos judíos de ambiente porteño*, constituyéndose así en uno de los iniciadores de la literatura judeoargentina de temática urbana. En sus páginas podían leerse diez historias sobre las vivencias de los personajes askenazíes, oriundos de Rusia, en su nueva ciudad de residencia, sobre las tensiones inter y extracomunitarias que acompañaban los procesos de integración a la Argentina, y sobre el deseo de los jóvenes de constituir una nueva pertenencia. Algunos de estos

* Profesora en Letras y doctoranda en el Instituto de Investigación y Estudios sobre América Latina (INDEAL) de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: melina.dimiro@gmail.com

relatos se encuentran a cargo de una voz en tercera persona que no solo da cuenta de las problemáticas vinculadas a la interrelación entre judíos y «criollos» en lo narrado, sino que también manifiesta los trazos del contacto intercultural en la constitución de su misma perspectiva narrativa.

En este trabajo nos proponemos caracterizar el punto de vista desde el cual los narradores en tercera persona relatan estas historias atendiendo a la construcción ficcional de su lugar de enunciación como un espacio de frontera étnico, lingüístico y cultural y a las operaciones textuales que constituyen su narración en un medio de negociación de perspectivas lingüístico-culturales. Nos centraremos particularmente en dos cuentos del libro titulados respectivamente «La cruz» y «La muerte de Betci», puesto que ellos condensan operaciones que se reiteran en otros relatos de *La Levita gris*, incluso en aquellos que presentan un narrador en primera persona.

Con dicho fin, en primer lugar, partiremos como protocolo de lectura del supuesto teórico de que el punto de vista narrativo constituye tanto una instancia espacio-temporal como una constelación de posiciones ideológicas, tácitas o explícitas, sobre el lenguaje, el mundo socio-cultural, y los hechos narrados (Cf. Genette, 1972; Rimmon-Kenan, 1983)¹. En segundo lugar, examinaremos las diferentes operaciones discursivas que instalan la voz narrativa en una zona de enunciación intermedia entre la comunidad judía ashkenazí, en tanto comunidad étnico-lingüística de inmigración, y la cultura argentina no judía, en tanto entorno mayoritario del nuevo ámbito de residencia de los personajes de origen inmigratorio. Si bien ninguna de estas culturas y comunidades constituye un universo homogéneo, por una parte, son presentadas en el mundo narrativo en su interrelación, en principio, como entidades diferenciadas. Así, el término «criollo» aparecerá en estos cuentos, contraponiéndose a «judío», con el sentido implícito de «nativos argentinos sin origen inmigratorio reciente». Por otra parte, como han investigado especialistas tales como Elisa Cohen de Echervonagura (2006) y Víctor Mirelman (1988), en el contexto de producción de la década de 1920, a pesar de las estratificaciones y tensiones internas, los inmigrantes judíos ashkenazíes podían ser percibidos como una comunidad étnica particular.

EL NARRADOR JUDEOARGENTINO, UNA PERSPECTIVA DE FRONTERA

A través de las tramas desplegadas en «La cruz» y «La muerte de Betci» se ponen en escena las dificultades y los conflictos que acarrea para los personajes su pretensión de mantener inalteradas las costumbres culturales y religiosas traídas de ultramar. Así, en «La muerte de Betci» se cuenta el sufrimiento y las peripecias de un judío religioso, llamado Kópel Bénder, cuando al morir su hija se encuentra en la necesidad de cruzar la ciudad para poder realizar, antes de que comience el *shabat*, todos los arreglos de su entierro de acuerdo a sus tradiciones. Y en «La cruz» se muestra, en tono de humor ameno, la alarma de los padres de una niña judía al enterarse que su hijita ha asistido a las clases optativas de religión católica que se dictan en la escuela. Ella les explica que si fue allí es porque se aburre sola en casa y porque sus vecinas criollas también van al curso. Mas ante los retos de su padre y su promesa —inadvertidamente irónica— de enviarla a estudiar piano nada menos que al conservatorio «Santa Cecilia», la niña promete no asistir más a las clases de religión mientras besa para sellar su juramento... una cruz que saca de su pecho.

¹ Utilizaremos indistintamente con dicha acepción los términos: perspectiva, punto de vista, visión narrativa y focalización.

Estas historias son narradas casi totalmente en español, exceptuando algunos fragmentos donde se conserva el ídich y el hebreo que los personajes a veces utilizan. Así, por ejemplo, se translitera el rezo de Bénder ante la muerte de su hija «Baruj daien emes», y en ambos relatos se mantiene en ídich el grito «Oí vei is mir» proferido ante una desgracia. Tal uso de términos provenientes de judeolenguas tiene múltiples funciones: instrumenta la representación realista, caracteriza a los personajes señalando su origen étnico y enfatizando en ellos una *postura guética*,² y señala un carácter bilingüe en el narrador. Pero además, al tratarse de un uso selectivo de la alternancia de lenguas, este recurso instala la voz narrativa en una perspectiva no solo bilingüe, sino también bicultural. En efecto, no hay en los relatos una transliteración sistemática de palabras en ídich y hebreo cada vez que se presupone que los personajes las utilizan. Por el contrario, los narradores realizan de ella una aplicación selectiva que parece manifestar una aguda sensibilidad ante un particular sentido afectivo y extra-gramatical en los términos que se transliteran, un sentido ligado a la comunidad étnico-lingüística de uso de la lengua y a los ámbitos vitales a los que tales expresiones remiten. Así, en el inicio de «La cruz», como puede verse en las siguientes líneas, se traducen las palabras de la madre de Sonia: «—Has visto a tu hermanita? [...] le dice en castellano a Rubén. [...]. Y añade en idisch: —Parece que la llevara el diablo; siempre se está paseando esa chiquilla» (1924a, p. 104). Pero cuando se muestra su reacción al enterarse dónde ha estado la niña, surge la transliteración: «—Oí vei is mir! Vei is mir —clama más fuerte doña Sara—. Nos han perdido nuestra hija. Dios mío, qué desgracia!» (1924a, p. 106). El narrador percibe que el grito de desesperación de la mujer judía no es equivalente al «¡qué desgracia!» en español. De allí también que Sara exclame a ambos en la misma frase, puesto que no se trata de una mera repetición. Consecuentemente, puede apreciarse, entonces, que en estos cuentos el narrador no conoce solo dos idiomas; él es capaz de percibir los sentidos étnico-culturales que las lenguas portan. Por ello su alternancia se vincula a una sutil comprensión de los límites de la traducción entre culturas diversas

Ahora bien, una segunda operación discursiva interviene en la construcción del lugar fronterizo de enunciación. Se trata de la presencia simultánea en el texto, por una parte, de indicadores que vinculan la voz narrativa con lo judío, y, por otra parte, de una tendencia a un nombrar impersonal que abre una distancia con esta pertenencia étnica. Así, por ejemplo, en «La cruz» se encuentra un marcador de etnicidad del narrador en su utilización de la palabra en ídich *reb* —vocablo similar a la forma de tratamiento «don» en castellano— para referirse al padre de la niña.³ Dicho vocablo es, en efecto, un marcador de inscripción étnica del narrador en tanto no se halla vinculado ni a una función mimética ni a un discurso directo e indirecto del habla de los personajes. Asimismo, en ambos cuentos, los narradores manifiestan un conocimiento cercano de las costumbres judías, al punto tal que solo se detienen a explicarlas cuando son imprescindibles para la comprensión de las motivaciones de la trama, constituyéndose, así, en estos casos, en mediadores entre el lector implícito no judío y dichas costumbres. Pero es justamente en tales ocasiones donde surge una perspectiva

² Siguiendo a Hupert (2005) llamamos *postura guética* a todas aquellas prácticas y actitudes —discursivas y extra-discursivas— orientadas al enclaustramiento en el «gueto físico» y/o el «gueto mental».

³Entendemos en este trabajo como «marcadores de etnicidad» a aquellos elementos que en el discurso de un personaje o del narrador manifiestan su pertenencia étnica. En este sentido, aplicamos al análisis literario de un modo similar, aunque no idéntico, lo señalado respectivamente por Bunin Benor (2010) y Skura (2012) sobre el «repertorio etnolingüístico judío» y los «marcadores de señalamiento étnico», en tanto índices de vinculación identitaria de sus enunciadores con lo judío, para otros ámbitos discursivos y contextuales.

impersonal que, en contraste con la judaización de la voz narrativa por las palabras en ídish en su propio discurso, la mantiene por fuera del grupo étnico al que ellas remiten. De este modo, se describe el manto con que Sara cubre su cabeza como «un grueso chal a cuadros de esos que traen de Rusia *las mujeres judías*» (1924a, p. 105 subrayado mío); y se explica que el sábado es «día de descanso absoluto, en que *un israelita* no puede ni encender un fósforo» (1924b, p. 157. Subrayado mío).

Respecto al empeño de los personajes por mantener rígidamente sus costumbres, el narrador no emite juicios explícitos, ni tampoco lo hace sobre el proceso cotidiano de transculturación entre judíos y «criollos» que sendas tramas sugieren inexorable. Mas, sin embargo, tiene lugar en los relatos una sutil diferenciación de la voz narrativa respecto de la perspectiva de los judíos conservadores que la desvincula, sin caer en la admonición, de su *postura guética*. Así, en el cuento «La cruz» se omiten valoraciones sobre las huellas del contacto intercultural que encarnan los cuerpos de los hijos de Sara: el de Rubén, ese niño que acaba de llegar del Colegio hebraico, pero que usa una gorra que dice «General Belgrano»; o el de Sonia, la niña israelita de cuyo cuello cuelga una cruz. Sin embargo, en el modo en que se focaliza al personaje de la madre, (llamando a gritos a su hijita, machacando al niño sobre el cuidado de las velas rituales, desgañitándose frente a su marido al querer contarle lo sucedido sin que se le entienda nada), se manifiesta la distancia del narrador frente a esta «judía bulliciosa», mandona y, sobre todo, exagerada que juzga de modo fatalista las relaciones de su hija con los criollos. En cuanto a «La muerte de Betsi», el narrador se desvincula de las creencias del padre mediante el uso enfático de pronombres de tercera persona singular en frases que aclaran el comportamiento del personaje por su observancia religiosa. Así, por ejemplo, explica que Béder «en *su* arraigada fe de judío devoto, está seguro de que nadie se la quitará (*a su hija*) contra la voluntad del Altísimo» (1924b, p. 148); o bien, que le urge arreglar los tramites del entierro antes del anochecer «porque es víspera de sábado y *él* no puede, por ninguna cosa del mundo, violar la sagrada ley» (1924b, p. 153). Además, si Béder atribuye la mejora transitoria de su hija a «*su* Dios, el dios que salvó a Moisés del agua», para el narrador ello es «gracias a una u otra deidad» (1924b, p. 149. Subrayados míos). En este sentido, Leonardo Senkman ha señalado cómo «el relato testimonia, con un dejo de ironía, ese “heroico sacrificio que hizo Kópel Béder para observar el sábado no obstante la muerte de Betsi?”» (1983, p. 122).

Tal diferenciación de la perspectiva narrativa respecto de la visión de mundo de los judíos religiosos y tradicionalistas no implica, sin embargo, el abandono en ella de una dimensión de comprensión, e incluso, de compasión por los sinceros padecimientos de estos personajes ante la dificultad de vivir en el nuevo entorno socio-cultural en concordancia estricta con sus antiguas costumbres y con los ritos de su fe. Así, el relato apela a una comprensión indulgente del lector sobre el dolor de los padres cuando se focaliza al angustiado Reb Sújer intentando hacerle entender a su niña que «una hija de Israel nada tiene que ver con los curas» (1924a, p. 108). Asimismo, en «La muerte de Betsi» se despliega una cadena referencial en relación a Kópel Béder en donde se reiteran los sintagmas «pobre hombre» y «pobre viudo» en escenas donde el personaje cumple estoicamente los ritos de su fe o padece ante la perspectiva de no poder realizarlos. Dichos sintagmas, donde el adjetivo «pobre»

funciona como un subjetivema,⁴ manifiestan la compasión del narrador hacia el personaje tanto por la muerte de su niña como por su sujeción inflexible a las prescripciones de su religión, las cuales, al impedirle adaptarse al nuevo medio lo conducen a situaciones mostradas como «absurdas»⁵.

La comprensión distanciada del narrador contrastará en este cuento con la perplejidad de los personajes criollos ante el comportamiento del judío. Así, por ejemplo, Don Ramiro se muestra extrañado y pasmado cuando Bénder le pide dejar en la forrajería su carreta y el féretro porque en el camino lo ha sorprendido la primera estrella, anunciadora del *Shabat*, y ya no puede, según su religión, moverse en un transporte, ni cargar elementos. La diferencia de la perspectiva étnico-cultural entre el judío y el criollo se marca en el relato mediante la implícita tensión entre las palabras *goi* y *ruso*:⁶

Don Ramiro no tiene inconveniente en que el “ruso” deje en su cuadra el birloche “si le da la gana”. Y Kópel Bénder, después de agradecerlo, se encamina a pie hacia Villa Mauricio. Pero ya en la estación de Lanús, piensa que el féretro ha quedado en casa de un *goi* y se vuelve por él (1924b, p. 158).

En este fragmento, el narrador a través de las comillas y las bastardillas señala como perspectivas ajenas a su propio discurso aquellas que se desprenden del modo en que sendos personajes enuncian respectivamente las palabras *goi* y *ruso*, es decir, los vocablos disponibles en el repertorio de una comunidad lingüístico-cultural para llamar al otro en tanto *Otro*, marcando, con potenciales connotaciones de desprecio, su diferencia. Se trata, en efecto, de casos paradigmáticos de los límites de la traducción entre culturas. Por ello, al tomar distancia de los términos *goi* y *ruso*, el narrador se instala en un punto de vista intermedio entre la visión de mundo del judío devoto y la de los criollos. Esta instancia fronteriza habilita en él una comprensión distanciada respecto del actuar de Bénder, y le permite, a la vez, dar cuenta de las motivaciones del accionar de los criollos, quienes, como se señala en el relato, «actúan de buena fe» ante el judío aunque son «incapaces» de comprender sus motivos religiosos» (1924b, p. 157).

En este sentido, la constitución de tal lugar intermedio de enunciación es la condición de posibilidad para que estos narradores puedan efectivamente elaborar sus relatos como un resultado en su temática, su lenguaje y su cosmovisión del contacto entre culturas. Y no solo ello, sino que además portan en sus narraciones indicios del modo en que una pacífica relación entre diferentes comunidades lingüístico-culturales podría ser factible. En efecto, a través del modo de inscripción en el cuerpo textual de marcadores lingüísticos judíos, de juicios del narrador sobre el actuar de los personajes, y del modo de presentar la relación con los criollos se señala un núcleo ideológico humanista en la perspectiva narrativa que, sin caer en un universalismo abstracto, señala un principio de entendimiento intercultural.

Así, en primer lugar, la manera en que son entramadas en la red discursiva del relato los términos provenientes de las judeolenguas parece funcionar como una analogía de un modo posible de diálogo intercultural. Ni en «La cruz», ni en «La muerte de Betsi» se utiliza para aclarar el sentido de estas palabras la

⁴ Siguiendo a Kerbrat-Orecchioni, entendemos por subjetivema aquellas «unidades significantes cuyo significado presenta un rasgo semántico subjetivo y cuya definición semántica exige la mención de su usuario» (1985, p. 96).

⁵No es posible dejar de mencionar que a estas penosas situaciones, tales como tener que recorrer media ciudad para obtener una tumba para su hija, Kópel Bénder es arrojado también por la burocracia de la administración del cementerio judío, burocracia que no escapa a la crítica sutil del autor.

⁶Respetamos aquí la forma *goi* usada por Glusberg, aunque, según señala Schallman, el modo correspondiente sería *goy* (1952, p. 73).

nota al pie o un «glosario» anexado, recursos ambos que interrumpen la continuidad de la lectura y apuestan a la traducción independiente del contexto de uso en el espacio narrativo. En estos cuentos, el narrador, funcionando como un mediador cultural entre los implícitos lectores no judíos y sus personajes ashkenazíes, da cuenta del sentido de los vocablos en ídich o en hebreo, por una parte, a través de la descripción de la misma situación narrativa donde ellos se insertan; y, por otra parte, mediante el detalle del sentido performativo del enunciado de sus personajes. De este modo, se apuesta a establecer un acercamiento entre diferentes perspectivas lingüístico-culturales explicando qué es lo que se hace con las palabras en una determinado contexto. Así, por ejemplo, se aproxima al lector al sentido —si no al significado— de «oi vei is mir», en «La cruz», mediante la insistente frase «clama doña Sara», que acompaña el parlamento de la mujer cuando se entera dónde ha ido su niña, y la descripción del asombro y el susto del marido al escucharla; y «En la muerte de Betsi», tras explicar que Doña Bárbara sospecha que el hijo de Bénder se ha envenenado, se introduce su grito de desesperación con esta aclaración: «Presintiendo quien sabe qué desgracia, la mujer no puede reprimir un grito de angustia: —Oi vei is mir! Una desgracia! El corazón me lo decía» (1924b, p. 160). Similarmente, antecediendo las palabras hebreas de Bénder junto al cuerpo muerto de su hija, el narrador nos explica que «el hombre la contempla angustiado, pero sin una lágrima... Luego, de acuerdo, con el rito, empieza a musitar el rezo correspondiente: Baruj daien emes» (1924b, p. 150). Como puede verse en estas citas, sin traducciones literales, las aclaraciones sobre los actos que se llevan a cabo con estas palabras no castellanas —tales como «clamar con angustia» y «rezar»— permiten comprender el sentido de los parlamentos de los personajes askenazíes. De allí que el modo en que se entran estos vocablos en el texto parezca sugerir que más allá de las diferencias idiomáticas existe entre diversas comunidades lingüístico-culturales un universo común de sentidos performativos en donde puede establecerse un entendimiento mutuo. Pero, a la vez, así como el uso selectivo de la alternancia de lenguas indicaba que la significación no se reduce a la semántica, la permanencia del ídich y el hebreo indica que el sentido de la acción verbal no puede reducirse a su dimensión pragmática. Por ello, el narrador aclara, que «Oi vei is mir» no es solo un grito de angustia, sino «el grito típico de las mujeres judías» (1924b, 151). Se señala, entonces, la posibilidad de comprensión sin eliminar la diferencia, o en otras palabras, no se resuelve ingenuamente en el texto la tensión entre ese aludido, y pretendidamente existente, «universo común de sentidos performativos» y un «resto» intraducible ligado a cada específica dimensión étnico-cultural. Es fundamental subrayar que la posibilidad de tal analogía entre el modo de inserción en el texto de los términos provenientes de judeolenguas y un forma posible de dialogo intercultural reside justamente en la manera en que se realiza la aparición y no simplemente en la presencia de términos en ídich o en hebreo en el relato, ya que en este último caso podría tratarse meramente de una identificación del origen de los personajes, de una nota de color local, o de una operación destinada a estereotipar su habla. De allí que mientras los marcadores de etnicidad en el habla de los personajes señalan y conforman la identidad judía de los «israelitas devotos» frente al medio gentil, en el discurso del narrador, por su modalidad de integración, indican y constituyen en él un identidad de frontera.

Ahora bien, en segundo lugar, este núcleo ideológico humanista reaparece al nivel de las apreciaciones sobre las actitudes de los personajes. Para el narrador, si el judío Bénder mantiene la entereza de un guardián ante el

lecho de su hija agonizante es tanto por su condición de hombre de fe, como también por su inquietud humana frente a la muerte, semejante a la de todo padre, igual a la de cualquier hombre: «Cierto que le ayuda su condición de creyente [...], pero su inquietud paterna no se diferencia de la de ningún padre. Porque en resumen, ¿qué diferencia existe en esperar que el remedio nos venga del cielo o del azar?» (1924b, p. 149). Trascendiendo las creencias de los hombres parecería erigirse, según la perspectiva del narrador, el dolor y la esperanza de cualquier ser humano como experiencias «religadoras».

Son estas mismas «inquietudes humanas» las que se revelan en estos cuentos como un principio de entendimiento que podría posibilitar un diálogo superador de la incomprensión entre judíos y criollos. Es el aburrimiento de la niña lo que en «La cruz» atraviesa la distancia que los cultos diversos abren entre sus padres y los vecinos católicos. Y un ejemplo aun más elocuente puede leerse en la «Muerte de Betsi» en la escena donde Don Ramiro no puede concebir el empeño de su vecino en enterrar a su hija en el lejano cementerio judío de Liniers. Cuando Bénder intenta aclarárselo desde la regla ritual, explicándole que «los israelitas no podemos enterrar nuestros muertos junto a los cristianos», el criollo continúa perplejo e «insiste en que para la chica ya es lo mismo Lanús que Liniers» (1924b, p. 154). Mas, cuando el judío apela a una razón que escapa a la ortodoxia y se inscribe en la esfera de lo que llamaremos acorde con el narrador las «inquietudes humanas» (1924b, p. 143) surge un principio de comprensión. Efectivamente, «solo cuando el viudo aduce la razón de que allí, en Liniers, Betsi dormirá junto a la madre, el criollo parece conmoverse. No está del todo convencido, pero concluye: — ¡Dios le ayude, será como usted quiera» (1924b, p. 155). Este «principio» no es suficiente, sin embargo, para cerrar el hiato de incomprensión entre ambos, pues no vence él la razón práctica de Ramiro —nada hay más lógico que el cementerio cercano—, ni la razón religiosa de Bénder —nada más importante que el cementerio de los ancestros—. Pero, al menos, tras ser manifestada la explicación afectiva, Ramiro puede entonces respetar bien intencionadamente la decisión del «ruso».

Al elaborarse el lugar de enunciación como un espacio de frontera a través de los diversos recursos que hemos examinado (traducción selectiva, marcadores étnicos en la voz narrativa, modalidades particulares de la inserción de las judeolenguas en el texto en castellano, distanciamiento del punto de vista exclusivo de judíos devotos y criollos), el narrador funciona como un mediador cultural a la vez que torna su propio relato en un espacio de negociación de perspectivas lingüístico-culturales. Y así como la temática de estos cuentos se gesta en la conjunción de los personajes inmigrantes y el nuevo espacio físico-cultural argentino, también la cosmovisión narrativa apela a la interrelación de lo judío y lo «criollo» para poder ser caracterizada. En este sentido Samuel Glusberg apuesta en sus relatos a la construcción de una voz judeoargentina que ilumina comprensivamente diferentes perspectivas étnicas, lingüísticas y culturales. Así, el narrador no se limita ni a presentar los procesos de integración de los judíos como inexorables, mostrando que mantener absolutamente inalteradas tradiciones y observancias puede convertirse en un problemático corsé, ni a escenificar la ofuscación de los criollos ante ellas. Se aproxima al lector a la angustia sincera de los judíos devotos, al choque de perspectivas con los criollos, y se sugiere la posibilidad de una relación basada a la vez en el reconocimiento de valores humanos universales y en la necesidad de negociar particularidades culturales. Todo ello sin negar que elaborar el guion que une lo judío y

lo argentino implica tensiones, renunciaciones y un resto intraducible que vibra aun en la propia voz del narrador judeoargentino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bunin Benor, S. (2010, marzo 14). Ethnolinguistic repertoire: Shifting the analytic focus in language and ethnicity. *Journal of Sociolinguistics*. Recuperado el 4 de junio, 2015, de <http://huc.edu/sites/default/files/people/pdf/benor/JOS%204-10%20Benor.pdf>.
- Cohen de Chervonagura, E. (2006). La multiplicidad lingüística en la comunidad judía argentina. En Cohen de Chervonagura, E. (Comp.). *Comunidades lingüísticas. Confines y trayectorias* (pp. 17-35). Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán.
- Genette, G. (1972). *Figuras III*. Barcelona: Lumen.
- Glusberg, S. (1924a). La cruz. En *La levita gris. Cuentos judíos de ambiente porteño* (pp. 103-109). Buenos Aires: BABEL.
- Glusberg, S. (1924b). La muerte de Betsi. En *La levita gris. Cuentos judíos de ambiente porteño* (pp. 145-162). Buenos Aires: BABEL.
- Hupert, P. (2005). Actitudes judías guéticas y actitudes judías desguéticas. En Feiersten, R. & Sadow, S. (Comps.). *Crece en el gueto, crece en el mundo. Recreando la Cultura judeoargentina/ 3* (pp. 76-92). Buenos Aires: Milá.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1985). *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.
- Mirelman, V. (1988). *En busca de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930*. Buenos Aires: Milá.
- Schallman, L. (1952). *Diccionario de hebraísmos y voces afines*. Buenos Aires: Editorial Israel.
- Senkman, L. (1983). *La identidad judía en la literatura argentina*. Buenos Aires: Pardés.
- Skura, S. (2012). Del ídish al español. En Skura, S. (Comp.). *Reflexiones sobre el ídish* (pp. 7-25). Buenos Aires: Sholem.
- Rimmon-Kenan, S. (1983). *Narrative Fiction*. Londres: Routledge.