

FEDERICA LETIZIA CAVALLO \*

*LOS GAUCHOS JUDÍOS*  
GEOGRAFIE IDENTITARIE  
DEGLI EBREI D'ARGENTINA \*\*

Questo contributo è incentrato su un *cliché* autorappresentativo, quello che la letteratura comparata definirebbe un'*image*, degli ebrei d'Argentina. La riflessione prende sostanzialmente le mosse da una constatazione: nonostante l'ebraismo locale sia una realtà essenzialmente urbana, è un'iconografia squisitamente rurale (se non ruralista) quella che ha avuto e conserva un ruolo peculiare tanto all'interno della comunità quanto nei discorsi di promozione identitaria rivolti verso l'esterno. Si tratta della figura del *gaucho*<sup>1</sup> ebreo, dietro cui si cela il soggetto storico dell'agricoltore ashkenazita artefice della colonizzazione israelita della *pampa*<sup>2</sup>, avvenuta nei decenni a cavallo tra Ottocento e Novecento.

Le ragioni della fortuna e della persistenza di questa *image*, canonizzata nel 1910 dallo scrittore Alberto Gerchunoff, sono da rintraccia-

---

\* Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Dipartimento di Scienze Economiche.

\*\* Una prima versione di questo lavoro è stata presentata a Venezia il giorno 13/12/04 nell'ambito de «I lunedì della Geografia Cafoscarina». La discussione suscitata in tale sede ha maturato il contenuto del lavoro e allargato gli orizzonti di indagine. Si ringraziano i partecipanti per i suggerimenti e le critiche.

<sup>1</sup> Il *gaucho* è un mandriano a cavallo, nomade e dedito alla transumanza del bestiame che nel XVIII e XIX secolo popola la regione del Río de la Plata; gran parte del folklore di Argentina e Uruguay si rifà ai suoi costumi.

<sup>2</sup> *Pampa* è la grafia spagnola del vocabolo quechua *panpa* (prateria); con questo termine si indica, appunto, la vasta pianura di origine prevalentemente eolica che si estende in Argentina e Uruguay, suddivisa in *pampa* umida a Est e *pampa* secca, stepposa a Ovest. Le attività economiche praticate nella *pampa* sono soprattutto l'allevamento bovino e la cerealicoltura.

re, anzitutto, nel ruolo svolto nella formazione dell'identità argentina dal mito del *gaucho*, inscindibilmente connesso alla *pampa*. «La pianura si estende sconfinata, con rari punti di riferimento: i confini di filo spinato per isolare le mandrie, la sagoma di un cavaliere solitario o di una *estancia* isolata, cui accedere da un viale di eucalipti» (CORNA PELLEGRINI, 1987, p. 264). Il paesaggio della *pampa* è andato acquisendo, nel processo di formazione del Paese, il senso di una cifra territoriale dell'*argentinidad* per l'uomo animale territoriale, ma anche «animale semio-logico, la cui territorialità è condizionata dai linguaggi, i sistemi di segni e i codici» (RAFFESTIN, 1986, p. 76).

«Ad altezza d'uomo il paesaggio pampeano è fatto principalmente di cielo. L'orizzonte perfettamente rettilineo sembra basso... una struttura orizzontale poco contrastata, in cui si distingue qualche oggetto disseminato nello spazio. Il paesaggio sembra contenere poca informazione. Questa prima impressione non è che parzialmente vera...» (DEFFONTAINES, 1993, p. 358).

Sebbene il territorio argentino sia quanto mai esteso, eterogeneo e complesso, proprio la *pampa*, semanticamente povera solo in apparenza, è stata via via selezionata (ad esempio a scapito della città), tramite un procedimento simbolico e ideologico, fino ad assurgere allo status di paesaggio culturale argentino per antonomasia. Una territorialità divenuta «costruzione narrativa» (TURCO, 2003, p. 16), che fornisce uno statuto identitario a complessità ridotta, in cui i vari gruppi, etnici o sociali, possono trovare una collocazione che ne garantisca la sopravvivenza e la relativa autonomia (ID., 1988). Se qui stanno le ragioni del sincretismo del “*gaucho* ebreo”, sembra vadano considerati anche altri fattori di spontanea adesione o di forzata assunzione di questo archetipo: la consonanza di tale immagine con l'arsenale ideologico sionista del ritorno alla terra, il tentativo di mettersi al riparo dall'antisemitismo che pervade il nazionalismo argentino, il bilinguismo di un'icona che permette di conciliare i tratti del vero argentino (il *gaucho*) con quelli del vero ebreo.

Si cercherà, dunque, di ricostruire, analizzare e sottoporre al riscontro storico della colonizzazione ebraica queste dinamiche identitarie simbolicamente ancorate al contesto pampeano. Per poi tornare, circolarmente, dall'*image* al terreno, a considerare, cioè, le ricadute territoriali del mito del *gaucho judío* sulle antiche colonie sparse nella *pampa*. O, quantomeno, su ciò che ne resta.

*La dicotomia città/pampa nella letteratura argentina* – «Il territorio nazionale organizzato, percorso e rappresentato costituisce uno degli elementi di riferimento dell'identità argentina» (VELUT, 2004, pp. 490-91). Nella produzione letteraria argentina sono riconoscibili alcuni *tópoi* ricorrenti, modelli identitari collegati ad antinomie territoriali, tramite le quali è possibile rappresentare una determinata visione di sé e del mondo, strutturando un'identità accettabile e respingendo al polo opposto, quello dell'alterità, gli elementi ritenuti negativi. Il dualismo città/campagna (o, più opportunamente, città/*pampa*) interessa tanto la saggistica quanto la produzione narrativa; se il dualismo spaziale rimane sostanzialmente invariato, vanno, però, cambiando i valori attribuiti ai due poli.

Nel corso della prima metà dell'Ottocento, in un contesto dominato dalla contrapposizione tra una Buenos Aires mirante ad accentrare le prerogative di governo della giovane repubblica e le province agricole dell'interno, federaliste e autonomiste (VELUT, 2002), la letteratura argentina formula in modo teorico, esplicito e coerente la correlazione tra dualismo spaziale e dualismo culturale: è l'operazione effettuata nel 1845 da Domingo Faustino Sarmiento nel *Facundo o Civilización y Barbarie*. In questo classico della saggistica argentina la contrapposizione civiltà/barbarie viene ancorata all'antinomia di carattere geografico, ma anche storico e socio-economico, che oppone la "città più città" d'Argentina alla sterminata pianura pampeana litoranea e interna.

Nell'opera di Sarmiento, l'ambiente e il paesaggio della *pampa* sono visti come il principale problema argentino: «Il male che affligge la Repubblica Argentina è l'estensione: il deserto la circonda da tutti i lati, e le si insinua nelle viscere...» (SARMIENTO, 1977, p. 23)<sup>3</sup>.

Un ambiente che genera attitudini e comportamenti ascrivibili al campo semantico della «barbarie»: l'abitudine a sfidare la natura selvaggia, la smisurata considerazione della forza fisica, cui fa da contraltare l'indifferenza, e perfino il disprezzo, per le qualità dell'intelletto. Analogamente, l'estensione senza limiti non favorisce i contatti umani e scoraggia la formazione di una società civile. Alla *pampa* e ai caratteri che essa determina nei suoi abitanti, Sarmiento contrappone la città: «...centro della civilizzazione argentina, spagnola, europea; lì si trovano le botteghe delle arti, gli

---

<sup>3</sup> La traduzione di questa e delle seguenti citazioni è a cura dell'autrice salvo diversa indicazione.

esercizi commerciali, le scuole, i collegi e i tribunali, insomma, tutto quanto caratterizza i popoli colti» (IBID., p. 29)

Come è facile capire, tra i riferimenti culturali sottesi al *Facundo* non mancano elementi di geografia umana classica: l'impostazione concettuale che vede nelle caratteristiche geografiche del territorio nazionale le spiegazioni della natura e dell'evoluzione della società è indubbiamente debitrice del determinismo, mentre la dicotomia tra la città e la campagna argentina era già stata messa in luce nei resoconti di viaggio di Humboldt, ben noti a Sarmiento.

L'opera testimonia una tappa imprescindibile nella formazione dell'identità nazionale argentina, caratterizzata da uno schematismo che invita a riconoscersi in uno dei due poli attorno ai quali si articola l'interpretazione della realtà nazionale: in questo caso, la città.

Tuttavia, già a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, anche la città, al pari della *pampa*, diviene, sebbene per ragioni diverse, archetipo di disvalori. Le parole di Lucio Victorio Mansilla, tratte dal resoconto di viaggio *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), illustrano questi contenuti:

«Qui, il frastuono del viavai e l'opulenza che stordisce.

Là, il silenzio della povertà e la barbarie che sconvolge.

Qui, tutto agglomerato come una colonia di molluschi, ripugnante, per via dell'egoismo.

Là, tutto disperso, senza coesione, (...) ugualmente a causa dell'egoismo.

Tesi e antitesi della vita di una repubblica».

(MANSILLA, vol. II, p. 64).

La medesima impossibilità di attribuire fosse anche a uno solo dei due territori antagonici un segno positivo si rileva nelle opere di finzione del periodo: se da una lato tutte le componenti già codificate da Sarmiento sotto il segno della barbarie continuano a connotare la *pampa*, dall'altro però i valori non trovano più nella città il polo di aggregazione preferenziale.

I tempi sono, a questo punto, maturi perché, in corrispondenza con il fenomeno delle immigrazioni di massa e gli sviluppi, non estranei a tale fenomeno, del concetto di "autenticità", trovi spazio l'idea di una "argentinà" legata, questa volta positivamente, alla *pampa*.

Un sostanziale capovolgimento del dualismo sarmientino, con l'attribuzione alla *pampa* di connotazioni positive, avviene (nonostante alcuni riflessi posteriori) nel primo ventennio del Novecento e coincide con un

momento storico e culturale in cui si fa particolarmente intenso il dibattito intorno all'identità nazionale.

Il processo storico di formazione della “nuova Argentina” di origine immigrata, cominciato intorno al 1860, si può considerare concluso intorno al 1910 (ANTONUCCI, 1992), anno in cui si celebra il Centenario della fondazione della repubblica. La reazione dell'oligarchia creola all'emersione delle classi popolari urbane e della classe media rurale (entrambe di origine immigrata), percepite come politicamente destabilizzanti e culturalmente disgreganti, è la costruzione di un modello identitario nazionale da proporre come autentico. I connotati di questo modello vengono cercati nel passato della nazione, reinterpreto in chiave mitica: è quanto avviene in *Eurindia* (1924), l'opera di Ricardo Rojas cui si deve la definizione dell'identità nazionale come *argentinidad*. Rojas revisiona il dualismo sarmientino civiltà/barbarie in favore della contrapposizione tra ciò che è straniero, importato, e ciò che è autoctono. Va da sé che la città, entità cosmopolita ed esotica, sia assai meno autenticamente argentina della *pampa*.

D'altra parte, rispetto ad una città dove le tensioni sociali si acutizzano, la *pampa* rimane l'unica alternativa proponibile per l'oligarchia creola. Tramite questo *escamotage* essa diviene uno spazio miticamente immobile, ignaro della storia e dei suoi conflitti. Parallelamente all'attribuzione di positività alla campagna, la città argentina viene collegata, nella negatività, alla città europea, processo funzionale a spostare il polo spaziale rifiutato fuori dai patri confini (ANTONUCCI, 1992). L'unico conflitto possibile rimane quello con l'elemento estraneo: l'immigrante, cui è pur sempre data, però, la possibilità di «diventare argentino».

La saggistica di fine anni Trenta e degli anni Quaranta è largamente incentrata sulla definizione celebrativa dell'argentinità, emanazione dei caratteri del paesaggio e del territorio. In *Historia de una pasión argentina* di Eduardo Mallea (MALLEA, 1937) la proposta identitaria è tutta giocata sugli elementi autoctoni, sull'esaltazione dell'autenticità ancorata, più che mai, alla terra. Mallea toglie alla campagna argentina quasi tutte le caratteristiche socio-economiche e geografiche concrete (non utilizza nemmeno più il termine *pampa*) in favore dei concetti astratti di “terra” e “natura”, più funzionali a un discorso quasi metafisico: la vera identità nazionale, da contrapporre all'inautenticità degli immigrati è un'essenza senza tempo, consapevolmente dislocata rispetto alla contingenza storico-sociale.

«Voglio alludere al *gaucho*, voglio alludere al *paisano*, all'agricoltore, all'*estanciero*? No, non alludo a nessuna di queste «professioni», ma ad uno

status speciale, lo status dell'uomo argentino, eticamente molto ben definito, che somiglia, fino ad identificarsi in modo impressionante con essi, al clima, alle forme, alla natura propri della terra argentina. Della terra argentina e della sua proiezione atemporale...» (MALLEA, p. 85).

Questa visione dell'Argentina come essenza spirituale cui aderiscono e partecipano indifferentemente *gauchos*, proprietari terrieri, agricoltori e braccianti è una proposta, segnatamente ideologica, di ritorno alla terra come luogo mitico, dove la prova da sostenere è il confronto con le forze della natura e non certo il conflitto sociale.

La mitizzazione della terra e la demitizzazione della città non è, dunque, solo un fenomeno letterario, ma un'operazione culturale mirata e ideologica, intenzionalmente sollecitata dall'oligarchia terriera (ANTONUCCI, 1992); tuttavia, la rivalutazione della *pampa* può anche essere letta, più in generale, come rifiuto dell'eredità spagnola e della subalternità coloniale e come rivendicazione del diritto a un'espressione culturale autoctona, svincolata dai modelli europei (CAMPRA, 2000).

Se l'enfasi sulla città (d'ispirazione europea) coincideva con il desiderio, inevitabilmente frustrato, di emulazione del vecchio continente, si giunge così a un altrettanto paradossale estremo opposto: non si vorrebbe più riempire la *pampa* di città, ma piuttosto svuotare la città, inautentica e straniera, fino a cancellarla. Quantomeno dall'orizzonte immaginico.

Nella formazione dell'identità nazionale argentina, saldamente ancorata alla *pampa* nei suoi contrastanti significati, un ruolo di primo piano spetta all'abitante per eccellenza di quel «vasto oceano d'erba» (CORNA PELLEGRINI, 1987, p. 276): il *gaucho*.

*L'“image” del gaucho* – La fortuna del *gaucho* (in Argentina e, più in generale, nella regione del Río de la Plata) come proiezione dell'identità nazionale e il processo di mitizzazione che l'ha collocato fuori dalla storia meritano qualche approfondimento.

I decenni compresi tra il 1860 e il 1880 vedono i governi argentini impegnati in una serie di azioni mirate alla soluzione finale di quello che era considerato uno degli ultimi ostacoli all'espansione agraria: l'esistenza dei *gauchos*. Essi vengono colpiti da una serie di atti, legislativi o violenti, volti ad ottenerne l'eliminazione, in quanto soggetti scomodi perché nomadi, non sottoposti a padrone e insofferenti all'autorità.

La risoluzione del problema è così radicale che oggi il *gaucho* «...esiste soltanto nelle pagine dei libri» (CAMPRA, 2000, p. 35), ridotto, come nota

Bioy Casares, ad un'immagine ideale, oleografica, spogliata di ogni problematicità e spessore storico:

«...il *gaucho* come personaggio... la cui realtà è misteriosa, poiché testimoni di diverse generazioni coincidono nell'affermare che è esistito soltanto nel passato, di preferenza settanta anni prima di tali affermazioni; il cui stato presente, di simbolo conservato nell'altare della patria, assomiglia non poco ad un'ascendenza senz'altro sublime, ma morta...» (CAMPRA, 2000, pp. 34-35)<sup>4</sup>.

Così, «l'eliminazione fisica trasforma il *gaucho* in un'essenza atemporale che può fornire supporto al bisogno di definire un archetipo argentino» (CAMPRA, 2000, p. 35); allo stesso modo, può fornire supporto al bisogno, o alla necessità, di assimilarsi a tale archetipo: è quanto avviene per gli ebrei.

Il processo che porta alla costruzione del mito è emblematico. La letteratura (tramite i rimandi intertestuali) diventa veicolo della metamorfosi del *gaucho* in un'astrazione: è il *gaucho* della letteratura *gauchesca*, un *gaucho* «di carta» a diventare il paradigma dell'argentinità. La produzione ascritta al genere della *gauchesca* è opera di autori colti: l'archetipo sono i *Diálogos* di Bartolomé Hidalgo scritti tra il 1820 e il 1822. Le tematiche già presenti in Hidalgo trovano la loro espressione più ricca e compiuta ne *El gaucho Martín Fierro* di José Hernández (1872), poema scritto dal punto di vista del *gaucho* e in una lingua che riproduce il gergo *gauchesco*.

Il successo di quest'opera è immediato e sorprendente, soprattutto in ambito popolare. «...le copie del *Martín Fierro* venivano richieste negli spacci delle campagne argentine insieme ai generi di prima necessità. Oggi molti dei suoi versi, alla maniera di proverbi, fanno parte della memoria collettiva; i suoi personaggi sono diventati un termine obbligato di riferimento» (CAMPRA, 2000, p. 37). Un successo duraturo, rinsaldato dall'apprezzamento del mondo letterario e dalla codificazione dell'opera come «il poema epico nazionale», cui contribuiscono iniziative ufficiali che vanno dall'inserzione nei programmi scolastici all'istituzione nel 1975 del *Día de la Tradición* (10 novembre, data di nascita di Hernandez).

Con il *Martín Fierro*, il *gaucho*, eliminato dalla scena della storia, può trasformarsi in mito letterario e in icona popolare; nei testi successivi, l'elemento tematico acquista una connotazione classista: «...il *gaucho* non è

---

<sup>4</sup> La traduzione è di Rosalba Campra.

più l'essere libero che percorre la *pampa* a suo piacimento, senza assoggettarsi a nulla e a nessuno: è divenuto ormai un lavoratore presso un proprietario terriero» (CAMPRA, 2000, pp. 38-39) o, magari, un colono. L'essenza del *gaucho* non è più legata alle condizioni di vita, ma diventa un connotato puramente spirituale perfettamente funzionale all'elusione del conflitto sociale in ambito rurale: piccoli proprietari, coloni, latifondisti o braccianti sono, nella loro intima essenza, *gauchos* anch'essi.

Alla difesa elegiaca dei valori rurali rappresentati da quel *gaucho* che non esiste più (l'onorabilità, la lealtà, il coraggio, la virilità), si contrappone la vena sarcastica o denigratoria che ha per oggetto l'immigrante, percepito come elemento foriero di tensioni sociali, si tratti delle agitazioni e delle rivendicazioni sindacali del proletariato urbano o delle pressioni della borghesia per entrare nei circoli elitari.

Quella che indica nel *gaucho* l'archetipo dell'*argentinidad* è un'operazione sollecitata dall'oligarchia terriera come autolegittimazione e come antidoto alla conflittualità sociale: «identificarsi nel *gaucho* non costituisce nessun pericolo: non è espressione di un conflitto ma somma di valori proponibili anche all'immigrante...» (CAMPRA, 2000, p. 38); anche, perchè no, all'immigrante ebreo.

*Gli ebrei d'Argentina e la colonizzazione agricola* – La comunità ebraica d'Argentina è sempre stata la più grande dell'America Latina: secondo le più recenti stime disponibili (DELLA PERGOLA e SCHMELTZ, 1985) nel 1900 contava quasi 15.000 unità, in costante ascesa fino al 1960 (310.000) per poi discendere gradualmente sino alle 233.000 unità del 1982; secondo le proiezioni elaborate da Della Pergola e Schmeltz, nel 2000 gli ebrei argentini sarebbero stati compresi tra 219.000 e 147.000 persone. Non sono disponibili statistiche più recenti, né governative, né comunitarie, ma è possibile affermare che la popolazione ebraica argentina sia attualmente compresa tra le 150.000 e le 250.000 unità.

Con qualche approssimazione, si possono distinguere almeno tre fasi nella storia dell'ebraismo argentino, corrispondenti ad altrettante tipologie comunitarie (ELAZAR e MEDDING, 1983): la comunità coloniale sefardita, originaria di Spagna e Portogallo e riparata in America Latina nel tentativo di sfuggire all'inquisizione, la comunità agricola ashkenazita, proveniente dall'Europa Orientale e insediatasi nella *pampa* sotto l'auspicio della *Jewish Colonization Association* a cavallo tra Ottocento e Novecento e, infine, la moderna comunità cosmopolita, con gli apporti immigratori da vari pae-

si d'Europa e del bacino del Mediterraneo, che si fondono con gli eredi dei coloni inurbati e con la comunità urbana storica a formare una realtà essenzialmente metropolitana.

Sebbene fin dal 1853 esistesse una comunità organizzata a Buenos Aires, l'immigrazione ebraica più consistente si iscrive nella grande ondata della seconda metà del XIX secolo. Gli immigrati ebrei provengono da varie regioni d'Europa, ma per la stragrande maggioranza si tratta di ebrei orientali madrelingua *yiddish*, originari dalla Zona di Residenza Coatta dell'Impero russo<sup>5</sup>.

L'esistenza di questo bacino di provenienza privilegiato si spiega con la politica di antisemitismo istituzionalizzato che caratterizza il regime zarista nell'Ottocento. In Russia, nel trentennio compreso tra il 1881 e il 1911, ha luogo un fitto susseguirsi di leggi antiebraiche, *pogrom* ed espulsioni di massa. Una crescente pressione sull'ebraismo locale che produce un esodo verso Occidente: negli anni successivi al 1881 gli ebrei russi lasciano l'Impero ad un ritmo medio annuo di cinquanta-sessantamila unità. Più di due milioni si recano negli Stati Uniti, seimila in Argentina (JOHNSON, 1991, p. 410). Ancora oggi, in Argentina si è soliti riferirsi agli ebrei ashkenaziti come *rusos*, mentre i sefarditi, componente minoritaria e che non ha preso parte alla colonizzazione agricola, sono detti *turcos*, in quanto originari dell'Impero Ottomano.

Alla fine del XIX secolo sono presenti consistenti comunità ebraiche nella capitale federale e in quelle provinciali. A queste vanno aggiunte le comunità delle colonie agricole, veri esperimenti sociali in un contesto «di frontiera» (ELAZAR e MEDDING, 1983): esse costituiscono la tradizione autoctona più importante dell'ebraismo argentino e, come tali, meritano qualche approfondimento.

I più antichi tentativi di insediamento agricolo ebraico avvengono in maniera spontanea e non coordinata. La prima colonia, fondata nella provincia di Santa Fe nel 1890 e denominata Moisés Ville (il toponimo è il calco, attribuito a un interprete, dell'ebraico *Kiryat Moshé*: «città di Mosè»),

---

<sup>5</sup> La spartizione della Polonia (1772-1795) porta all'Impero russo una numerosa popolazione ebraica, confinata da un apposito provvedimento in una Zona di Residenza Coatta. Essa assume forma definitiva nel 1812, venendo a coincidere con venticinque province occidentali, estese dal Baltico al Mar Nero (JOHNSON, 1991); «...un territorio di circa un milione di chilometri quadrati... un unico grande ghetto diviso a compartimenti stagni» (CREMONESI, 1985, pp. 29).

attrae l'attenzione del barone Maurice Hirsch. Il facoltoso filantropo si convince di avere trovato una soluzione al problema degli ebrei dell'Europa orientale: nel 1891 fonda la *Jewish Colonization Association* (JCA), che alla sua morte nel 1896 aveva acquistato 200.619 ettari di terreno (FEIERSTEIN, 1993) sui quali si erano stabiliti circa 6.700 ebrei (ELAZAR e MEDDING, 1983), ripartiti in cinque colonie.

Le vicende embrionali della colonizzazione argentina si intrecciano con la storia del movimento sionista. *Der Judenstaat* di Theodor Herzl (1896), testo base del sionismo politico, indica come obiettivo l'acquisizione di sovranità su di un territorio abbastanza grande da poter ospitare il popolo ebraico:

«Dove, non importava. Poteva essere in Argentina, dove il barone Maurice Hirsch aveva installato [...] una serie di colonie agricole o poteva essere la Palestina, dove esistevano colonie analoghe finanziate dai Rothschild. [...] Si parlò di Cipro, poi di El Arish, sul confine egiziano. [...] ...l'Uganda o il Madagascar... furono proposti in successione» (JOHNSON, 1991, pp. 447-448).

Lo stesso Herzl si esprime proprio a favore dell'Argentina, «uno dei paesi più ricchi della terra, di gigantesca estensione, di scarsa popolazione e di clima temperato» (HERZL, 1955, pp. 76-77). Ben presto, però, i diplomatici fautori del sionismo politico, i cosiddetti «territorialisti» che avrebbero accettato qualsiasi localizzazione per salvare gli ebrei dalle persecuzioni, vengono messi in minoranza dai sionisti spiritualisti e «palestinocentrici», per i quali la patria storica del popolo ebraico è irrinunciabile (CREMONESI, 1985). Il «focolare ebraico» nella *pampa*, di cui i coloni del barone Hirsch sarebbero stati le avanguardie, non si sarebbe mai realizzato.

Se in termini assoluti (e anche relativi all'ebraismo argentino nel suo complesso) le colonie costituiscono una realtà minoritaria, va tenuto comunque presente che «...l'estensione e la durata dell'insediamento agricolo ebraico rendono la storia dell'ebraismo argentino *sui generis*; in nessun altro luogo nel Nuovo Mondo tanti ebrei si sono insediati in campagna, e anche dove piccoli gruppi lo hanno fatto, come nel New Jersey, nell'Ovest americano e nelle province delle praterie canadesi, questi insediamenti hanno avuto vita breve» (ELAZAR e MEDDING, 1983, pp. 93-94).

Sebbene Hirsch avesse in animo di costituire un'area compatta, ampia ed autonoma dove potessero insediarsi centinaia di migliaia di ebrei, la JCA riesce ad acquisire terreni dislocati in sette province, spesso molto distanti tra loro, dando vita ad un insediamento a macchia di leopardo. I ter-

reni delle prime colonie sono localizzati, per via del prezzo inferiore delle terra, sul limitare della regione più fertile: nella provincia di Entre Ríos, nel Nord di quella di Santa Fe, nel Sud di quella di Buenos Aires, ne La Pampa, nel Sud di Santiago del Estéro (fig. 1). La politica di acquisizione continua fino alla prima guerra mondiale: la JCA acquista complessivamente 618.468 ettari di terreno, ripartiti in lotti di cui i coloni possono divenire proprietari riscattandosi dal contratto di enfiteusi. Inoltre, in quattro pro-



Fig. 1. Le principali colonie agricole ebraiche nella Pampa. In evidenza, Moisés Ville (provincia di Santa Fe), la più antica delle colonie, fondata nel 1890.

vince (Buenos Aires, La Pampa, Río Negro e Chaco) alcuni ebrei formano dei nuclei indipendenti dall'impresa colonizzatrice. Nel 1925 la popolazione ebraica complessiva delle colonie raggiunge il suo picco massimo: 33.135 persone delle quali 20.382 agricoltori (BARNAVI, 1994, p. 216).

Le colonie ebraiche, nonostante le iniziali esperienze fallimentari, tendono a praticare uno sfruttamento intensivo basato sull'associazione di frumento e foraggio per l'allevamento bovino, distinguendosi dalle forme essenzialmente estensive di agricoltura diffuse in Argentina. In diversi casi giungono a implementare un circolo di agricoltura, allevamento e trasformazione dei prodotti *in loco*.

Inoltre, le colonie di Basavilbaso e Villa Domínguez (provincia di Entre Ríos), agli inizi del Novecento, pongono le basi del cooperativismo agrario in Argentina; la conseguente costituzione di una rete di cooperative (la *Fraternidad Agraria*), rende le produzioni meno fragili rispetto a quelle dei grandi monopoli cerealicoli, consente la nascita di istituzioni di credito rurale e la realizzazione di servizi sociali e sanitari autogestiti. In quasi tutte le colonie si trova almeno una sinagoga (o, a volte, una per ciascuna corrente religiosa), una biblioteca, una scuola ebraica, un teatro, oltre alla sede della cooperativa: «erano modelli di organizzazione comunitaria, di associazione tra pari» (FEIERSTEIN, 1993, p. 87).

Nonostante le citate conquiste, già dalla prima, ma ancor più dalla seconda o terza generazione, in coincidenza con una generale tendenza all'inurbamento, molti coloni lasciano le terre per stabilirsi nelle città provinciali, a Buenos Aires o in Israele. L'emigrazione verso Israele si fa ciclicamente più intensa nei periodi di crisi economica o di recrudescenza dell'antisemitismo, ma non è mai rilevante come l'emigrazione interna verso i centri urbani.

«Per questi ebrei, così come per i loro fratelli che giunsero dall'Europa direttamente nelle città argentine piuttosto che tramite le colonie della JCA nella *pampa*, il fatto che la storia della comunità sia arricchita da ampi numeri di agricoltori ebrei è di vitale importanza. Molti [...] non saprebbero citare con orgoglio nessuna realizzazione delle comunità urbane... Ma ogni ebreo in Argentina, che abbia o meno una solida cultura ebraica, conosce la storia degli insediamenti ebraici e ne è orgoglioso» (ELAZAR e MEDDING, 1983, p. 96).

L'inevitabile decadenza delle colonie e il drastico ridimensionamento degli ebrei impiegati nel settore primario (o anche semplicemente residenti in campagna) ha indotto ad esprimersi nei termini di «fallimento della colonizzazione agraria» (FEIERSTEIN, 1993, p. 121).

«Nel 1964, quando l'ebraismo argentino celebrava il settantacinquesimo anniversario della prima colonia di Moisés Ville, rimanevano... solo 1.686 famiglie connesse in un modo o nell'altro con le colonie della JCA. Di queste famiglie, solo 728 lavoravano la terra, mentre le altre gestivano le proprietà tramite dipendenti o fittavoli, risiedendo nei centri urbani» (AVNI, 1971, p. 129).

Oggi anche i proprietari che ricorrono a dipendenti o fittavoli sono diminuiti, ma le colonie conservano un' dimensione quasi-mitica: il fatto che gli ebrei abbiano avuto una parte nella colonizzazione della *pampa* è un elemento portante nella «...formazione dell'autostima degli ebrei argentini *in quanto argentini*». (ELAZAR e MEDDING, 1983, p. 5).

*Il ghetto porteño e los gauchos judíos* – Buenos Aires è sempre stata il centro ebraico più importante d'Argentina: nel 1895 vi risiedeva il 12% della popolazione ebraica, nel 1909 il 30%, all'inizio degli anni Quaranta più del 50%. Nel 1960 circa l'80% dei 310.000 ebrei argentini vivevano nell'area metropolitana della Gran Buenos Aires (FEIERSTEIN, 1993, p. 123).

La natura prevalentemente urbana del popolamento ebraico argentino non poteva non produrre una componente imagologica coerente. Nel Novecento, poeti, autori di teatro (in castigliano e in *yiddish*) e, più recentemente, romanzieri hanno restituito l'*image* dell'*Once*, il quartiere ebraico di Buenos Aires. Cantore delle atmosfere della Buenos Aires ebraica, Cesar Tiempo ha descritto il «ghetto *porteño*»<sup>6</sup> non racchiuso da pareti. Un ghetto aperto, brulicante di vita, dove fino alla fine degli anni Trenta la popolazione (e con essa i teatri, i giornali, le insegne) continua a parlare lo *yiddish* insieme al castigliano, dove predomina la laicità e hanno ampia circolazione le idee anarchiche e socialiste, dove gli ebrei partecipano, insieme alle altre componenti etniche, del mondo del tango, delle scommesse e della malavita.

Tuttavia, è stata un'*image* ruralista ad avere più fortuna come modalità di autorappresentazione degli ebrei argentini: quella del *gaucho judío*. L'accostamento dei due termini (il «*gaucho*» e l'«ebreo»), la singolare sovrapposizione di due *images*, ciascuna delle quali è fortemente pregnante e trascina con sé un universo semantico e iconografico ricco e definito, è stata canonizzata dallo scrittore Alberto Gerchunoff, in un'opera che

---

<sup>6</sup> *Porteño* (da *puerto*, porto) è sinonimo di bonaerense.

«già fin dal titolo, [...] prospetta l'incontro e lo scontro tra due mondi: quello dell'argentino nativo, rappresentato qui dal *gaucho*, e quello dell'argentino d'adozione, interpretato dal colono ebreo, desideroso di essere accettato dal nativo come pari» (TOKER, 1994, p. 12).

Infatti, *Los Gauchos judíos* è il titolo di una raccolta di racconti sulla vita degli ebrei di Rajil (colonia agricola nella provincia di Entre Ríos), pubblicata nel 1910 in occasione delle celebrazioni del Centenario dall'indipendenza argentina. La fortuna di questo testo, che ha dato origine a un genere<sup>7</sup>, finendo col diventare un piccolo classico della letteratura ebraica argentina, può essere compresa appieno solo considerando che esso risponde a quesiti impellenti: «...come si negozia la frattura tra la domanda di omogeneità e il bisogno di sostenere le identità etniche?» (AIZENBERG, 2000, p. 12), «Può un buon ebreo essere un buon argentino?» (LINDSTROM, 1989, p. 2).

Come nota Aizenberg, a cavallo tra Otto e Novecento, «...gli ebrei, la quintessenza delle minoranze, e gli argentini, a lungo colonizzati dalla Spagna, condividevano una territorialità incerta, un'identità linguistico-culturale indefinita e un campo ideologico nebuloso, in cui nuove forze pluralistiche combattevano strenuamente con antichi modelli esclusivi» (AIZENBERG, 2000, p. 15); gli argentini hanno da non molto unificato il territorio nazionale e stanno cercando di tenere insieme in maniera coerente una comunità fisica e immaginata chiamata «Argentina», ricorrendo alla trasfigurazione mitica della *pampa* e del *gaucho*. Gli ebrei, per parte loro, non hanno ancora un territorio nazionale e si dibattono nel dilemma tra il territorialismo sionista, che punta a porre fine alle persecuzioni e alla dispersione dovunque, e il sogno di una patria ebraica nelle terre ancestrali.

Territorio, ideologia, lingua (il castigliano di Spagna o quello d'Argentina da un lato, lo *yiddish*, l'ebraico o le lingue della diaspora dall'altro): gli ebrei e gli argentini stanno affrontando le medesime sfide e Gerchunoff, portatore di un *background* ebraico e ugualmente permeato dal *milieu* argentino, coglie questa consonanza e fornisce una risposta identitaria potenzialmente accettabile e leggibile tanto dagli argentini non ebrei, quanto dagli ebrei argentini.

---

<sup>7</sup> Per una visione d'insieme sul genere si veda la raccolta antologica di FEIERSTEIN, 1998.

Questa operazione di assunzione dell'identità argentina ha indotto Bernardo Verbitsky a definire il testo di Gerchunoff il passaporto, il documento di cittadinanza argentina degli immigrati ebrei. Gerchunoff sa bene che anche gli ebrei, come gli altri gruppi immigrati, sono chiamati a dichiararsi parte della Nazione e per tutta risposta ricorre al più potente simbolo della territorialità argentina: quel *gaucho*, scomparso o addomesticato come soggetto storico, ma vivo e celebrato nei discorsi, nel folklore, nelle festività e nei libri.

Nel testo si legge:

«Appariva *gaucho* anche il profilo dell'ebreo dalla lunga barba, folta chioma, naso gibboso e fronte alta, vestito con la *bombacha*<sup>8</sup> come i nativi del posto e, come loro, con una grande fionda in vita» (GERCHUNOFF, pp. 66-67).

In tal modo, gli attributi classici dell'ebreo e quelli del *gaucho* si applicano alla figura del colono, che porta i cernecci e indossa la *bombacha*, che maneggia i filatteri e le *boleadoras*, che parla *yiddish* ma anche il gergo gauchesco, che canta inni in sinagoga e *vidalitas* alle feste sull'aia<sup>9</sup>. «Posizionando gli ebrei accanto ai *gauchos* e ritraendo gli immigrati che adottavano modi di vita rurali, Gerchunoff guadagnò loro il diritto di appartenere» (AIZENBERG, 2000, p. 18). Da allora, ogni riferimento all'integrazione degli ebrei in Argentina include inevitabilmente un'allusione all'epica gauchesca della nuova patria inaugurata da Gerchunoff.

Inoltre, nell'inedito accostamento *gaucho*-ebreo, la mobilità dell'Ebreo Errante, archetipo dell'*away-outsideness*, dell'esilio, dello sradicamento (DE FANIS, 2001), e il nomadismo del *gaucho* storico vengono, ad un tempo, messi a tacere sotto il coperchio imagologico di un *gaucho* divenuto agricoltore stanziale. La stabilità e la ciclicità del lavoro dei campi sono, infatti, anteposti alla libertà che caratterizzava l'originaria esistenza dei *gauchos*, tanto che Jorge Luis Borges nota: «Quel libro di Gerchunoff, *Los Gauchos Judíos*, ha un titolo che non si addice al testo. Perché, quando si legge il libro, si realizza che quegli immigranti non erano *gauchos*, ma piuttosto contadini. E ciò è evidente negli stessi capitoli che si intitolano *Il solco*, *La trebbia*, ecc. Ciò non ha nulla a che fare con il *gaucho* che era un mandriano a cavallo, non un contadino» (SORRENTINO, 1973, p. 36).

---

<sup>8</sup> La *bombacha* è il tipico costume del *gaucho* costituito da pantaloni ampi fermati alle caviglie.

<sup>9</sup> Le *boleadoras* sono strumenti per la cattura del bestiame, le *vidalitas* sono canti popolari argentini: tutti classici attributi del *gaucho*.

Il testo funziona come una *Haggadah* di *Pesach*<sup>10</sup> laica: gli ebrei russi fuggono dall'oppressione zarista, dal domicilio coatto nella Zona di Residenza, dai *pogrom* e dagli stenti per approdare nella «terra della libertà». Ad un secondo livello, vi è anche la restituzione rapsodica del compimento del sogno sionista. L'immigrazione in Argentina non appare come una fortuita contingenza, ma come una scelta che riecheggia la posizione dei territorialisti: Zion può essere dovunque vi siano le condizioni per vivere in libertà e tornare alla terra.

Un'altra tematica portante è, infatti, la rigenerazione del popolo ebraico attraverso l'agricoltura, dichiarata fin dal primo racconto, ambientato in Russia prima della partenza:

«...dice lo Zeroim, il primo libro del Talmud, sulla vita in campagna: è l'unica salutare e degna della grazia di Dio [...] Zion è lì dove regnano l'allegria e la pace. Andremo tutti in Argentina e torneremo a lavorare la terra, ad accudire il nostro bestiame, che l'Altissimo benedirà» (GERCHUNOFF, 2003, p. 15).

La vita rurale nelle colonie, i paesaggi agrari, gli elementi naturali e i lavori nei campi sono descritti con toni lirici, specie se si tratta di azioni simboliche, come il primo solco tracciato dall'aratro nel terreno. Analogο potere evocativo è attribuito al primo sacco di grano raccolto:

«Salimmo sul covone di Moisès per passare i fasci di grano; [...]

– Moisès [...] Avevi dei covoni anche a Vilna? Là facevi l'orefice e aggiustavi vecchi orologi; guadagnavi un paio di rubli al mese. Qui, Moisès, hai campi, grano e bestiame!

[...] Moisès rimaneva zitto vicino alla macchina. Nella sua testa si agitavano ricordi sbiaditi della sua lugubre vita di Vilna, della sua tormentata e amara vita d'ebreo.

...il grano cominciò a cadere come pioggia dorata sotto la biblica benedizione del cielo inondato di luce. Mise lentamente la mano nella chiara cascata di grano, e la tenne così per molto tempo. [...]

– Vedete, figli miei? Questo grano è nostro...

E giù per le sue guance, arate dai lunghi stenti, corsero due lacrime, che caddero, insieme al getto di grano copioso, nel primo sacco del suo raccolto... (IBID., p. 29)

---

<sup>10</sup> Il racconto, di cui viene data lettura rituale in occasione della festa di *Pesach* («passaggio»), che narra il cammino degli israeliti dalla schiavitù d'Egitto alla libertà.

Moisés simboleggia l'uscita dal ghetto e la riconquista, letteralmente, di un posto al sole tramite il ritrovato contatto con la terra: il programma di colonizzazione si iscrive nel tentativo di ridare vita al mito biblico dell'agricoltore ebreo, liberandosi da un immaginario che vede gli israeliti come prevalentemente parassitari, si tratti di commercianti, prestatori di denaro o di umili orefici.

L'autore «...invoca l'autorità della tradizione ebraica, alternativamente biblica, talmudica e vagamente folklorica, per sostenere l'imperativo agricolo» (LINDSTROM, 1989, p. 54). Riducendo al minimo i riferimenti alla vocazione ebraica urbana, Gerchunoff fa un uso sistematico di similitudini bibliche per ricollegarsi a una presunta ruralità tradizionale:

«Il tono giallognolo degli orti, il verde pallido del pascolo, solcato dal ruscello stretto e grigio, davano al paesaggio una malinconia dolce, come nei poemi ebraici, in cui le pastorelle tornano con il gregge sonnolento sotto il firmamento di Canan» (IBID., p. 50).

Le immagini bibliche si fondono con una visione quieta e pacificante della natura e della campagna, descritta con una certa attenzione alle caratteristiche morfologiche e paesaggistiche della *pampa entrerriana*, in cui confluiscono i toni celebrativi della cifra territoriale dell'*argentinidad*:

«Era una giornata calda e limpida. A entrambi i lati del villaggio, i seminati verdeggiavano nei campi immensi, mossi lievemente da un vento soave. Nel vasto recinto che separava le due ali di case, i ragazzi radunavano il bestiame per condurlo al pascolo [...] Il cielo, azzurro, sembrava più basso e dietro le case, bianche e pulite alcune, altre con le pareti di paglia, gli orti fruttificavano al sole» (IBID., p. 30).

Temi e toni del testo di Gerchunoff sono riconoscibili nelle opere poetiche composte per il Centenario da altri illustri connazionali come Leopoldo Lugones o Rubén Darío, di cui si riporta il *Canto a la Argentina*:

Cantad, judíos de La Pampa,  
Mocetones de ruda estampa.  
Rubenes de largas guedejas,  
dulces Rebecas de ojos francos,  
patriarcas de cabellos blancos  
y espesos como hípicas crines;  
cantad, cantad Saras viejas,  
y adolescentes Benjamines,

con voz de vuestro corazon:  
!hemos encntrado a Sión!<sup>11</sup>

L'eco della prosa di Gerchunoff si avverte anche nei racconti autobiografici, nelle memorie dei coloni, come se essi stessi guardassero al proprio vissuto tramite il filtro de *Los Guachos Judíos*:

«Chi può descrivere l'elevazione di quei momenti, quando attraverso le finestre della sinagoga si diffondevano nella *pampa* sconfinata le preghiere che i nostri padri recitavano con fervore? [...] La gioventù, per parte sua, si diede alla creazione di una biblioteca dove si riuniva tutti i sabati... Lì imparava la lingua del Paese, discuteva le questioni agricole, cambiava idea sulla maniera di arare e seminare, e nelle notti chiare i giovani organizzavano balli alla luce della luna» (FEIERSTEIN, 1993, p. 96)

Legittimamente, si può rilevare come questa Argentina bucolica e accogliente ne occulti un'altra, ben più reale, antisemita e violenta. Tuttavia, nonostante le critiche, le accuse di asservimento al potere, di assimilazionismo, di scarsa problematicità (peraltro recentemente ridimensionate), nonostante il parricidio simbolico (RODRIGUEZ MONEGAL, 1956; AIZENBERG, 2000) che i narratori ebrei argentini contemporanei hanno dovuto commettere per svincolarsi dal canone letterario di Gerchunoff, l'*image* che fonde il *gaucho* e l'ebreo sullo sfondo della *pampa* ha assolto ad una funzione identitaria più importante rispetto a quella del «ghetto *porteño*». Le critiche che le sono state mosse si collocano, comunque, in ambito intellettuale, mentre a livello popolare il *gaucho judío* gode tuttora di buona salute, non solo come «biglietto da visita» da presentare alla nazione argentina ma anche come chiave di lettura della storia comunitaria, tanto che «...la comunità... riconosce nei discendenti dei coloni qualcosa di simile ad un' "aristocrazia spirituale" all'interno delle sue istituzioni» (FEIERSTEIN, 1993, p. 80). Le colonie ebraiche della *pampa* assurgono, così, al ruolo di piccole patrie memoriali di tutti gli ebrei d'Argentina.

---

<sup>11</sup> Cantate, ebrei de La Pampa/Giovani di rude aspetto/Ruben dalla lunga chio-  
ma/dolci Rebecca dagli occhi franchi,/patriarchi dai capelli bianchi/e spessi come crini di  
cavallo;/cantate, cantate vecchie Sara/e Beniamino adolescenti,/con la voce del vostro cuo-  
re:/Abbiamo trovato Sion!

*Ragioni, funzionalità e persistenza di un'immagine* – Un rilevante *pull-factor* che ha sostenuto l'identificazione imagologica degli ebrei argentini con il *gaucho* e con la realtà delle colonie può essere rintracciato nella consonanza con il discorso sionista del ritorno alla terra.

Si tratta di una retorica che ha le sue radici nella temperie culturale dell'*Haskalah* europea (il cosiddetto illuminismo ebraico) e nel sionismo pionieristico di fine Ottocento-primi Novecento, ma è stata più recentemente rinverdata dalle esperienze dei *kibbutzim* e dalla storiografia israeliana.

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento l'*Haskalah* comincia a sostenere la necessità di riscattare la condizione degli ebrei tramite il lavoro agricolo, ispirando l'apertura di istituzioni per la formazione professionale agraria. Inoltre, sul finire dell'Ottocento nascono in Europa diversi gruppi ebraici, tra cui l'*Am Olam*, con l'intento di costituire cooperative agricole socialiste: «il nostro motto è il ritorno all'agricoltura e il nostro fine la riabilitazione fisica e spirituale del nostro popolo» (CREMONESI, 1985, p. 97).

I *chalutzim* (pionieri sionisti in Palestina) insistono, poi, sull'esaltazione della natura in contrapposizione allo stereotipo dell'ebreo diasporico, cittadino, alienato dall'ambiente naturale, dedito ad attività terziarie: l'idea di fondo è che, se una delle principali cause delle «diversità» ebraica è l'attività esercitata, occorre che gli ebrei si rigenerino in contadini, in produttori. Il lavoro agricolo diviene così il punto focale del programma pionieristico, perno irrinunciabile della colonizzazione sionista: «Una salda collettività ebraica può sussistere unicamente dove ci siano dei contadini ebrei. Solo là ricominceranno a scorrere le fonti del sentimento della natura, sino ad oggi chiuse per gli ebrei del ghetto» (RUPPIN, 1922, p. 320).

In questa postura comune tanto all'*Am Olam*, quanto al sionismo pionieristico riecheggiano motivi tolstojani, ma soprattutto del populismo russo. Tuttavia, mentre i populisti idealizzano la realtà storica del *mir*, i pionieri sionisti si propongono di costruirne una *ex novo*, quella di un mondo contadino ebraico che esisteva solo nella tradizione. Così, l'«andata al popolo» si trasforma, anzitutto, in «andata alla terra», solo successivamente declinata in «andata alla Terra» (di Palestina).

Non è difficile ricollegare ad un simile retroterra ideale l'esaltazione del *kibbutz*, vero mito nazionale che accompagna la nascita di Israele e ne forgia la storia (e la storiografia), la geografia e la società. L'esaltazione del lavoro agricolo è, in particolare, il cardine dei valori della cosiddetta seconda *aliyà* (cioè la seconda ondata immigratoria in Palestina,

collocabile tra il 1904 e il 1914), incarnata dalla figura di Ahron David Gordon. Oltre alla tematica del lavoro, il pensiero di Gordon evidenzia la centralità della natura, le sue qualità rigeneranti e purificanti per gli ebrei della diaspora, costretti per secoli tra le mura dei ghetti o nelle viuzze fangose degli *shtetl*.

David Ben Gurion insiste sul *Leit motiv* del lavoro agricolo, sulla conquista della terra e sul collettivismo ancora all'inizio degli anni Settanta, quando Israele è oramai divenuta una società urbana e industriale. Tutto ciò, nonostante gli abitanti dei *kibbutzim* non abbiano mai superato l'8% dell'intera popolazione ebraica del Paese: riprova di quanto un'*image* possa essere funzionale e convincente, sebbene corrisponda ad un settore minoritario della popolazione. Non molto diversamente accade per i coloni argentini, la cui consistenza non ha mai superato il 20% della popolazione ebraica totale<sup>12</sup>.

La simultaneità dell'opera di colonizzazione agricola in Argentina e in Palestina, la diffusione dell'ideologia sionista tra gli ebrei argentini e i saldi legami identitari (ma anche economici, sociali, parentali) che si instaurano tra la comunità rioplatense e lo Stato di Israele rendono ragione di una sorta di rafforzamento reciproco tra i temi sopra citati e la celebrazione della vita nelle colonie. I *gauchos judíos*, che escono pallidi e spauriti dai ghetti per diventare robusti agricoltori baciati dal sole della *pampa*, riecheggiano i contadini biblici, ma anche i pionieri sionisti<sup>13</sup>. L'immagine del *gaucho* ebreo e l'esaltazione della campagna vanno anche ricollegate alla temperie politico-culturale del Centenario: l'esaltazione della *pampa* come essenza dell'*argentinidad* e la volontà programmatica di trasformare gli immigrati in «veri» argentini agiscono da *push-factors* spingendo all'elaborazione di un'*auto-image* compatibile con la *construenda* identità nazionale. Ma quella del Centenario è solo una delle molteplici forme assunte dal nazionalismo argentino, che spesso è coniugato con l'antisemitismo.

Una radicata tradizione nazionalista, autoritaria e cattolica sostiene, infatti, l'incompatibilità tra la condizione ebraica e l'appartenenza alla nazione Argentina, tanto che si tratta de «...l'unico paese latinoamericano

<sup>12</sup> Quota massima raggiunta nel 1925, quando i coloni erano circa 33.000 e la popolazione ebraica argentina ammontava a 162.000 unità (DELLA PERGOLA e SCHMELTZ, 1985).

<sup>13</sup> Un circolo di riferimenti che si chiude con l'immigrazione nei *kibbutzim* israeliani di alcuni abitanti delle colonie, cui è dedicata la raccolta di testimonianze di AVNI e SENKMAN, 1993.

dove si sia insediata una «questione ebraica» permanente, l'unico caso in cui per tutto l'arco del XX secolo in maniera ricorrente e da parte di vari settori si sia tematizzata la presenza ebraica come un problema per la nazione» (LVOVICH, 2003, p. 19).

Sulla scorta degli studi di Germani (GERMANI, 1973) e Avni (AVNI, 1995) è possibile distinguere tre forme di antisemitismo nella storia argentina contemporanea: un antisemitismo popolare, vernacolare basato su un insieme tradizionale di stereotipi e immagini negative degli ebrei ascrivibili al millenario antiggiudaismo cattolico, un antisemitismo ideologico delle organizzazioni che esplicitano sentimenti antisemiti latenti e ne fanno la loro piattaforma teorica e d'azione e, infine, un antisemitismo istituzionale, ufficiale o di Stato.

La prima diffusione dell'antisemitismo in Argentina risale a fine Ottocento e si presenta sotto le spoglie del mito della cospirazione giudeomassonica. Ben presto, e specie in ambito cattolico, si fa strada un'altra tendenza, quella che accomuna o identifica l'anarchismo e, soprattutto, il socialismo con l'ebraismo, strumentalizzando la presenza di militanti e dirigenti ebrei nel Partito Socialista Argentino e l'importante partecipazione sindacale dei lavoratori israeliti.

All'epoca del Centenario (1910), momento chiave per l'elaborazione dell'immagine del *gaucho judío*, si afferma il cosiddetto «nazionalismo culturale», in cui occupa un ruolo centrale la questione dell'immigrazione, foriera di disgregazione e conflittualità sociale. Le due maggiori espressioni del nazionalismo culturale condividono il rifiuto del cosmopolitismo, ma si rifanno a tradizioni politiche differenziate: una di matrice laica e democratica rappresentata dalla figura di Ricardo Rojas (il già citato autore di *Eurindia*) e una di carattere ispanista, cattolico e antiliberalista incarnata da Manuel Gálvez. Per entrambi *gobernar es argentinizar*, ma se Rojas punta alla trasformazione degli immigrati (o dei loro figli) in argentini, per Gálvez l'essenza della Nazione risiede nel carattere ispanico e cattolico, minacciato da alcune figure topiche che assurgono a nemici irriducibili: gli stranieri che non partecipano della religione cattolica e i sostenitori del socialismo e dell'anarchismo. In una parola, gli ebrei.

Dopo gli eventi dell'ottobre 1917, la paura della rivoluzione sociale si impadronisce delle classi dominanti: la tendenza ad assimilare gli ebrei ai russi (dovuta all'origine della maggior parte degli ebrei argentini), fino alla citata dislocazione semantica tra i concetti di *ruso* e *judío*, si salda con le rappresentazioni cospirative che culminano nella convinzione del carattere

israelita della rivoluzione russa. Questa combinazione di fattori sfocia negli eventi della cosiddetta *Semana Trágica* (9-14 febbraio 1919): un vero e proprio *pogrom* in piena Buenos Aires.

Tuttavia, è a partire dal 1930 (quando un colpo di stato porta al potere un regime di completa restaurazione) che il pensiero nazionalista argentino si cristallizza in una chiusa struttura ideologica, fondata sull'ostilità alla democrazia, al liberalismo e al socialismo, e sul ripudio della cultura laica. L'antisemitismo offre un'immagine unificata del nemico sotto la collaudata cifra del complotto ebraico e si salda con l'antigiudaismo cattolico, più moderato di quello nazionalista ma socialmente molto più influente. Negli anni Trenta e Quaranta il nazionalismo conosce una fase di notevole espansione, trasformandosi in un movimento militante con la nascita di organizzazioni e il proliferare di *pamphlets*, opuscoli e periodici caratterizzati da un'inedita violenza della retorica antisemita (LVOVICH, 2003).

È stato notato come nella storia Argentina le crisi socioeconomiche e le tensioni politico militari costituiscano «...un brodo di coltura per il risorgere dell'antisemitismo sociale, con una intollerabile impunità da parte dei governi democratici e repubblicani» (SENKMAN, 1986, p. 90). L'antisemitismo viene spesso utilizzato come grimaldello dai settori che cercano la destabilizzazione: è un elemento onnipresente nei regimi dittatoriali che si sono susseguiti nella recente storia del Paese (dal peronismo, nella sua fase tardiva e declinante, alla dittatura militare del 1976-83), ma non è assente neppure nella «democrazia imperfetta» attualmente in vigore.

Per concludere questa rassegna che, pur sporadica, testimonia della pervasività e della persistenza dell'antisemitismo in Argentina, sembra opportuno citare il grave attentato, tuttora impunito, del 1994 alla sede dell'AMIA (*Asociación Mutual Israelita Argentina*), la più importante istituzione comunitaria nazionale.

Se gli elementi richiamati costituiscono fattori di attrazione o di pressione che hanno agito nel favorire l'adesione degli ebrei alla figura archetipica dell'*argentinidad*, tuttavia il *gaucho judío* deve la sua importanza soprattutto al bilinguismo: si tratta di un'immagine che può essere letta come autenticamente argentina e/o come autenticamente ebraica, garantendo in tal modo, ad un tempo, l'inserimento nel *corpus* della nazione e l'autonomia del gruppo.

Probabilmente è questa l'unica immagine in grado di fare da supporto all'identità «con il trattino» di cui parla Sosnowsky (1987).

«Il trattino è un segno adattativo: contribuisce a unificare ciò che meno

ci si aspetta. A ricordare con un trattino termini come “latinoamericano” ed “ebreo” ci si scontra con una conseguenza immediata: «normalmente» questi termini non vanno insieme. Entrambi comportano un insieme di riferimenti che conformano diverse realtà politiche e storiche e rispondono, soprattutto, a differenti percezioni» (SOSNOWSKY, p. 20).

Se è legittimo parlare dell'ebreo nato in America Latina come di «*latino-judío*», ciò «segnala l'incapacità del linguaggio di produrre termini che uniscano il molteplice... ma... anche la vittoria del molteplice e del composito sull'assimilazione. Una sola parola non può da sola nominare ciò che appartiene a molti mondi» (IBID., p. 35). Tra il ricordo del ghetto europeo e l'adesione totale al sionismo nella sua più compiuta conseguenza (risiedere in Israele), si colloca l'identità del «latino-ebreo», del *gaucho*-ebreo.

In tal modo, l'assunzione dell'identità del *gaucho*-ebreo e l'attaccamento geopoetico alla *pampa* veicolano l'appartenenza alla collettività nazionale senza rinnegare la propria peculiarità e costituiscono una replica alle accuse di estraneità.

*Conclusioni: presente (e futuro?) delle colonie ebraiche d'Argentina* – Nonostante non siano disponibili statistiche recenti, si può affermare che attualmente solo pochi discendenti dei pionieri della colonizzazione continuano a risiedere nelle antiche colonie; analogamente, pochissimi sono impiegati nel settore primario, tanto che l'agricoltore ebreo è, di fatto, in via di estinzione (FEIERSTEIN, 1993). L'ebraismo argentino è, oggi più che mai, un fenomeno urbano, se non essenzialmente metropolitano, bonaerense.

Il *gaucho* e la territorialità della *pampa*, caricata di un sovrasignificato identitario, continuano ad essere presenti nell'immaginario degli argentini, tanto da presentare, a volte, i tratti di un *cliché* sgualcito dall'uso eccessivo. Con rischi analoghi, il *gaucho*-ebreo e le colonie continuano ad essere presenti nell'immaginario degli ebrei argentini e nelle modalità di narrazione metastorica della comunità: appare significativo che siano assai numerosi non solo gli studi storiografici dedicati al fenomeno della colonizzazione, ma soprattutto le memorie, le microstorie personali, le biografie romanizzate o i racconti autobiografici (si veda, ad esempio, *Genesis de Moises Ville* di Noe Cociovitch). Pur con la maggiore consapevolezza della realtà complessa celata dietro l'oleografia dell'idillio rurale, l'epopea degli ebrei d'Argentina rimane, a tutt'oggi, la colonizzazione agricola. Resta da chiedersi quali sono, se ve

ne sono, le ricadute territoriali di questa dimensione quasi-mitica sulle antiche colonie sparse nella *pampa* e se queste ricadute si traducano in tutela e valorizzazione del peculiare patrimonio architettonico, storico, documentario, agrario. Alcuni elementi inducono a ritenere che sia, di fatto, in corso una sorta di processo di selezione naturale tra le colonie: le più piccole e quelle in cui l'esodo della popolazione ebraica verso le città è stato più precoce e importante versano generalmente in uno stato di abbandono, con conseguente ruderizzazione del patrimonio edilizio e progressiva diluizione dei segni impressi dalla colonizzazione nel paesaggio agrario, come la suddivisione ortogonale in lotti di uguali dimensioni o il pascolo comune.

In altri casi, invece, le colonie sono state pressoché totalmente riacquisite da braccianti non ebrei che tendono, con poche eccezioni, ad effettuare manutenzioni e interventi sul patrimonio abitativo, lasciando gli edifici comunitari dismessi (soprattutto sinagoghe) al naturale e rapido decadimento o riconvertendoli, senza preoccupazioni conservative, ai più svariati scopi (fig. 2). Talvolta rimangono solo i resti di un cimitero o di una sinagoga e un toponimo ebraico (come accade a Carmel, nella



Fig. 2. La sinagoga della colonia Palacios (provincia di Santa Fe), attualmente in disuso. Lo spazio antistante è stato trasformato in un'aia (foto F.L. CAVALLO).

provincia di Entre Ríos) a testimoniare di una storia ormai cancellata dal territorio; talaltra, anch'essi vengono sostituiti da nuove denominazioni, come nel caso della colonia Sonnenfeld (Entre Ríos) oggi conosciuta come località San Gregorio, o della colonia Barón Guinzburg (*La Pampa*) divenuta Rolón.

Le colonie dove ancora sussiste un nucleo ebraico abbastanza numeroso o attivo, o dove il patrimonio documentario e architettonico è consistente e pregevole sono invece più inclini ad un processo di valorizzazione delle peculiarità locali, che in un caso particolare tende ad una sorta di patrimonializzazione tematica all'insegna dell'identità ebraica argentina. Si tratta di Moisés Ville nella provincia di Santa Fe: fondata nel 1889, la più antica delle colonie ospita tre sinagoghe (fig. 3), un cimitero, una scuola ebraica con annesso un seminario per la formazione degli insegnanti, una biblioteca (con testi otto e novecenteschi in *yiddish*, russo, tedesco ed ebraico), un teatro, la sede dell'antico *Banco Comercial Israelita* e quella della cooperativa agricola locale, oltre al museo della colonizzazione. Questi elementi, uniti alla discreta conservazione dell'impianto e dell'edilizia



Fig. 3. La sinagoga Brenner, uno dei tre templi di Moisés Ville (foto F.L. CAVALLO).

originari (fig. 4) e alla sopravvivenza di alcune tradizioni ebraiche, consentono a Moisés Ville di proporsi come la «piccola Gerusalemme Argentina» e di attrarre un pubblico di turisti, insegnanti di ebraico, ricercatori, scolaresche degli istituti ebraici di Buenos Aires o di altre città, ex coloni. Tuttavia, il decremento e l'invecchiamento della popolazione ebraica, alla cui iniziativa è sostanzialmente affidata la gestione del patrimonio, e le limitate risorse locali mettono a repentaglio la conservazione di edifici, manufatti e documenti: solo le donazioni e gli apporti, finanziari o organizzativi, esterni potrebbero fermare il degrado incipiente, imputabile alla mancanza di risorse piuttosto che ad incuria.

Un'iniziativa che merita di essere segnalata è l'imponente progetto governativo *Argentina, Mosaico de Identidades* varato dal Ministero del Turismo, Cultura e Sport del governo De La Rúa nel 2001: mostre, eventi, percorsi turistici e una collana di guide (ciascuna della quali dedicata a ripercorrere le tracce delle storie di una delle componenti immigratorie) finalizzati alla promozione del turismo culturale, all'insegna di una nuova visione dell'identità collettiva nazionale. Nelle parole dell'allora Ministro della Cul-



Fig. 4. Una casa colonica a Moisés Ville (foto F.L. CAVALLO).

tura, Sport e Turismo, «*Argentina Mosaico de Identidades*» è un progetto che abbiamo concepito partendo dalla convinzione che la vera identità dell'Argentina è la sua diversità... il risultato della somma delle particolarità dei suoi abitanti. Questo concetto differisce dal cosiddetto «Crogiolo di Razze», che immaginava l'essenza nazionale come un prodotto della rinuncia al particolare, in favore di una fusione in cui non si distingueva l'apporto delle distinte componenti. Per questo parliamo di mosaico come di un pezzo unico, formato da molti pezzi unici» (KAPSZUK, 2001, p. 8): a quanto sembra, dopo gli sforzi compiuti per rispondere ai canoni dell'*argentinidad*, si scopre che la retorica ufficiale è cambiata, sebbene, nella stessa sede, ci si riferisca ai coloni ebrei come a dei «veri *gauchos*» (IBID., p. 9).

Il progetto parte proprio con la realizzazione di itinerari nelle colonie ebraiche segnalati da pannelli esplicativi bilingue (castigliano e inglese) che forniscono informazioni sulla storia e sui siti di maggiore interesse. Alla segnaletica turistica, si affianca la pubblicazione della guida *Shalom Argentina* «*Huellas de la colonización judía*», che include dodici itinerari nelle colonie delle varie province, elaborati dopo un rilevamento delle eredità della colonizzazione ebraica nel Paese: «...una mappatura di ciò che è stato e di ciò che ancora vive» (KAPSZUK, 2001, p. 12).

«La proposta di *Shalom Argentina* non è quella di un circuito turistico convenzionale. Si tratta di luoghi isolati, persi in un'immensità... sinagoghe-*rancho*, antichi cimiteri circondati solo dalla *pampa* e dal cielo... Oggetti e libri sacri che nacquero lontano dall'Argentina e dal XXI secolo... commistioni tanto eterogenee quanto uniche: la storia del Generale San Martín scritta in *yiddish* o una stella di David intagliata in un *mate*»<sup>14</sup> (IBID., p. 16):

si coglie in queste parole la volontà di promozione di un turismo della memoria, delle radici; un *heritage tourism* che sembra ammiccare (anche la guida è bilingue) al promettente mercato dell'ebraismo statunitense.

La crisi economica e politica che ha investito il Paese poco dopo il varo di *Argentina Mosaico de Identidades* ha messo prematuramente fine al progetto: la guida e la segnaletica di *Shalom Argentina* sono state le uniche ad essere finanziate e realizzate. Infatti, tra le numerose conseguenze della crisi, si annovera il taglio drastico dei fondi per la tutela dei beni culturali e

---

<sup>14</sup> *Mate*, oltre ad indicare le foglie essiccate di *ilex paraguayensis* che vengono bevute in infusione, è anche il nome del recipiente di legno, metallo o ricavato da una zucca scavata, da cui la bevanda viene sorbita con una cannuccia.

ambientali; nel contesto di un Paese che cerca faticosamente di riprendersi dal tracollo dell'economia nazionale, le colonie ebraiche sono sempre più caratterizzate da paesaggi dell'abbandono e del degrado.

In conclusione, pare dimostrato che i paesaggi e i lineamenti territoriali della *pampa* sono stati trasfigurati in un pregnante fattore identitario anche per gli ebrei argentini; tuttavia, si tratta di una dinamica che appare, oggi più che mai, ancorata ad una territorialità pensata, iconicizzata, fatta oggetto di astrazione e di narrazione, ma sempre meno vissuta o esperita dalla popolazione ebraica argentina. In altre parole, le ricadute dell'identità di gruppo sul territorio in cui essa conserva un ancoraggio simbolico appaiono, complessivamente, poco consistenti in termini di salvaguardia e progettualità. L'emigrazione della popolazione ebraica dalle colonie è un dato inequivocabile ed irreversibile. Tuttavia, è molto difficile dire fino a che punto sarebbe stato corretto il correlato *trend* di abbandono e decadenza, se la crisi economica del 2001 non avesse imposto una brusca battuta d'arresto alle iniziative, locali o dirette dal governo centrale, di valorizzazione turistica del patrimonio storico, culturale e ambientale della colonizzazione agricola ebraica in Argentina.

#### BIBLIOGRAFIA

- E. AIZENBERG, *Parricide on the Pampa. Deconstructing Gerchunoff and his Jewish Gauchos*, in «Folio», XVII (1987), pp. 24-39.
- ID., *Parricide on the Pampa? A New Study and Translation of Alberto Gerchunoff's Los Gauchos Judíos*, Frankfurt am Main-Madrid, Vervuert Iberoamericana, 2000.
- AMILAT (Asociación Israelí de Investigadores del Judaísmo Latinoamericano), *Judaica Latinoamericana. Estudios Histórico-Sociales*, Jerusalem, Ed. Univ. Magnes Universidad Hebrea, 1988, 2 voll.
- F. ANTONUCCI, *Città/Campagna nella letteratura argentina*, Roma, Bulzoni, 1992.
- H. AVNI, *Argentine Jewry. Its Sociopolitical status and Organizational Patterns*, in «Dispersion and Unity», XII (1971), pp. 128-162.
- H. AVNI, *Antisemitismo en la Argentina: las dimensiones del peligro*, in L. SENKMAN e M. SNAJDER, *El legado del autoritarismo. Derechos Humanos y antisemitismo en la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, Universidad Hebrea de Jerusalén & GEL, 1995, pp. 197-216.

- ID., *Argentina & the Jews. A History of Jewish Immigration*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 1991.
- AVNI H., SENKMAN L., *Del campo al campo. Colonos de Argentina en Israel*, Buenos Aires, Milá, 1993.
- E. BARNAVI (a cura di), *A Historical Atlas of the Jewish People*, London, Kuperard, 1994.
- E. CAMBACERES, *Sin rumbo*, Buenos Aires, Cedal, 1968 (ed. orig. 1885).
- N. COCIOVITCH, *Genesis de Moises Ville*, Buenos Aires, Ed. Milá, 1987.
- CONADEP, *Nunca Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Buenos Aires, Eudeba, 1982.
- C. COPETA, *Esistere e abitare. Prospettive umanistiche nella geografia francofona*, Milano, Angeli, 1986.
- G. CORNA PELLEGRINI, *Geografia dell'America Latina*, Torino, UTET, 1987-1988, 2 voll.
- L. CREMONESI, *Le origini del sionismo e la nascita del kibbutz (1881-1920)*, Firenze, Giuntina, 1985.
- M. DE FANIS, *Geografie letterarie*, Roma, Meltemi, 2001.
- J.P. DEFFONTAINES, *Paysage de la Pampa, lecture agronomique*, in «L'Espace géographique», (1993), n. 4, pp. 358-361.
- S. DELLA PERGOLA, *Demographic Trends of Latin American Jewry*, in J. LAIKIN ELKIN e E. MERKS (a cura di), *The Jewish Presence in Latin America*, Boston, Allen and Unwin, 1987, pp. 85-133.
- S. DELLA PERGOLA, U.O. SHMELTZ, *La demografía de los judíos de Latinoamérica*, in «American Jewish Yearbook», LXXXV (1985), pp. 51-102.
- D.J. ELAZAR, P. MEDDING, *Jewish Communities in Frontier Societies. Argentina, Australia, and South Africa*, New York, Holmes & Meier Publ., 1983.
- R. FEIERSTEIN, *Historia de los judíos argentinos*, Buenos Aires, Ameghin Editora, 1993.
- ID., *Contraexilio y mestizaje. Ser judío en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Milá, 1996.
- ID., (a cura di), *Los mejores relatos con gauchos judíos*, Buenos Aires, Ameghin Editora, 1998.
- M. GÁLVEZ, *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina*, Buenos Aires, Arnoldo Moen & Hno, 1910.
- A. GERCHUNOFF, *Los gauchos judíos*, San Salvador de Jujuy, Arenal, 2003 (ed. orig. 1910).
- G. GERMANI, *Antisemitismo ideológico y antisemitismo tradicional*, in M. MORA Y ARAUJO, *El análisis de datos en la investigación social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, pp. 81-97.
- G. HEFFES (a cura di), *Judíos/Argentinos/Escritores*, Buenos Aires, Ed. Atril, 1999.
- J. HERNANDEZ, *Martín Fierro*, Buenos Aires, Distribuidora Quevedo de Ediciones, 2001 (ed. orig. 1872).
- U. HERSCHER, *Jewish Agricultural Utopias in America (1880-1910)*, Detroit, Wayne State Univ. Press, 1981.
- T. HERZL, *Lo stato ebraico. Tentativo di una soluzione moderna del problema ebraico*, Roma, Federazione Sionista Italiana, 1955 (ed. orig. 1896).
- E. KAPSZUK (a cura di), *Argentina Sbalom «Huellas de la colonización judía»*, Buenos Aires, Ministerio de Turismo, Cultura y Deporte, 2001.

- P. JOHNSON, *Storia degli ebrei*, Milano, Longanesi, 1991.
- E. KAUFMAN, B. CYMBERKNOPF, *La dimensión judía en la represión durante el gobierno militar en la Argentina (1976-1983)*, in L. SENKMAN (a cura di), *El antisemitismo en la Argentina*, cit., 1986, pp. 236-275.
- N. LERNER, *Las raíces ideológicas del antisemitismo en la Argentina y el nacionalismo*, in L. SENKMAN (a cura di), *El antisemitismo en la Argentina*, cit., 1986, pp. 197-209.
- J. LIEBERMANN, *Los judíos en la Argentina*, Buenos Aires, Candelabro, 1966.
- N. LINDSTROM, *Jewish Issues in Argentine Literature*, Columbia, Univ. of Missouri Press, 1989.
- D. LVOVICH, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, Javier Vergara Ed., 2003.
- E. MALLEA, *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940 (ed. orig. 1937).
- L.V. MANSILLA, *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Impr. de tipos, 1870, 2 voll.
- C. RAFFESTIN, *Punti di riferimento per una teoria della territorialità umana*, in C. COPETA, *Esistere e abitare*, cit., pp. 75-89.
- R. REIN, *Argentina, Israel y los judíos. Encuentros y desencuentros, mitos y realidades*, Buenos Aires, Ed. Lumiere, 2001.
- E. RODRIGUEZ MONEGAL, *El juicio de los parricidas. La nueva generación argentina y sus maestros*, Buenos Aires, Edit. Deucalión, 1956.
- R. ROJAS, *Eurindia*, Buenos Aires, La Facultad, 1924.
- L. ROTZICHER, *Ser judío*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1967.
- A. RUPPIN, *Gli Ebrei d'oggi dall'aspetto sociale*, Torino, Bocca, 1922.
- D.F. SARMIENTO, *Facundo o Civilización y barbarie*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977 (ed. orig. 1845).
- J.J. SEBRELI, *La cuestión judía en la Argentina*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.
- L. SENKMAN, *La Identidad Judía en la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Pardés, 1983.
- ID. (a cura di), *El antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL, 1986.
- ID., *El antisemitismo bajo dos experiencias democráticas: Argentina 1959-1966 y 1973-1976*, in ID. (a cura di), *El antisemitismo en la Argentina*, cit., pp. 7-196.
- L. SENKMAN, M. SNAJDER, *El legado del autoritarismo. Derechos Humanos y antisemitismo en la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, Univ. Hebrea de Jerusalén & GEL, 1995.
- F. SORRENTINO, *Siete conversaciones con Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Casa Pardo, 1973.
- S. SOSNOWSKI, *La orilla inminente. Escritores judíos argentinos*, Buenos Aires, Edit. Legasa, 1987.
- C. TIEMPO, *Pan Criollo*, Buenos Aires, Ediciones Columna, 1938.
- E. TOKER (a cura di), *Alberto Gerchunoff entre gauchos y judíos*, Buenos Aires, Edit. Biblos, Secretaría de Cultura de la Nación, 1994.
- A. TURCO, *Verso una teoria geografica della complessità*, Milano, Unicopli, 1988.

- A. TURCO, *Abitare l'avvenire. Configurazioni territoriali e dinamiche identitarie nell'età della globalizzazione*, in «Boll. Soc. Geogr. Ital.», VII (2003), pp. 3-20.
- S. VELUT, *L'Argentine. Des provinces à la nation*, Paris, PUF Géographies, 2002.
- ID., *L'Argentine: identité nationale et mondialisation*, in «Annales de Géographie», n. 638-639 (2004), pp. 489-510.
- I. VIÑAS, *Los judíos y la sociedad argentina. Un análisis clasista retrospectivo*, in L. SENKMAN *El antisemitismo en la Argentina*, cit., 1986, pp. 316-376.