

De la célébration à la commémoration : cent ans de littérature juive-argentine

Viviane Fridman

Volume 29, Number 3-4, Winter 1997

L'ethnicité fictive : judéité et littérature

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/501172ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/501172ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (print)

1708-9069 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Fridman, V. (1997). De la célébration à la commémoration : cent ans de littérature juive-argentine. *Études littéraires*, 29(3-4), 81–94.
<https://doi.org/10.7202/501172ar>

Article abstract

This article explores the commonalities and differences characterizing the quest for an identity model by two Jewish Argentinian writers Alberto Gerchunoff, the father of Jewish Argentinian letters, and the present-day author Marcos Aguinis. In his *los Gauchos judíos* (*the Jewish Gauchos*), Gerschunoff had pointed to assimilation as the paradigm of choice for his people. By contrast Aguinis, in his immensely popular, *la Gesta del Marrano* (*the Marranos Gesture*, 1992), written almost a century later and considered by the author himself to be his best work, spoken out in favour of Jews asserting their otherness.



DE LA CÉLÉBRATION À LA COMMÉMORATION :

cent ans de littérature juive-argentine

Viviana Fridman

■ Nous nous attachons, dans cet article, à faire ressortir les points communs, ainsi que les différences dans la quête d'un modèle identitaire, entre deux écrivains juifs-argentin, l'un, fondateur de la littérature juive-argentine, l'autre, auteur contemporain. Alberto Gerchunoff, le premier, postula une voie d'assimilation à la terre d'accueil ; Marcos Aguinis, le deuxième, postule une revendication de l'altérité, cela presque un siècle plus tard. Tous les deux correspondent à ce que Pierre Bourdieu appelle le « cercle restreint » de la littérature : d'une part, ils ont reçu des prix et diverses distinctions, ils sont reconnus par la critique comme étant de grands écrivains et, d'autre part, ils ont été lus par un large public. Nous allons examiner *Los Gauchos Judíos* (Les *Gauchos* juifs) (1910), de Gerchunoff — œuvre inaugurale de la littérature juive en Argentine et pièce centrale du paradigme assimi-

tionniste — et *La Gesta del Marrano* (La Geste du Marrane) (1992), de Aguinis — roman à très grand succès et considéré par l'auteur lui-même comme son œuvre de fiction la plus achevée. Le livre de Gerchunoff a été porté à l'écran, le roman de Aguinis a figuré pendant plusieurs semaines dans la liste de *best-sellers* en Argentine. Il s'agit, en ce sens, de deux textes de grande importance en ce qui concerne la construction identitaire sur le plan de l'imaginaire collectif (Robin, 1993). Ni *Los Gauchos Judíos* ni *La Gesta del Marrano* n'ont été traduits en langue française ¹.

Ce travail s'inscrit dans le cadre d'une recherche plus approfondie portant sur les modalités de représentation de l'héritage identitaire dans la littérature juive-argentine. Gerchunoff (1883-1950) et Aguinis (né en 1935) marquent, d'une certaine manière, les deux bouts de cette tradition littéraire. Bien sûr, entre les deux il y a une

1 Cela implique que les nombreux extraits de ces deux textes que nous citons dans cet article sont de notre traduction.

production littéraire très vaste et très riche. Entre autres, parmi les auteurs les plus connus, on retrouve, dans une première époque, les noms de Cesar Tiempo (1906-1980), Bernardo Verbitsky (1907-1979), Samuel Eichelbaum (1894-1967) et Lázaro Liacho (1898-1969). Parmi les plus récents et contemporains à Aguinis, ressortent les figures de Germán Rozenmacher (1936-1971), Humberto Constantini (1924-1987), David Viñas (1929), Alicia Steimberg (1933) et Mario Szichman (1945).

Les deux textes que nous analyserons ici ont été conçus comme des hommages historiques : le livre de Gerchunoff célèbre le centenaire de l'indépendance de l'Argentine, tandis que l'ouvrage d'Aguinis commémore les cinq cents ans de l'expulsion des Juifs de l'Espagne et de l'arrivée des Espagnols en Amérique. Dans les deux livres, le travail identitaire constitue une dimension centrale et leur titre est fort éloquent à cet égard. Il est, en effet, intéressant de comparer l'image du *gaucho* juif à celle du marrane : le premier évoque la réussite d'un projet d'assimilation, alors que le second représente son échec. Le premier renvoie à la recherche de l'Autre, le second à la fuite. Si l'on veut, l'espoir en face de la résignation : sont-ils l'avant et le revers de la même médaille ?

Gerchunoff et *Los Gauchos Judíos* ²

Gerchunoff (1883-1950) est né en Russie. Sa famille arrive en Argentine en 1891 et s'installe dans l'une des colonies agricoles juives du littoral argentin, fondées par le baron Hirsch, où s'établissait une partie

considérable des immigrants juifs. En 1895, il déménage à Buenos Aires où il demeurera jusqu'à sa mort. *Los Gauchos Judíos*, considéré aujourd'hui comme un ouvrage classique de la littérature nationale, est publié en 1910, comme nous l'avons déjà mentionné, dans le cadre des festivités du Centenaire de la Révolution de mai (Revolución de Mayo). Ces festivités se veulent un bilan hautement positif des politiques d'immigration. Dans cette période, l'immigrant est encore très apprécié, mais cet enthousiasme arrive à son point culminant en 1910 et se met à décliner tout de suite après. Gerchunoff, avec d'autres intellectuels de l'époque, s'inscrit dans la rhétorique libérale, louant les bienfaits de l'immigration. Comme le dit Viñas, il faut comprendre alors le texte de Gerchunoff dans le contexte général des célébrations du Centenaire :

C'est dans ce contexte optimiste et intégrateur qu'il faut placer *Los Gauchos Judíos* : dans ce recueil d'images d'Alberto Gerchunoff tout est cohérent et délibéré, depuis les deux éléments qui composent le titre de l'œuvre et l'opportunité de sa parution, jusqu'à la date à « Buenos Aires, année du premier Centenaire argentin » qui est bouclée par un verset de l'hymne national. (Viñas, p. 341. Notre traduction).

Los Gauchos Judíos est un recueil de récits très courts, chacun doté d'une structure indépendante, mais dont le scénario et les personnages sont toujours les mêmes. L'ensemble peut être compris comme un récit plus ou moins autobiographique où l'on retrouve ses impressions et ses expériences de vie dans la colonie. À l'exception de la première, les histoires racontées

² Il existe une vaste bibliographie sur *Los Gauchos Judíos*. Notre objectif ici est surtout d'explorer le contraste entre *La Gesta del marrano* et ce « premier » texte de la littérature juive-argentine en ce qui concerne les modèles identitaires proposés. Nous nous attarderons donc davantage à l'ouvrage d'Aguinis.

se déroulent à la fin du XIX^e siècle dans un petit village du nom de Rajil, qui fait partie d'une colonie d'immigrants juifs de la province d'Entre Ríos. Toutefois, même si le premier récit, « Genèse », où l'on évoque la naissance du projet de partir vers l'Amérique, est le seul à avoir lieu en Europe, les références à la vie européenne abondent.

Aguinis et *La Gesta del Marrano*

Aguinis est né en 1935 à Córdoba, la deuxième ville d'Argentine. Il a publié plus de quinze livres : des romans, des essais, des nouvelles et des biographies. Il a reçu le Prix Planeta en 1970 pour son roman *La Cruz Invertida* (La Croix inversée). Il a été directeur du *Fonds National des Arts*, secrétaire de Culture de la Nation et consultant du Président Raúl Alfonsín puis a reçu de nombreux prix argentins et étrangers. Il a été traduit en plusieurs langues. *La Gesta del Marrano* est le roman, dit-il, auquel il s'identifie le plus (Aguinis, 1994).

Le texte d'Aguinis paraît en 1992, comme nous l'avons mentionné, cinq cents ans après l'expulsion des Juifs de l'Espagne et de l'arrivée des Espagnols en Amérique, soit — Aguinis souligne particulièrement ce premier événement —, quatre cents ans après la naissance de Francisco, personnage principal de son livre. Quant au deuxième événement, Aguinis n'est pas aussi explicite. Cependant, le livre paraît dans un contexte général de critique vis-à-vis de l'expression « découverte de l'Amérique », qui implique une vision colonialiste des faits survenus en 1492. Cette perception critique déplore la destruction des cultures autochtones que l'imposition des valeurs européennes impliqua. Le livre d'Aguinis, en ce sens, n'est pas seulement critique de l'intolérance religieuse

envers les Juifs (et les musulmans), même s'il y a là le sujet principal de l'ouvrage, mais il censure aussi le comportement sauvage des Espagnols envers les Indiens d'Amérique.

La Gesta del Marrano est un roman historique, divisé en cinq livres qui correspondent aux titres des cinq premiers livres de la Bible (le Pentateuque) : 1) « Genèse. Braises de l'enfance », 2) « Exode. La trajectoire de la perplexité », 3) « Lévitique. La ville des rois », 4) « Nombres. Chili : la brève Arcadie », 5) « Deutéronome. Abîme et cime », plus un court épilogue. On peut classer ce roman dans le genre polyphonique, suivant la terminologie de Bakhtine, puisqu'il compte environ cinquante personnages qui prennent la parole pour exprimer les positions les plus diverses.

La Gesta del Marrano est l'histoire de Francisco Maldonado da Silva, un Juif converti, dans l'Amérique dominée par la couronne espagnole, vers la fin du XVI^e siècle et le début du XVII^e siècle. Francisco est né dans la ville de Ibatín (ou San Miguel de Tucumán) en 1592. Il est le fils de Diego Núñez da Silva — « nouveau chrétien », d'origine portugaise et médecin — et de Aldonza Maldonado — « chrétienne de souche ». À l'âge de dix ans, caché dans la chambre de son frère, il apprend de la bouche de son père la terrible révélation de son origine juive. Peu de temps après, le père de Francisco, fuit l'Inquisition, se rend avec toute la famille à Córdoba où, de toute manière, il finit par être emprisonné et amené à Lima pour y être accusé d'hérésie. Un an plus tard, le frère aîné de Francisco est aussi arrêté et amené à Lima. Les deux sœurs de Francisco sont enfermées dans un couvent et sa mère meurt peu de temps après. Francisco est alors pris

en charge par les frères dominicains afin de recevoir une bonne éducation religieuse. Avant d'avoir ses dix-huit ans, il décide de partir en voyage vers Lima, à la recherche de son père et avec l'objectif de suivre des cours de médecine à l'université. Pendant le voyage, il fait la connaissance de quelques Juifs convertis qui avaient connu son père et qui commentent à l'instruire sur la mémoire des Juifs d'Espagne. Tout cela le pousse à assumer définitivement sa condition de Juif, le faisant toutefois de façon clandestine. Une fois son diplôme de médecine obtenu et après la mort de son père, Francisco part pour Santiago de Chili, l'endroit le plus éloigné de l'Inquisition. Au Chili, marié et père d'un enfant, il invite ses deux sœurs à venir le rejoindre. Francisco essaie de faire partager son secret à l'une de ses sœurs, mais celle-ci ne le supportant pas, elle finit par dénoncer son frère. Francisco est alors arrêté et amené à Lima, suivant le même chemin que son père. Il décide d'assumer pleinement sa condition juive face aux accusations du tribunal gardant ainsi sa dignité. On le brûlera en janvier 1639, après douze ans de prison.

Les modèles identitaires

Les deux textes présentent un large éventail d'identités possibles incarnées par les personnages. Il s'agit d'alternatives, de chemins à suivre. Chaque ouvrage privilégie une voie sur les autres. Mais il est important de définir d'abord quelles sont, pour chaque auteur, les différentes façons de se construire une identité juive.

Dans le livre de Gerchunoff

La tension entre le *gaucho*, symbole de la tradition argentine, et l'immigrant,

incarné par le Juif, apparaît tout au long du livre. Associée au mot *gaucho*, cette tension est présentée dans une sorte de gradation de modèles d'intégration qui va du rejet de la différence jusqu'à la fusion avec l'Autre par imitation. En ce sens, on retrouve, d'un côté, l'immigrant réticent qui ne veut rien changer à ses habitudes (même si, de toute façon, il doit s'adapter au nouveau milieu). On peut penser ici au boucher du récit intitulé « La Trilla » (Le Battage), qui considérerait que, malgré tous les avantages de l'Amérique, il était préférable de vivre dans le shtetl (petit village juif de l'Europe orientale), ou encore à doña Raquel de « La Siesta » (La Sieste), où l'on préserve les vieilles traditions, entre autres en interdisant les mariages mixtes.

Le blé de Bésarabie est plus blanc que celui de la colonie — et il exprima lentement son mécontentement. En Russie — dit-il — on vit mal, mais on craint Dieu ; et on vit selon sa loi. Ici les jeunes deviennent des « *gauchos* » (Gernuchoff, « La Trilla », p. 54).

[...] elle s'est entuie avec un *peón* (ouvrier agricole). Un *gaucho* ! Jacobo se mêla au dialogue : Remigio est un bon garçon. Il m'a montré comment prendre au lasso et comment dompter. Vous voyez ! — s'écria doña Raquel ; pour ce renégat il n'y a pas de différence... C'est comme si elle était partie avec un Juif (*ibid.*, « La Siesta », p. 48).

Ensuite, on peut distinguer dans certains récits, comme « La Visita » (La Visite), « Las Bodas de Camacho » (Les Noces de Camacho) et « El Himno » (L'Hymne), la simple juxtaposition des éléments des deux cultures :

Gaucha présentait la silhouette d'un Juif à la grande barbe, à la longue chevelure, au nez bossu et au front ample, habillé de culottes comme les natifs du pays, et, comme eux, portant une grosse ceinture (*ibid.*, « La Visita », p. 102).

Comme tu le vois, « oisif lecteur », dans la colonie juive où j'ai appris à aimer le ciel argentin et où

mon âme s'est imprégnée de l'esprit de la terre, il y a, à côté du rabbin d'allure archaïque, des *gauchos* arrogants et féroces [...] (*ibid.*, « Las Bodas de Camacho », p. 98).

Les colons ne savaient pas un mot d'espagnol. Les jeunes copièrent vite les habitudes *gauchescas*, mais ils ne réussissaient pas à se faire comprendre par les gens au delà des besoins ordinaires (*ibid.*, « El Himno », p. 152-153).

Un peu plus loin, on trouve le personnage de rabbi Favel Duglach (dans « *El Poeta* » (Le Poète)) incarnant l'hybridité culturelle. C'est lui, aux yeux de Gerchunoff, le véritable « *gaucho judío* ». En effet, seul ce récit fait mention de cette expression. Elle sort directement de la bouche du personnage : « Rabbi Favel disait souvent : Je suis un *gaucho* juif [...] » et le narrateur ajoute tout de suite après : « Et il l'était, en effet » (*ibid.*, « *El Poeta* », p. 124). Ce personnage traduit la volonté profonde d'assimilation de Gerchunoff et, par le fait même, témoigne de la tension qui existe dans l'œuvre entre l'idéologie dominante de l'époque, qui prône la disparition des différences, et la récupération de l'héritage biblique. Il est intéressant de noter l'emploi du verbe « fusionner » (*fundir*) par le narrateur — rappelant que dans l'esprit du poète étaient mêlées les traditions hébraïques et *gauchas*. Il manifeste, par ce biais, l'adhésion de l'auteur au paradigme assimilationniste de l'époque, synthétisé dans le discours social par la métaphore du creuset des races (*crisol de razas*). Cependant, le narrateur prend

une certaine distance à l'égard de ce paradigme, car il tient aussi à la coexistence et à la mise en équivalence des deux héritages :

Dans son esprit les traditions hébraïques et *gauchas* avaient fusionné. Ce Juif, maigre et jaune comme une flamme, sentait la valeur de la poésie créole de la même manière qu'il s'exaltait à narrer, devant son auditoire habituel, un quelconque épisode de la Bible (*idem*).

C'est peut-être à cause de cela que le boucher de Rosch Pina m'a accusé d'hérésie, parce que j'admire autant les *gauchos* que les hébreux de l'antiquité. Comme eux, ils sont patriarcaux et nobles (*ibid.*, p. 126).

[...] et l'émotion de l'épisode emplissait Duglach de bonheur. La valeur du *gaucho*, le *gaucho* de la vieille tradition, donnait de la force à sa simple parole (*ibid.*, p. 128).

Enfin, le paradigme de l'assimilation de la nouvelle génération est incarné par le personnage de Jacobo, présent dans l'ensemble des récits³ : il est jeune, il parle espagnol et s'habille comme un *gaucho*. La grande différence par rapport à l'hybridité culturelle c'est qu'ici on suggère la disparition de la différence. Il ne s'agit plus d'une équivalence entre deux héritages culturels, mais d'une nette tendance à l'assimilation :

Laissez-le ce *gaucho* ; il ne sait plus quoi répondre. Vous voyez, tout un *gaucho* ! Des culottes, la ceinture, le couteau et même ces petites choses en plomb qui servent à tuer des perdrix ; par contre, à la synagogue, il reste muet et il ne sait pas prier (*ibid.*, « La Siesta », p. 48)⁴.

Jacobo, le petit *peón* du boucher de Rajil, prit à part Rebeca pour lui dire en espagnol, puisqu'il

³ On pourrait inclure aussi dans cette rubrique le récit « L'Épisode de Myriam », dans lequel une jeune fille s'enfuit avec le *gaucho* qui travaille pour son père, Rogelio. Le récit évoque la question des mariages mixtes qui, s'ils n'impliquent pas nécessairement le rejet des valeurs familiales, indiquent néanmoins une tendance forte vers l'assimilation.

⁴ Nous pouvons voir ici le reflet de deux positions différentes, celle de Jacobo comme jeune assimilé et celle de doña Raquel, la vieille dame qui parle, qui fait partie du premier groupe et pour laquelle la connotation du mot *gaucho* est négative.

était le plus créole de la colonie, tel que l'indiquaient ses culottes en lin et ses *boleadoras* [...] (*ibid.*, « Las Bodas de Camacho », p. 94).

Modèles de l'identité juive dans le roman d'Aguinis

Dans le roman d'Aguinis, on retrouve fondamentalement deux modèles opposés : celui de l'oubli et celui de la mémoire. Les deux chemins, quoi qu'il en soit, demeurent inconsiderés dans la société de l'époque. Dans ce contexte de persécutions et d'intolérance religieuse, où il est strictement interdit d'être juif, ce sont ces modèles qui s'offrent à Francisco pour réaliser son cheminement identitaire. Les personnages qui incarnent le chemin de la mémoire sont avant tout Diego Núñez da Silva (le père de Francisco), José Ignacio Sevilla et son épouse María Elena Santillán (que Francisco rencontre pendant son voyage à Lima) et Francisco de Vitoria (ancien évêque de Santiago del Estero dont Francisco entend parler à travers le frère Isidro Miranda — son précepteur pendant son enfance). De l'autre côté, les personnages qui suivent le chemin de l'oubli sont Diego López de Lisboa (Francisco fait sa connaissance lors du voyage vers Lima), les enfants de Diego López (que Francisco ne rencontre jamais, mais dont il entend parler — ils incarnent le même modèle identitaire que leur père, mais radicalisé) et Salomón Halevi (ou Pedro de Santamaría, qu'il ne rencontre jamais mais dont l'œuvre opère comme le catalyseur de sa judaïté).

Diego Núñez da Silva est un Juif converti qui, vivant dans le secret sa judaïté, se voit condamné par l'Inquisition. Ce chemin exprime ainsi l'impossibilité de maintenir le mensonge. C'est le risque permanent d'être soupçonné d'hérésie. Il implique

une autre impossibilité : celle de ne pas pouvoir s'enraciner, malgré un désir profond de s'établir. Ce vœu est fortement symbolisé par l'oranger qu'il fait pousser à Ibatín. Mais cet arbre incarne, aussi, le retour imaginaire à l'Espagne de ses ancêtres.

Le modèle de conservation et de transmission de la mémoire est représenté par le symbole de la clé que don Diego possède, conservée très précieusement dans un étui et dont la garde est transmise de génération en génération. Elle avait été confiée au père de Francisco par son propre père ; elle ouvrait la porte d'une très belle maison en Espagne, d'une synagogue, à laquelle rêvaient de retourner ses ancêtres. La maison avait dû être abandonnée à cause des persécutions :

[...] nos grands-parents ont été obligés d'abandonner la résidence, ils ont fermé le portique massif et ils ont décidé de protéger la clé [...]. Les princes et nos grands-parents avaient confiance de pouvoir retourner dans cette maison. C'est pour cela que nous en gardons la clé (Aguinis, p. 52).

Après avoir subi les tortures de l'Inquisition, don Diego devient un modèle ambigu pour Francisco. D'une part, il s'agit de maintenir toujours vivante la mémoire d'un peuple, mais, d'autre part, de ne pas répéter la trajectoire du père (Francisco se souvient à plusieurs occasions que don Diego lui avait demandé de ne pas imiter son parcours). Il convient ici de se demander de quel aspect de la vie de cet homme il s'agit. Et il n'est pas évident d'y répondre, puisque le père encourage son fils à maintenir la mémoire de ses ancêtres. Alors, faut-il que Francisco se démarque de son père en évitant les tortures de l'Inquisition. En évitant l'humiliation ? Dans l'un des nombreux dialogues à El Callao,

Francisco interpelle don Diego au sujet de son identité juive. Il veut savoir jusqu'où il est capable d'oublier :

- Cesserais-tu d'être juif, papa ?
- Comme beaucoup d'autres. Comme des millions d'autres. Mais je devrais aussi cesser d'être qui je suis. Je devrais oublier mes parents, mon histoire, la clé en fer. Je devrais penser d'une autre façon. On le veut, mais on ne le peut pas.
- Il ne s'agit pas vraiment de religion.
- Bien sûr. Il s'agit de quelque chose de plus profond.
- De quoi ?
- Je n'arrive pas à le saisir. Ce serait peut-être l'histoire. Peut-être un destin commun. Juifs, nous sommes le peuple de l'Écriture, du livre. Notre histoire est celle du livre, de la lettre écrite [...] (*ibid.*, p. 269).

L'argument se déploie pour montrer l'impossibilité d'être autrement, car « le cœur ne répond pas à la volonté ». Le père de Francisco considère qu'il est impossible pour un Juif de ne pas l'être. C'est un point central de la définition identitaire chez Aguinis, le distinguant nettement du paradigme assimilationniste de Gerchunoff. Cela se manifeste encore une fois dans l'épisode de la transmission identitaire de don Diego au frère aîné de Francisco, épisode auquel celui-ci assiste en cachette :

- Je suis en train de te révéler un grand secret, mon fils. Nos grands-parents ont vécu et sont morts comme Juifs. Nous appartenons à la souche d'Israël. Nous sommes les fruits d'un tronc très vieux.
- Nous sommes juifs ? — une grimace lui déforma le visage.
- En effet.
- Je ne veux pas être... non je ne veux pas être ça.
- L'oranger peut-il ne pas être un oranger ? Le lion peut-il ne pas être un lion ? (*ibid.*, p. 38-39).

José Ignacio Sevilla incarne une version relativement proche de celle de Diego Núñez da Silva. Celui-ci, tout comme son épouse María Elena Santillán, est un Juif

converti qui maintient son identité en secret, cherchant à respecter, dans la mesure de ses possibilités, toutes les obligations d'un bon Juif. Sa position personnelle (dont les contours se dessinent d'ailleurs plus clairement par opposition à son ami Diego López de Lisboa) est celle de la mémoire. Il soutient qu'on ne peut pas oublier, au risque de perdre son identité en chemin. Enfin, Francisco de Vitoria, ancien évêque de Santiago del Estero, personnage que Francisco n'a jamais rencontré, joue un rôle symbolique. Nous ne savons pas grand-chose de lui, car il apparaît très marginalement à travers les récits de frère Isidro Miranda (premier précepteur de Francisco), mais nous pouvons faire l'hypothèse qu'il est très puissant sur le plan identitaire, car il semble avoir réussi à cacher sa condition d'homme juif.

Diego López de Lisboa, par contre, incarne la position pure et simple de l'oubli. Il veut effacer définitivement de sa vie tout vestige de judaïsme. Ses enfants, d'ailleurs, poussent cette position à l'extrême et décident de ne plus porter le nom de famille de leur père, lequel les condamne à vie à être suspects d'hérésie, puisque le nom de Lisboa indiquait leur origine portugaise, associé aux Juifs convertis. L'un de ses enfants s'était même réinventé une origine, une naissance en Espagne. Diego López de Lisboa et José Ignacio Sevilla racontent à Francisco pendant le voyage à Lima l'histoire des Juifs de l'Espagne :

- José Ignacio Sevilla remua la tête : — C'est inutile. Mon ami préfère oublier.
- Je préfère ? — s'agita López. — Crois-tu vraiment que je « préfère » ? Ne serait-ce pas plutôt que j'y suis « obligé » ?
- Nous avons déjà beaucoup discuté.
- Mais tu n'es pas encore convaincu.
- La mémoire ne s'efface pas à volonté.

— Mais il faut beaucoup de volonté pour l'effacer.
 — As-tu réussi ? López brisa le bâton et regarda vers le ciel.
 — Mon Dieu !
 — Tu vois... — José Ignacio adoucit le ton. — Par ce chemin tu n'arriveras pas au port.
 — C'est pourtant le meilleur chemin. J'espère que les alchimistes découvriront le philtre de l'oubli. Alors on pourra choisir (*ibid.*, p. 154).

Le dialogue entre les deux amis se termine par ailleurs avec les mots de José Ignacio Sevilla qui a la même réaction que le père de Francisco quand il expliquait pourquoi il ne pouvait pas cesser d'être juif : « Je retourne à ma thèse : tu « préfères » oublier, mais tu n'oublies pas, parce que alors tu cesserais d'être le même » (*idem*). Diego López considère qu'il est impossible de soutenir l'option identitaire de la mémoire : « Aucun refuge n'est définitif sur cette Terre — soupira Diego López ; et ses yeux ronds répandirent de la tristesse. — Les refuges sont transitoires. Pire encore : ils sont illusoire. La solution, c'est d'abandonner les refuges » (*ibid.*, p. 157). Cependant, si, pour Diego López, le fait d'abandonner les refuges implique nécessairement cesser d'être juif, pour Francisco, cela signifie mourir comme juif.

La figure de Salomón Halevi / Pedro de Santamaría apparaît comme le comble de l'oubli. C'est le cas d'un rabbin qui s'est converti pour devenir ensuite un chrétien militant contre le judaïsme. Ainsi, sous le nom de Pedro de Santamaría, on le retrouve évêque à Cartagène, puis archevêque de Burgos. Il écrit alors un texte extrêmement important, le *Scrutinio Scripturarum*, qui évoque le débat entre un vieux rabbin juif et un jeune représentant de l'Église sur la supériorité de la religion chrétienne. Évidemment, le jeune

l'emporte sur le vieux rabbin, et le livre est utilisé à partir de ce moment comme manuel de base contre les arguments juifs pour la tolérance religieuse. Francisco n'a jamais rencontré Salomón Halevi / Pedro de Santamaría, mais son œuvre joue un rôle clé dans sa détermination à s'assumer comme juif. De la même manière que Francisco de Vitoria (mais à l'inverse), Salomón Halevi est une figure importante sur le plan symbolique de l'identité, car il réussit à être accepté par l'Église. Du point de vue des modèles identitaires, si Francisco de Vitoria arrive à alimenter sa mémoire de Juif sans se faire brûler par l'Inquisition, Salomón Halevi réussit à l'oublier complètement. Cependant, ni l'un ni l'autre n'apparaissent en dernière instance comme des modèles à succès, puisque dans les deux cas le prix à payer est trop élevé.

Deux figures emblématiques

Comme nous l'avons signalé dans l'introduction, les deux figures centrales des textes sont très fortement chargées, sur le plan symbolique, de l'identitaire.

Le gaucho juif

Le gaucho est perçu, durant la plus grande partie du XIX^e siècle, comme un criminel, un bâtard. Vers la fin du XIX^e siècle, comme produit d'importantes transformations idéologiques, une nouvelle représentation du gaucho apparaît : il est perçu dès lors comme le guerrier héroïque et patriotique des guerres de l'indépendance, l'époux tendre, le fils exemplaire. Il s'agit, bien entendu, d'un produit artificiel, imaginaire, d'un mythe (Amuchástegui et Coni). Le gaucho devient ainsi le symbole de l'argentinité et

s'oppose, bien entendu, à la figure de l'étranger.

Gerchunoff reprend, du discours social de son époque, le sens du mot *gaucho* qui réfère aux identités : il désigne par là la population locale, par opposition à l'immigrant. Cet usage du mot apparaît dans « *El Médico milagroso* » (Gerchunoff, p. 168) (Le Médecin miraculeux), dans une énumération de la population qui apprécie les soins du médecin de la colonie : « les Juifs de la synagogue, les *gauchos* du marché, les femmes des colonies [...] ou bien dans « *El Poeta* » (*ibid.*, p. 126) : « on voyait le Juif chétif se mêler aux tâches des *gauchos* ». Dans cette perspective, tout à fait hégémonique à l'époque, il est évident que l'immigrant n'est pas inclus. On parle même de *gaucho* par opposition à l'Autre, à l'étranger, en consolidant de cette manière le mythe construit du *gaucho* comme symbole de l'argentinité. L'immigrant apparaît ainsi comme l'autre du *gaucho* (Fridman, 1995). Cependant, même si Gerchunoff inscrit dans son livre la contradiction entre le *gaucho* et l'immigrant, le titre de l'ouvrage révèle un esprit de transgression de cette opposition.

Il est donc important de s'arrêter sur le caractère oxymorique entre les deux composants du titre *Los Gauchos Judíos*. Il y a une tension fondamentale entre le *gaucho*, symbole de l'argentinité, et le Juif, image de l'immigrant, de l'étranger, de l'Autre. Le titre d'un livre est une trace très importante du « programme narratif » de l'auteur. Il s'agit d'une zone particulièrement sensible du texte qui peut représenter un indice idéologique des développements possibles de l'argu-

ment (Robin, 1995). Gerchunoff joue dans le titre avec l'ambiguïté entre deux définitions de *gaucho* : il s'agit de la confusion entre le *gaucho* paysan, d'un côté, et l'homme à cheval (incarné dans le héros des aventures de *La Pampa*) de l'autre. Bien que la majeure partie de la littérature le considère comme définitivement disparu, certains auteurs voient des possibilités de continuité historique dans les transformations du *gaucho* en paysan.

Pour Jorge Luis Borges, le *gaucho* est exclusivement un cavalier et, en ce sens, parler de *gauchos judíos* n'a pas tellement de sens, puisque les colons juifs étaient tous des paysans :

Ce livre de Gerchunoff, *Los Gauchos Judíos*, porte un titre qui ne correspond pas au texte. Car, quand on lit le livre, on se rend compte que ces immigrants juifs n'étaient pas des *gauchos*, mais des paysans. Et cela se voit même dans le titre des récits « El Surco » (Le Sillon), « La Trilla » (Le Battage), etc. Cela n'a rien à voir avec le *gaucho*, qui a été un cavalier et non un agriculteur (Borges, p. 36, cité par Lindstrom, 1986, p. 234. Notre traduction).

Or, comme le signale Lindstrom, quand Borges affirme l'impossibilité de l'existence des *gauchos* juifs, il ne prend pas en considération des éléments tels que les références aux entités magiques qui viennent de la tradition orale du *gaucho*, présentes dans les récits « *La Lechuza* » (La Chouette) et « *Las Brujas* » (Les Sorcières), ou la qualité de cavalier de Jacobo (l'un des personnages clé du livre). Il est évident, cependant, que le modèle le plus présent est celui du « *gaucho* paysan », car c'est précisément à travers cet élément que Gerchunoff fait jouer la possibilité d'accès de l'immigrant à l'identité argentine, poussant l'image de l'immigrant au

delà de l'opposition Argentin / étranger ⁵. Seul le *gaucho*-paysan permet une véritable hybridité culturelle entre le *gaucho* et le Juif. C'est alors à travers cet élément que l'auteur fait bouger l'image du Juif immigrant, contribuant peut-être à transformer le discours social de l'époque. Rappelons-nous que c'est le personnage de rabbi Favel Duglach (dans « *El Poeta* ») qui incarne cette condition d'hybridité culturelle. Comme on l'a déjà mentionné, c'est la seule fois où l'on trouve dans le livre l'expression « *gaucho judío* ».

La figure du marrane

La figure du marrane détermine déjà l'impossibilité de choisir vraiment un modèle identitaire, car on ne peut pas être entièrement juif et choisir le chemin de la mémoire — cela impliquerait de finir brûlé par l'Inquisition —, mais on ne peut pas oublier totalement, parce qu'alors on n'est que des « nouveaux chrétiens » et, en ce sens, on reste toujours suspect. Marrane est autant celui qui garde la mémoire (don Diego, par exemple, qui est accusé d'hérésie et qui est réellement un « faux chrétien ») que celui qui décide d'oublier (Diego López, qui veut absolument rompre avec l'histoire et pourtant continue à être traité de marrane) ⁶. Le livre commence avec une définition du mot *marrane* en note de bas de page, déterminante pour le déroulement de l'histoire :

Marrane : qualificatif injurieux appliqué par le bas peuple aux Juifs et musulmans convertis à la chrétienté et qui maintenaient des liens avec leur ancienne foi. Le marrane est le jeune porc qui a récemment arrêté de têter. Il évoque l'immondice et la sordidité. Au début on qualifia ainsi les excommuniés. À partir du XIII^e siècle, l'insulte se centra sur les Juifs convertis par force et soupçonnés de maintenir une certaine loyauté envers leurs racines. Par la suite, l'injure désigna tout Juif et, en particulier, les nouveaux chrétiens. Le mot semblait horrible aux oreilles espagnoles et un décret royal de 1380 visa à condamner à une amende ou à la prison ceux qui appelaient « marrane » un converti sincère. Mais ceci ne suffit pas à arrêter le fanatisme croissant. Pur était celui qui n'avait ni du sang juif, ni du maure, même s'il était un délinquant et même s'il était plein des péchés. Sale, chien — et surtout — marrane, était celui qui avait dans ses veines du sang abject. Une grotesque rationalisation s'était répandue : « il ne mange pas de porc parce que porc il est ». Le mot s'est imposé à l'ensemble de l'empire espagnol et il est entré dans la langue portugaise (Gernuchoff, p. 12).

Il y a fondamentalement deux axes sémantiques qui se dessinent d'après cette définition : d'abord, il s'agit d'un qualificatif injurieux qui s'adresse aux Juifs convertis ; ensuite, il évoque une double association entre le porc et le Juif (double parce qu'il y a d'une part le sens métaphorique — le Juif est immonde comme le jeune porc — et, d'autre part, il y a l'association avec l'interdiction dans la religion juive de manger de la viande de porc). L'évolution du sens du mot, qui est aussi présentée dans cette première définition, montre déjà comment la situation des Juifs

5 Par ailleurs, Naomi Lindstrom le signale elle-même quand elle explique que Gerchunoff, à travers son personnage don Estanislao Benitez, privilégie la figure du « *gaucho* paysan » à celle du nomade à cheval. Don Estanislao Benitez est propriétaire d'un vaste domaine et est perçu comme un fermier : "[...] Don Estanislao is better than nomadic gauchos [...]. To achieve this picture of land-rooted interethnic community, the novel must deny the nomadism central to gaucho culture" (Lindstrom, 1989, p. 57).

6 Le titre du roman de Aguinis, contrairement à celui de Gerchunoff, porte un appellatif humiliant pour le Juif. C'est sous ce regard méprisant de l'Autre que se consolide cette identité marrane. Il est intéressant de souligner, par ailleurs, l'ambiguïté entre le mot « geste », qui implique une action grandiose, un trajet héroïque, et le mot « marrane », méprisant à l'égard de la condition identitaire du personnage principal de l'histoire.

convertis (les « nouveaux chrétiens ») est sans issue car, sincère ou non, un Juif converti est toujours la cible d'injures. Cette position, par ailleurs, va se développer par la suite à travers l'histoire de Francisco et de son entourage.

Le premier contact de Francisco avec le mot *marrane* se fait quand il se rend avec son frère aîné Diego et Luis, l'esclave, à l'abattoir de porcs. Francisco, imitant la foule qui regardait comment le petit porc se défendait, commença à crier lui aussi *marrane*. Son frère Diego lui confie alors :

- Ne dis plus jamais *marrane*.
- Pourquoi ?
- Dis porc, cochon ou fils de Satan. Ne dis pas *marrane*. — Il resta perplexe. — *Marranes* — expliqua-t-il en s'assombrissant — c'est comme cela qu'ils nous appellent. *Marrane*, on appelle ainsi notre père (*ibid.*, p. 88).

Si, dans un premier temps, c'est son frère qui le met en garde, d'une certaine manière, contre ce mot chargé de sens, dans un deuxième temps, c'est Francisco lui-même qui se voit confronté à l'injure et il veut savoir en quoi cela affecte véritablement son identité :

- Qu'est-ce qu'ils sont les Juifs ? — demanda-t-il ensuite [Francisco]. Il se jeta en arrière avec surprise et peur. Qu'est-ce qu'ils sont les Juifs ? Frère Isidro se passa les doigts dans sa chevelure blanche clairsemée et passa ensuite son majeur sur la bordure de sa tonsure. Il n'était pas simple de répondre à une telle question.
- Pourquoi veux-tu le savoir ?
- Parce qu'on m'a appelé juif, juif *marrane*.
- Qui t'a appelé comme ça ?
- Je vous demande ce que cela signifie et vous me demandez qui m'a appelé comme ça.
- Je ne peux pas te répondre. Plus tard, tu le sauras.
- C'est ridicule ! J'ai besoin de le savoir tout de suite. S'il vous plaît.
- L'impatience n'est pas une...
- Quelle impatience, père ! — implora-t-il.
- Qu'est-ce que tu veux savoir ?

- Est-ce vrai qu'ils adorent une tête de porc ?
- Comment ! C'est une absurdité ! Dis-moi, qui t'a dit une telle absurdité ?
- Lorenzo.
- Le fils du capitaine ?
- Oui.
- Non, ils n'adorent aucun animal, aucune image.
- Lorenzo dit que si. Pourquoi alors les Juifs ne mangent pas de porc ?
- Parce que leurs lois le défendent. Une chose n'a pas de rapport avec l'autre.
- Pourquoi les Juifs sont-ils des *marranes*, alors ?
- Une chose n'a pas de rapport avec l'autre ! Je viens de te le dire !
- Pourquoi on me crie juif *marrane* ? — Il le serra avec les deux bras et le secoua.
- Ce sont des chrétiens ignorants et irresponsables qui parlent ainsi.
- Vous ne me dites pas la vérité.
- La vérité !... Il est si compliqué de t'expliquer ! Écoute : ton père est un nouveau chrétien, et cela ne plaît pas aux chrétiens de souche.
- Cela veut dire qu'il est juif ?
- On veut continuer à l'identifier comme juif. Francisco Solano ne te l'a-t-il pas dit ?
- Il a été juif, alors. Ou il est juif ?
- Ses grands-parents étaient juifs.
- Ils ne mangeaient pas de porc ?
- Non. Mais ils n'adoraient pas ce que l'on t'a dit. Ils n'adoraient aucune image.
- Ils croient en quoi, alors ?
- Seulement en Dieu (*ibid.*, p. 111-112).

Enfin, le mot *marrane* est employé par Francisco pour parler de lui-même. Dans le couvent dominicain, dans le but de se purifier, il doit s'infliger un châtement physique et, essayant de provoquer sa propre colère, il commence à se frapper. Pour entrer en contact avec cet esprit de châtement, il ira toucher aux sentiments négatifs que lui inspire sa partie juive ; il éprouvera ce qu'est la « haine de soi ». Même si c'est d'une manière méprisante, c'est la première fois qu'il se reconnaît lui-même comme « étant » Juif et c'est la seule partie du livre où il pense à lui-même en termes de *marrane* (moment clé en rapport avec le titre, car le *marrane* de la Geste, c'est justement Francisco) :

« Indigne, fils d'hérétique, c'est ça, fils d'hérétique, marrane immonde, c'est ça marrane immonde ». « Juif de merde ! » Et il s'appliqua un autre coup de fouet. « Juif de merde ! Apostat ! Assassin de Dieu ! » Un autre coup de fouet. Et un autre. Et un autre de plus (*ibid.*, p. 139).

De la célébration à la commémoration

Tel que nous l'avons signalé au début de cet article, le texte de Gerchunoff paraît dans le contexte célébratoire de l'immigration au jeune pays. Ce livre, hautement optimiste, montre un univers bucolique d'assimilation harmonieuse des nouveaux arrivants, en soulignant le caractère ouvert et accueillant de la population locale. On a beaucoup critiqué la vision faussement idyllique de l'immigration décrite par Gerchunoff dans *Los Gauchos Judíos*, car elle est loin de refléter la réalité de l'immigrant juif (David Viñas, Gladys Onega, Leonardo Senkman, Naomi Lindstrom, etc.). L'œuvre de Gerchunoff, en idéalisant la situation d'intégration des Juifs, échouait à rendre compte de la complexité des problèmes vécus par ces étrangers : de la déchirure des immigrants, de l'énorme difficulté à s'intégrer, des conflits, des bases racistes de la politique migratoire (Lindstrom, 1986, p. 231).

Gerchunoff a aussi été critiqué sur sa position assimilationniste, laquelle tendait vers le gommage de toutes les différences. Cependant, le modèle identitaire qui est privilégié par *Los Gauchos Judíos* n'est pas celui de l'assimilation incarnée par Jacobo, personnage qui évoque la vie de Gerchunoff lui-même (Senkman, 1983), ce *gaucho* tellement assimilé « qu'il ne sait plus comment prier à la synagogue », mais plutôt celui de « l'hybridité culturelle », celui du poète rabbi Favel Duglach, le véritable

gaucho juif, celui qui est d'ailleurs annoncé dans le titre du livre. Le modèle d'hybridité culturelle issu du texte est beaucoup plus complexe que celui que défend Gerchunoff par ailleurs.

Dans le cas du roman d'Aguinis, par contre, l'esprit est plutôt critique. Au caractère célébratoire du livre de Gerchunoff s'oppose la commémoration de la date d'expulsion des Juifs de l'Espagne. Il revendique cet esprit, en s'opposant justement à l'attitude de Gerchunoff, dans un article qu'il publie en 1985 :

[...] la tendance des écrivains juifs latino-américains à chercher leur légitimation à travers le recours à l'apologie est une chose du passé. Maintenant prévaut la critique. Une critique de couleurs, d'intensités et d'efficacité diverses. Celle qui ne se contente pas de ronger et de détruire, mais aussi répare (Aguinis, 1985, p. 64).

Aguinis ne critique pas seulement l'événement historique. La « Geste » de Francisco est, en quelque sorte, une métaphore de la situation actuelle. Lors d'une entrevue qu'il nous a accordée à Buenos Aires, le 18 décembre 1992, il affirma que dans *La Gesta del Marrano*, « malgré le contexte historique du XVII^e siècle, la résonance profonde qui touche le lecteur est celle d'aujourd'hui. Ce sont les injustices d'aujourd'hui : les persécutions, la discrimination, etc. »

La démarcation entre les nouveaux chrétiens et les chrétiens de « souche » correspond dans certaines nations à la séparation entre les citoyens et les nouveaux arrivants (même s'ils sont nés dans le pays, le fait d'avoir des parents ou des grands-parents immigrés fait d'eux des « étrangers »). Dans le cas du roman, le narrateur explique qu'il n'y a pas moyen de « blanchir le sang », que le doute d'hérésie est toujours présent. De ce point de vue, l'identité est fixée à

l'extérieur de l'individu et cela contribue nécessairement à alimenter ce sentiment présent dans tout le roman de l'impossibilité de ne pas être juif, malgré l'impossibilité légale et sociale de l'être. Cette distinction soulève alors le paradoxe de l'imposition de la condition universelle de chrétien, d'un côté, mais l'impossibilité de le devenir, de l'autre.

La censure de cette distinction, très évocatrice de certaines situations contemporaines, entre les nouveaux chrétiens et les chrétiens de « souche », est déployée à travers le personnage de frère Francisco Solano (Aguinis, 1992, p. 107) qui tient des propos égalitaires :

Tous, les nouveaux comme ceux de souche (les chrétiens), nous sommes les enfants du Seigneur. Cette différence est malheureuse. Regardez : les apôtres ont été de nouveaux chrétiens. Les récepteurs des saintes Épitres ont tous été des nouveaux chrétiens. Et qui a-t-il de plus nouveau chrétien que saint Paul lui-même ? [...] Ces nouveaux chrétiens peuvent être des saints ou des pécheurs, mais personne n'est jamais bon parce qu'il est de souche ou méchant parce qu'il est nouveau. Il s'agit — continua-t-il à expliquer sans se troubler — d'une forme grave qui empêche ceux qui s'incorporent à la Foi du Christ de jouir de la même dignité que ceux qui appartiennent déjà à elle (*ibid.*, p. 108).

Cette critique renforce, d'une certaine manière, le modèle qui se dégage des dialogues des personnages. À partir de là, l'identité juive semble obéir à un destin inéluctable, et apparaît comme une identité assignée. Cela se voit à travers le père de Francisco, par exemple, qui demande à son fils qui ne veut pas être juif : « L'oranger peut-il ne pas être un oranger ? Le lion peut-il n'est pas être un lion ? » ou encore à tra-

vers Ignacio Sevilla qui dit à son ami Diego López « tu n'oublies pas parce qu'alors tu cesserais d'être le même ». Le refoulement de l'héritage juif semble même impossible pour quelqu'un qui pousse à l'extrême le modèle de l'oubli, selon les pensées de López à l'égard de son fils :

Je ne peux pas blâmer Antonio — pensa-t-il. Il pousse plus loin que n'importe qui ma décision de déracinement : il n'accepte pas de s'appeler López et moins encore Lisboa. Il veut cesser d'être juif. Il répudie mon héritage et, paradoxalement, il le reçoit, car ce qu'il a hérité de plus important de mon mandat, c'est d'en finir avec le poids du judaïsme. Il est allé si loin qu'il s'est même inventé l'histoire de sa naissance : il affirme qu'il a vu le jour à Valladolid, même s'il n'y a jamais été (*ibid.*, p. 161).

Cette inéluctabilité d'être juif qui apparaît dans le roman ne coïncide pas avec le discours de l'auteur lui-même en dehors du roman. C'est un cas qui se situe à l'opposé de ce que l'on voit habituellement dans les écarts entre les propos d'un auteur et ses écrits de fiction. En effet, souvent les positions idéologiques dans le discours sont plus radicales que celles qui sont transposées dans la fiction. Celle-ci est presque toujours plus nuancée, plus complexe (Robin, 1995). Paradoxalement, lors de l'entrevue qu'il nous a accordée, il a répondu à la question suivante : « Pour vous, être juif est un choix ou une nécessité ? » en affirmant qu'il ne s'agissait ni de l'un ni de l'autre :

Il y a des faits qui nous possèdent ; comme cet héritage qui est à l'intérieur de nous, qu'on ne choisit pas, mais qu'on assume, ainsi comme la volonté de l'utiliser et de créer à partir de lui. Il ne s'agit pas strictement d'un choix, ce n'est pas non plus strictement de la soumission, mais il y a un peu des deux (Aguinis, 1992).

Références

- AGUINIS, Marcos, *La Gesta del Marrano*, Buenos Aires, Planeta, 1992.
- — —, propos recueillis lors d'une entrevue tenue dans sa maison de Buenos Aires, le 18 décembre 1992.
- — —, *La Perpetua tensión entre institución y creador* dans *El imaginario judío en la literatura de América Latina. Visión y realidad*, Buenos Aires, Editorial Shalom, 1990, p. 172-173.
- — —, « De la legitimación apologética a la crítica reparadora », *Hispanica : Revista de literatura*, vol. 42, 14 (1985), p. 57-64.
- AMUCHASTEGUI PÉREZ A. J., *Mentalidades argentinas (1860-1930)*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), 1965.
- BORGES, Jorge Luis, *Siete conversaciones con Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, Casa Pardo, 1973.
- CONI, Emilio, *El gaucho*, Buenos Aires, Ediciones Solar Hachette, 1969.
- FRIDMAN, Viviana, « Les Immigrants face à l'argentinité : le mythe des *gauchos judíos* » dans *les Discours du Nouveau Monde au XIX^e siècle au Canada français et en Amérique latine*, Actes du colloque, Marie Couillard et Patrick Imbert (dir.), Ottawa, Légas, 1985, p. 131-147.
- GERCHUNOFF, Alberto, *Los Gauchos Judíos*, Buenos Aires, Editorial Milá, Proyeectos Editoriales, 1988 [1964].
- LINDSTROM, Naomi, *Jewish issues in Argentina literature : from Gerchunoff to Sztichman*, University of Missouri Press, Columbia, 1989.
- — —, « *Los Gauchos Judíos* : The Rhapsodic Evocation of a Jewish New World » dans *Romance Quarterly*, vol. 2, 33 (mai 1986), p. 231-235.
- ONEGA, Gladys, *La Inmigración en la literatura argentina 1880-1910*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1969.
- ROBIN, Régine, Séminaire sur la sociocritique, Department of Roman languages, University of Chicago (22 mai au 3 juin 1995).
- — —, « Pour une socio-poétique de l'imaginaire social », dans *Discours social*, vol. 5, 1-2 (1993), p. 7-32.
- SENKMAN, Leonardo, « Una literatura de la memoria y del olvido » dans *El imaginario judío en la literatura de América Latina. Visión y realidad*, Buenos Aires, Editorial Shalom, 1990, p. 106-111.
- — —, *La Identidad judía en la literatura argentina*, Buenos Aires, Editorial Pardés, 1983.
- VINAS, David, « Gerchunoff : gauchos judíos y xenofobia » dans *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Jorge Alvarez Editor, 1964.