

CUADERNOS DEL MUNTREF

MUSEO DE LA INMIGRACIÓN

#3

ISSN 2545-6946

Roberto ARUJ . Lily BALLOFFET . Marta I. BARBIERI .
Norma E. BEN ALTABEF . Jorge BESTENE .
Estela BIONDI ASSALI . Tobias BOOS .
Nélida BOULGOURDJIAN . Susana BRAUNER .
María CHERRO de AZAR . Daniel FEIERSTEIN .
Marcelo HUERNOS . Jodor JALIT . Gladys JOZAMI .
Alicia KOZAMEH . Gabriela V. MACCHI .
Alí MUSTAFÁ . Hamurabi NOUFOURI .
Victoria Luján SÁNCHEZ . Silvia TCHORDONKIAN

CUADERNOS DEL MUNTREF

MUSEO DE LA INMIGRACIÓN

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO

RECTOR

Aníbal Y. Jozami

VICERRECTOR

Martín Kaufmann

SECRETARIO ACADÉMICO

Carlos Mundt

SECRETARIO DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO

Pablo Jacovkis

SECRETARIO DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA Y BIENESTAR ESTUDIANTIL

Gabriel Asprella

AGRADECIMIENTOS

Archivo General de la Nación. Departamento de Fotografía

Archivo Histórico Municipal de Esquel (Chubut)

Biblioteca del Congreso de EE.UU.

Centro Argentino de Investigación sobre la Inmigración Libanesa

Fundación del Museo-Instituto del Genocidio Armenio (Armenia)

Fundación Memoria del Genocidio Armenio (Argentina)

Grupo de Investigación de la UNNOBA

Ibero-Amerikanisches Institut (Alemania)

Aída, Norma y Clara Ben Altabef

Roberto Salvador Aruj

Tobias Boos

Sara Chaya

María Cherro de Azar

Familia Demirdjian-Sarkissian

Javier Garat

Alicia Kozameh

Pablo Lo Presti

Gabriela Macchi

Alí Mustafá

Victoria Luján Sánchez

Silvia Tchordonkian

Las opiniones expresadas en los artículos de esta publicación son responsabilidad de los autores y no necesariamente reflejan la posición oficial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero o del Museo de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

#3 CUADERNOS DEL MUNTREF

MUSEO DE LA INMIGRACIÓN

Roberto ARUJ . Lily BALLOFFET . Marta I. BARBIERI .

Norma E. BEN ALTABEF . Jorge BESTENE .

Estela BIONDI ASSALI . Tobias BOOS .

Nélida BOULGOURDJIAN . Susana BRAUNER .

María CHERRO de AZAR . Daniel FEIERSTEIN .

Marcelo HUERNOS . Jodor JALIT . Gladys JOZAMI .

Alicia KOZAMEH . Gabriela V. MACCHI . Alí MUSTAFÁ .


Hamurabi NOUFOURI . Victoria Luján SÁNCHEZ .


Silvia TCHORDONKIAN

SUMARIO

| | | |
|---|--|-------------|
| | Presentación | .9 |
| | Aníbal Y. Jozami | |
| | Introducción | |
|  | Del Mediterráneo Oriental a la Argentina (1880-1950) | .11 |
| | Gladys Jozami | |
|  | Del Mediterráneo Oriental al Río de la Plata. Historia y memoria | .30 |
| | Marcelo Huernos | |
|  | El Mediterráneo y las diversidades argentinas, árabes, armenias y sefardíes: orígenes convergentes y contribuciones compartidas (1860-1950) | .52 |
| | Hamurabi Noufour | |
|  | Los procesos genocidas en el Estado Ittihadista turco | .62 |
| | Daniel Feierstein | |
|  | Realidades y estereotipos: los “turcos” en el teatro argentino | .80 |
| | Jorge Bestene | |
|  | Lengua y etnicidad. El mantenimiento de la lengua árabe entre los descendientes de sirios y libaneses en la Argentina | .110 |
| | Estela Biondi Assali | |


| | | |
|---|---|------|
|  | Del Mediterráneo Oriental a los caminos argentinos. Aspectos demográficos y comportamiento espacial de los migrantes árabes en el NOA Gladys Jozami | .136 |
|  | Los judíos de origen sirio y marroquí en la Argentina: identidades e integración (entre el último tercio del siglo XIX y mediados del XX) Susana Brauner | .168 |
|  | Migraciones y migrantes del Mediterráneo: los armenios en la Argentina Nélida Boulgourdjian | .180 |
|  | Del Bósforo a los cerros catamarqueños Norma E. Ben Altabef / Marta I. Barbieri | .192 |
|  | Producción cultural y movilidad en al-mahjar argentino Lily Balloffet | .216 |
|  | “Los turquitos de Pergamino” y el desarrollo industrial argentino Victoria Luján Sánchez | .228 |
|  | De mercachifles a bolicheros. Las redes comerciales de los sirios y libaneses en Patagonia Gabriela V. Macchi | .242 |


| | | |
|---|--|------|
|  | Las asociaciones sirias y libanesas en la Argentina y la identidad árabe: lugares de nostalgia, encuentro y representación cultural Tobias Boos | .256 |
| | | |


| | | |
|---|---|------|
|  | El Programa Siria: de reunificación familiar a relocalización de refugiados Jodor Jalit | .268 |
| | | |

TESTIMONIOS

| | | |
|---|---|------|
|  | Entre lenguas, entre fragmentos, un relato posible Alicia Kozameh | .278 |
| | | |

| | | |
|---|--|------|
|  | Las fotos sepias y el mar Alí Mustafá | .283 |
| | | |

| | | |
|---|--|------|
|  | Mousa Cherro, mi padre María Cherro de Azar | .290 |
| | | |

| | | |
|---|--|------|
|  | Provengo de una familia armenia Silvia Tchordonkian | .295 |
| | | |

| | | |
|---|--|------|
|  | Entre turcos y griegos Roberto Aruj | .299 |
| | | |

| | | |
|--|-----------------------|------|
| | Acerca de los autores | .306 |
|--|-----------------------|------|

| | | |
|--|--------------|------|
| | Bibliografía | .309 |
|--|--------------|------|



Café turco, 1902. Archivo General de la Nación. Departamento de Fotografía.

CUADERNOS DEL MUNTREF
MUSEO DE LA INMIGRACIÓN

Presentación

Aníbal Y. Jozami

La UNTREF ha tenido, desde sus inicios, una fuerte vocación por la temática de las migraciones. Es así que hemos creado el Instituto de Políticas para las Migraciones y Asilo y, en 2013, pudimos abrir el MUNTREF Museo de la Inmigración, en el antiguo Hotel de Inmigrantes, gracias a un acuerdo con la Dirección Nacional de Migraciones.

La muestra permanente *Para todos los hombres del mundo* y la temporaria *Italianos y españoles en Argentina* –cerrada recientemente– son el fruto de la tarea que como universidad nos hemos planteado: llevar a la sociedad los resultados de la investigación en un formato museográfico actual y participativo. La publicación de *Cuadernos del MUNTREF* completa esta tarea.

Es por esto que estoy muy orgulloso como rector de esta casa de estudios, y como descendiente de una de las familias que hicieron el tránsito “del Mediterráneo Oriental al Plata”, de presentar este Cuaderno número 3 dedicado enteramente a la inmigración que llegó desde el Levante. Cuenta con artículos de los especialistas más destacados en esta temática y acompaña la muestra *Del Mediterráneo Oriental al Plata*.

El objetivo de ambas iniciativas es visibilizar a todos los grupos étnicos y religiosos bautizados “turcos”, a pesar de no pertenecer a ese grupo étnico, que llegaron desde aquellas lejanas regiones, para que el público pueda conocer el bagaje cultural de estos colectivos y mostrar, en su integración, el enorme aporte que los inmigrantes y sus descendientes han dado y dan hoy a nuestra sociedad al formar parte del mosaico cultural que conforma a la Argentina.

Agradezco la dedicación y el profesionalismo de Marcelo Huernos, quien estuvo a cargo de la investigación y el diseño conceptual de la exposición *Del Mediterráneo Oriental al Plata: cristianos, judíos y musulmanes* y de esta publicación que la acompaña; a Gladys Jozami, que acompañó con su conocimiento, experiencia y asesoramiento este proyecto y a los autores que colaboran en este tercer número de los *Cuadernos del MUNTREF*.



Familia libanesa, ca.1898. Colección particular.

Del Mediterráneo Oriental a la Argentina (1880-1950)

Gladys Jozami

Eduardo Halfon, escritor guatemalteco, refleja en sus libros su búsqueda identitaria. A través de sus “viajes” siempre retorna a sus orígenes, muestra cómo sus antepasados huyeron de sus tierras ancestrales para desembarcar en América. Su abuelo paterno, libanés de Beirut, había emigrado en 1919 con su madre y sus hermanos, cuando tenía dieciséis años. Después de distintas estadías, Salomón se instaló en Guatemala. Su abuelo materno polaco llegó al mismo país en 1946, después de ser prisionero en distintos campos de concentración. León Tenenbaum, o Leib en yiddish, tenía tatuados en el brazo los códigos nazi. En su novela *El boxeador polaco*, recuerda a la persona que salvó la vida de su abuelo en el lager; en *Canción*, a su abuelo libanés, de quien recuerda que en las discusiones con su hermano menor mezclaba el árabe, el hebreo y el francés de la ocupación. Halfon usa siempre el viaje como metáfora breve, precisa, profunda. Se asume tres partes judío árabe y una parte judío polaco. En sus viajes a Israel-Palestina puede ver lo conflictivo, su mirada hacia el “muro” lo lleva a expresar sentimientos contrapuestos y a la conclusión de que un muro es la “legalización física del odio al otro”.

Este cuaderno y la muestra *Del Mediterráneo Oriental al Plata* están dedicados a esas minorías presionadas a dejar sus tierras. En Buenos Aires se creó hace dos décadas el Instituto del Diálogo Interreligioso (IDI) por iniciativa del actual papa Francisco. Así, la ciudad se convirtió en la capital nacional del diálogo interreligioso en el marco de la convivencia entre los credos que caracteriza a la Argentina. Esta iniciativa culminó en 2005 con la firma de una declaración conjunta del entonces arzobispo de Buenos Aires Jorge Bergoglio, el rabino Daniel Goldman, el líder musulmán Omar Abboud y el sacerdote católico Guillermo Marcó. Por iniciativa del IDI, la legislatura porteña declaró a Buenos Aires “ciudad de diálogo interreligioso” y al

9 de agosto como Día de la diversidad interreligiosa, con la intención de “mostrar al mundo que la convivencia en la diferencia es posible”. El papa Francisco, desde su posición de liderazgo, ha continuado con acciones en favor del diálogo interreligioso, en particular con sus viajes a Azerbaiyán en 2017, a Egipto en el mismo año y a Irak en 2021. Su encuentro con el gran imán de Al-Azhar y el documento que emitieron en 2019, “La paz mundial y la convivencia”, constituye un hito en las relaciones entre ambos cultos, al punto de haber sido comparado por la prensa internacional con el del sultán Malik al Kamil y San Francisco de Asís hace ocho siglos.

En nuestro país, Gino Germani –sociólogo nacido en Italia– fue precursor y referente de la sociología argentina y latinoamericana. En su libro *Estructura social de la Argentina* (1955) analizó datos de los censos migratorios y estudió el impacto de la inmigración europea y de la migración interna en la formación de la Argentina moderna. En esos años se consolidó la teoría del “crisol de razas” para explicar la integración de los inmigrantes, que hoy ha sido desestimada como explicativa de este proceso para dar lugar a la del “pluralismo cultural”, noción que logra mostrar el mosaico que conforman los diferentes grupos étnicos arribados al país.

El avance de los estudios sobre este campo del conocimiento se había visto interrumpido por la dictadura instaurada en 1966 y, luego del intervalo democrático en 1973, por la sangrienta dictadura iniciada en 1976. Debido a lo cual, la rica producción científica en estas temáticas desarrollada durante esos años en América del Norte y Europa llegó tardíamente a Latinoamérica.

Con la recuperación de la democracia en 1983, el mundo académico se abre a los debates y las universidades y centros de investigación

inician una renovación historiográfica que formula nuevas preguntas y echa mano de nuevas fuentes históricas antes desestimadas. Es clave señalar que la primera tesis sobre la inmigración siria y libanesa fue realizada por un investigador francés, Gildas Bregain, y publicada solo en su lengua. En ella sostiene que hasta la Primera Guerra Mundial la mayoría de las elites otomanas en la Argentina estaban al servicio de un imperio multinacional, multiétnico y multirreligioso, y no aceptaban la denominación de “turco” que se usaba peyorativamente en la Argentina. La mayoría de las elites se presentan en el país como sirios, dado que la Gran Siria era una provincia otomana. En privado, se autoidentifican a través de su aldea de origen y/o afiliación religiosa. Cuando se inicia el mandato francés, parte de las elites –especialmente maronitas– destacan su proximidad cultural con Francia y se reconocen como libaneses. Son ellos los que reivindicarán su europeidad para legitimar su argentinidad. El ascenso económico y social de muchos de estos inmigrantes llevará a que Joaquín V. González asegure que “los sirios son los europeos de Asia, con su antigua civilización, su moral y cultura cristiana”. Tempranamente, un grupo de intelectuales entre los que destacan Emin Arslan, Moisés Azize, Habib Stefano, Ibrahim Hallar y Alejandro Schamoun, crearían lazos con la sociedad local al punto de colaborar con artículos en publicaciones argentinas o, en el caso de Arslan, de fundar la revista *La Nota* en español con colaboración de prestigiosos intelectuales argentinos. A partir de la década de 1930, y sobre todo desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, se reafirma la identidad árabe en estos grupos en consonancia con las independencias de Siria y Líbano y la creación del Estado de Israel.

En 1985 el padre Luigi Favero funda el Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, precedido por las Primeras Jornadas de Inmi-

gración e Identidad y la publicación de *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, la primera revista académica dedicada con exclusividad a los temas migratorios en el subcontinente. Entre sus principales tareas encaró la preservación y microfilmación de fuentes documentales en la Argentina, Uruguay y Chile y la organización de congresos y jornadas con especialistas de diversas disciplinas. Se investigaron los diversos grupos migratorios y comenzaron a publicarse ponencias, artículos y libros que enriquecieron el conocimiento sobre el fenómeno de las migraciones.

La apertura del MUNTREF Museo de la Inmigración y el Centro de Arte Contemporáneo para la Diversidad Cultural, que lleva adelante la UNTREF en el edificio del antiguo Hotel de Inmigrantes, ha permitido rescatar historias de vida, fotografías y objetos que se encuentran en exhibición y en el archivo y realizar muestras artísticas que retoman las problemáticas de las migraciones y la diversidad cultural. Desde la instalación del artista conceptual Christian Boltanski *Migrantes* en 2012 y la apertura de la muestra permanente *Para todos los hombres del mundo* en 2013 y la temporaria *Italianos y españoles en la Argentina 1870-1950* en 2014, el MUNTREF se ha convertido en un referente tanto a nivel nacional como internacional. En 2022 nuestro objeto de estudio son las minorías del Mediterráneo Oriental, de las cuales solo unos pocos pasaron por el Hotel.

El mapa genético trazado por Daniel Corach, resultado de sus investigaciones desde el 2004, lo lleva a afirmar que cuando los genes hablan dicen cosas sorprendentes, como que el 60 % de la población del país tiene linaje indígena. Somos mucho más latinoamericanos de lo que pensamos. La idea de que los argentinos descienden de los barcos no se sostiene en la evidencia científica, nuestra población es claramente heterogénea y mestiza.

Los conquistadores europeos y sus descendientes, que devinieron luego la clase dominante criolla, invisibilizaron el componente indígena y africano de las nuevas sociedades y su mestizaje, situación que las elites surgidas de la independencia tampoco modificaron. A partir de 1853 el país se abrió a la inmigración europea, que se integró a la población local en un segundo evento de mixogenización. Los nuevos colonos se distribuyeron en las regiones centrales del país más aptas para el desarrollo agropecuario. Durante los setenta años de inmigración, las poblaciones nativas fueron ignoradas y los inmigrantes y sus descendientes acuñaron la falsía de que “los argentinos descienden de los barcos”.

La distribución espacial de los inmigrantes en la región pampeana, que recibió la mayoría de la inmigración europea, es la que tiene presente esta idea de la Argentina como país blanco y europeo. Pero el NOA, NEA y la Patagonia son regiones con mayor presencia indígena y más mestizadas. El MUNTREF presenta en esta oportunidad a otros grupos migrantes: armenios, arameos, árabes, fenicios, bizantinos, griegos pónticos, turcomanos, sirios, palestinos y otras minorías del Mediterráneo Oriental que no han tenido hasta ahora una atención apropiada.

El lanzamiento de este *Cuaderno del MUNTREF*, que suma hoy su tercer número, reúne una serie de artículos escritos por historiadores, politólogos, geógrafos y lingüistas que, desde la década de 1980 del siglo pasado a la actualidad, han analizado desde distintas perspectivas teóricas, metodológicas y conceptuales a estos grupos migrantes, llamados en su momento “migraciones exóticas”. Para ello, fueron convocados investigadores que iniciaron sus trabajos en aquellos años junto a jóvenes investigadores que han iniciado su trabajo en la actualidad.

La idea central tanto de esta publicación como de la exposición es la de mostrar a estos inmigrantes, dentro de sus particularidades, como uno de los grupos representativos de la inmigración de masas en la Argentina. Los textos abordan sus convergencias y diferencias, las dinámicas e interacciones entre la sociedad local y estas minorías condicionadas por los propios procesos de construcción de sus identidades colectivas.

En primer lugar, Marcelo Huernos presenta a esta inmigración sujeta a las mismas problemáticas de otros colectivos, pero destaca el cruce tanto en las instituciones como en la sociabilidad de los distintos grupos etnorreligiosos para marcar la convivencia que existió entre ellos en el periodo analizado. Inicia con la presentación del Medio Oriente Otomano desde 1453 hasta los finales de los osmanlíes, su reemplazo por la República de Turquía y el establecimiento de los Mandatos. Destaca la multiculturalidad étnica-religiosa que permitió la convivencia entre los grupos minoritarios dentro del imperio y explica los factores de quiebre que obligaron a millares de personas a dejar sus tierras de origen para iniciar una nueva vida cruzando el Atlántico, instalándose en este caso en la Argentina. Estos otomanos o “turcos” por sus pasaportes, no por su lengua, cultura y/o religión, procedían (los que llegaron temprano) de los actuales territorios del sudeste de Turquía, Armenia, Siria, Irak, Líbano, Grecia, Palestina y Jordania principalmente. Llegaron desde fines del siglo XIX, crecieron hasta los años 20, para casi frenarse su llegada alrededor de 1950. Si bien provenían de territorios de lengua árabe, los armenios traían su propia lengua, los judíos sefardíes el judezmo o ladino y los griegos la suya. Unos y otros compartían algunos rasgos como los vínculos familiares y la solidaridad con los paisanos, las prácticas religiosas, gustos musicales o la propia gastronomía. El autor explica cómo el liberalismo y el imperialismo de las

potencias europeas, que chocaron con los intentos por modernizar el imperio, produjeron enormes cambios que modificaron las relaciones socioeconómicas y culturales en estas regiones y empujaron la salida de una gran cantidad de población hacia América. Las minorías vieron cómo sus condiciones de vida se deterioraban y no pocos tomaron el camino hacia América. En este artículo, y los que presenta el cuaderno, se muestra la emigración, llegada, inserción y legado de aquellos que encontraron en la Argentina su lugar en el mundo.

El doctor Hamurabi Noufour, en su artículo “El Mediterráneo y las diversidades argentinas árabes, armenias y sefardíes: orígenes convergentes y contribuciones compartidas (1860-1950)”, se interesa en los caminos de inserción de los grupos del Mediterráneo Oriental en la Argentina, vía la cultura hispana, las semejanzas y particularidades de cada uno y su interrelación. En la Ciudad de Buenos Aires, con estos grupos se revitalizaron calles como Reconquista, Libertad, o barrios enteros como Once, Flores, Floresta, Liniers, San Cristóbal; hacia el sur, desde Plaza Constitución hasta Barracas y Avellaneda; hacia el Norte, Palermo y Villa Crespo, menguando hacia Villa del Parque y Devoto. El autor recuerda que en 1948, según datos registrados, había 300 fábricas y 18.000 comercios sirio-libaneses y que precisamente una familia siria (cristiana ortodoxa) era líder en la fabricación de prendas de algodón para el trabajo. Varios armenios revolucionaron la fabricación e importación de alfombras, y dos sefardíes fundaron la primera fábrica y distribuidora de azulejos argentinos.

En su artículo “Los procesos genocidas en el Estado ittihadista turco”, Daniel Feierstein, investigador y especialista en temas de genocidio, derechos humanos y criminología, investigó este tema doloroso para muchos de los que fueron obligados a migrar desde el Imperio otomano.

En el ittihadismo turco primó una visión binaria que, en la confrontación “turcos versus armenios”, obturó la comprensión del carácter plural de la sociedad otomana y llevó a la victimización de armenios, griegos póníticos, asirios, kurdos, yazidíes y otras minorías. Desconoció los numerosos modos por los que todas estas poblaciones se solapaban y constituían una parte inescindible de la sociedad otomana desde hacía siglos. El genocidio desarrollado por el Estado turco sentó las bases para el surgimiento de la Turquía moderna, con la eliminación de poblaciones que sus perpetradores consideraban que no encajaban en la identidad que se pretendía establecer en el nuevo proyecto político y social. Destaca el autor que una de las peculiaridades de este caso es que el Estado turco actual continúa negando la clasificación de esos crímenes como genocidios. La sociedad plural del Imperio otomano había dado paso a una sociedad homogénea de la República de Turquía.

Jorge O. Bestene, joven investigador fallecido tempranamente, en “Realidades y estereotipos: los ‘turcos’ en el teatro argentino”, analiza desde una nueva perspectiva el hecho teatral. Lo cruza con los cambios que la inmigración trajo aparejados y muestra cómo se reflejan en este los cambios sociales, a la vez que describe el desarrollo e impacto del movimiento migratorio entre los porteños. Así, los “turcos” (sirios y libaneses) aparecen más tardíamente que otros grupos, coincidiendo con su llegada. Bestene elige cuatro piezas que muestran distintas imágenes: *Un romance turco*, de Samuel Eichelbaum y Pedro E. Pico (1920); *Mustafá*, de Armando Discépolo y E. de Rosa (1921); *La suerte del turco Alí*, de Juan M. Pintos (1921), y el *Turco Salomón*, de Antonio de Bassi y Antonio Botta (1924). De las obras elegidas solo transcurre fuera de la Ciudad de Buenos Aires *El turco Salomón*. Discépolo y Eichelbaum gozan de gran prestigio intelectual, otros tienen más po-

pularidad y producen en serie una infinita cantidad de sainetes para el consumo popular. El autor basa su eje de análisis en las causas de la inmigración, lo religioso, el origen regional, el papel de la mujer, la confrontación inmigrante-criollo y el lugar de cada uno en el proceso de transformación de la sociedad. Es la pieza de Eichelbaum y Pico la que tiene como eje la problemática religiosa: el drama gira en torno al enfrentamiento que se da entre los “turcos” musulmanes y los “turcos” judíos. La obra tiende a borrar estas diferencias religiosas y rescata, en cambio, la procedencia regional y la similitud cultural con una actitud ecuménica. Estereotipos que surgen de las creencias populares y que se alimentan de los estereotipos creados por la élite o la literatura. El inmigrante aparece aquí con todas las características que se le asignan corrientemente: dificultad para expresarse, utilización abusiva de la b por la p, que no puede pronunciar, carencias culturales, enorme dedicación al trabajo, creencias religiosas que lo identifican mayoritariamente con el islam, indiferenciación regional, masiva identificación con la actividad comercial. Destacan los lazos de solidaridad respecto a los empleos, créditos, clientes y viviendas. Un trabajo valioso, porque a través de las obras teatrales se introduce al espectador en el comportamiento de los grupos y su relación con la compleja y cambiante sociedad receptora, con la construcción de esa sociedad y con las realidades y mitos que de ella surgen. Permite una aproximación a la historia cultural de los inmigrantes y de los sectores urbanos que se desarrollan con notable fuerza en esos años.

Estela Biondi Assali fue una reconocida científica que trabajó sobre el español hablado por los inmigrantes árabes en la Argentina. En el artículo que presentamos en este cuaderno, “Lengua y etnicidad. El mantenimiento de la lengua árabe entre descendientes de sirios y libaneses

en la Argentina y el concepto de etnicidad”, sintetiza sus investigaciones llevadas a cabo en gran parte del país en busca de fuentes que le permitieron realizar aportes significativos. Relevó comunidades étnicas con matices propios: los musulmanes chiíes alawíes de Tucumán (San Miguel, Famaillá, Monteros, Aguilares y Los Sarmientos) y los de la localidad de La Angelita (provincia de Buenos Aires); sirianos ortodoxos de La Plata (Buenos Aires) y de Frías (Santiago del Estero) y maronitas de Ingeniero Jacobacci y San Carlos de Bariloche (Río Negro). Biondi sostiene que entre los que más favorablemente respondieron a su encuesta sobre la preservación como grupo étnico se cuentan los musulmanes y, en menor medida, los maronitas. Destaca a los braceros musulmanes, su transición a arrendatarios y a propietarios de las tierras fértiles en La Angelita. Esta comunidad había sido filmada por el cineasta Nicolás Sarquís como un caso de especial interés. Biondi indagó lingüísticamente a los trabajadores de frigoríficos y ferrocarriles en La Plata y pudo realizar un pionero archivo de voces árabes diferentes, que donó a la biblioteca de Filosofía y Letras de la UBA.

En “Del Mediterráneo Oriental a los caminos argentinos. Aspectos demográficos y comportamiento espacial de los migrantes árabes en el NOA (1880-1950)”, Gladys Jozami profundiza en una región del país con definidas características, una zona de emigración por sus bajos niveles de desarrollo y que contaba con pocos atractivos para captar la inmigración de masas. Mientras los europeos se radicaron preferentemente en la pampa húmeda, los “árabes”, con su compacta aglomeración espacial en núcleos urbanos –Ciudad de Buenos Aires, localidades de la provincia Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Mendoza y las capitales provinciales– se caracterizaron por su enorme dispersión en la geografía regional y nacional. Desarrollaron en el

interior de una sociedad poco inclusiva y conservadora como la del Noroeste (NOA) una particular integración en las diversas áreas de desarrollo, la economía y especialmente en la política local, provincial y nacional. Además de sus actividades comerciales –y, en algunos casos, industriales– pudieron acceder a las profesiones liberales (medicina, abogacía y otras). En Catamarca, el odontólogo libanés Hadad ejerció tempranamente su profesión con el título que trajo de su país de origen. En Salta destacaba un hijo de libaneses, José Tobias (1893-1951). El medio lo reconoció ampliamente, se instaló en Buenos Aires en el Hospital de Clínicas y fue una de las figuras de la medicina en la primera mitad del siglo XX. El diario étnico Sirio-Libanés revelaba la apreciable cantidad de egresos en las profesiones liberales de los hijos de ambos sexos, mientras algunas mujeres acompañaron en el comercio a sus maridos y, a otro nivel, participaron activamente en actividades filantrópicas en las instituciones comunitarias en momentos de crisis y/o con su intensa labor en el Hospital Sirio-Libanés de Buenos Aires, institución que las homogeneizaba hasta 1950.

El texto trata de dar respuestas a interrogantes vinculados con la demografía y el comportamiento espacial de este grupo. Se utilizaron fuentes escritas internacionales, nacionales y, particularmente, locales; datos esenciales confrontados con el testimonio de la memoria oral, mediante la recuperación parcial del archivo oral de esta migración. Se elaboraron gráficos, mapas, cuadros y planos para demostrar las hipótesis, que confirman que es la familia el punto de partida, fueron ellos cristianos, judíos o musulmanes. Son las redes familiares las que tuvieron importancia para elegir a dónde emigrar, cómo llegar, dónde vivir, trabajar y socializar. Esas relaciones entre los pobladores en las primeras décadas del siglo XX se dan dentro de las identidades

locales-religiosas. En un marco afectivo similar al de sus pueblos, con amigos, parientes, cantos, uso del laúd y de las canciones de ataba, los cuentos, bebidas típicas y hablando su lengua, pudieron sentir con menos dolor la migración y su marginalidad.

Susana Brauner, en su artículo “Los judíos de origen sirio y marroquí en la Argentina: identidades e integración (entre el último tercio del siglo XIX y mediados del XX)”, analiza las diferentes oleadas migratorias y las dinámicas de los procesos de integración en las que se vieron insertados los judíos argentinos con ancestros en Siria y en Marruecos desde el último tercio del siglo XIX hasta mediados del XX. Brinda un panorama sobre sus identidades y cómo se integraron en la variada sociedad argentina y en los cambios del contexto internacional. Dentro de la colectividad judía, en la que la mayoría pertenece al grupo asquenazi, los sefardíes son una minoría que incluye a los descendientes de los expulsados de la Península Ibérica como a los procedentes del Medio Oriente y a los del norte de África. De los procedentes del mundo árabe, la mayoría eran sirios de Alepo y de Damasco y hablaban árabe. Los provenientes de Marruecos, estudiados tempranamente por Diana Epstein, proceden principalmente de Tetuán y Tánger. Estos inmigrantes hablaban la jaquetía (dialecto judeo-árabe-español) y español. A lo largo de los siglos habían interiorizado las pautas culturales de las regiones de origen, el idioma, la comida, la música, la vestimenta, los hábitos, los códigos que regían las relaciones familiares y de género y eran muy observantes. Los primeros arribados habían sido empujados en general por razones económicas, aunque en el caso de los que provenían del Levante muchos partieron cuando las minorías del Imperio otomano fueron obligadas a hacer el servicio militar. En cambio, los arribados a fines de la déca-

da del 40 lo hicieron más por los cambios políticos que se produjeron en el mundo árabe: el conflicto árabe-israelí, los procesos de descolonización en el Levante y en el norte de África. La autora señala que la inserción en la economía y en la sociedad se dio de manera similar a la de los levantinos de otros credos.

En “Migraciones y migrantes del mediterráneo: los armenios en la Argentina”, Nélide Boulgourdjian retoma aspectos de su tesis doctoral (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París). Cuando Narciso Binayan Carmona, hacia los años 70, reconstruyó la historia de la comunidad armenia desde principios del siglo XX hasta ese momento, esta temática no estaba prácticamente desarrollada. Fue el primer trabajo que propuso una historia de los armenios en la Argentina, a partir de fuentes nacionales y comunitarias. Desde mediados de los ochenta y de los noventa, los estudios migratorios cambiaron de eje: factores de expulsión, la política y la inmigración, cadenas migratorias, características demográficas, pautas matrimoniales, organización de la vida comunitaria e integración fueron las directrices de la investigación. En esta línea, Boulgourdjian detalla los distintos períodos de ingreso a la Argentina y los factores determinantes. Si bien llegaron a fines del siglo XIX y se consolidaron en la primera década del siglo XX, destaca que el mayor flujo estuvo representado por los sobrevivientes del Genocidio de 1915 y a posteriori se fueron sumando nuevos grupos. Los recién llegados fueron recibidos con desconfianza, del mismo modo que los otros grupos percibidos como “exóticos”, los árabes y los judíos. Estudia su demografía y estima que en la actualidad serían unos 50.000, aunque existen discrepancias con este número. Continuaron el camino de los otros migrantes que prefirieron los centros urbanos de Buenos Aires y Córdoba principalmen-

te, a otros lugares del interior. Destaca su activa vida asociativa y el importante rol que desempeñaron la lengua y la religión en distintos períodos históricos, determinantes en la preservación de su identidad. Estos inmigrantes, procedentes del Imperio otomano, mantuvieron tempranamente sus relaciones con los otros “otomanos”, como era costumbre en su tierra de origen.

Norma Ben Altabef y Marta Barbieri, ambas docentes e investigadoras de la Universidad Nacional de Tucumán, se ocupan de indagar sobre los sefardíes en la provincia de Catamarca, en su artículo “Del Bósforo a los cerros catamarqueños”. Esta provincia recibió una escasa inmigración judía; alcanzó en 1960 su mayor número con la presencia de ochenta y seis familias. Con un perfil relativamente homogéneo, los sefardíes provenientes de Turquía (Estambul, Esmirna y Gallipoli) representaban el 69 %. Las autoras trabajaron especialmente con las historias orales de esas familias, cruzadas con la información de las actas de la Asociación Israelita Sefaradim (1929), los censos nacionales y la rica autobiografía de Víctor Haim Saragusti, además de fuentes éditas para temas generales. Destacan la solidaridad familiar y étnica y los cambios identitarios. La mayoría se iniciaron como vendedores ambulantes hasta llegar al negocio instalado en la principal arteria comercial de esa ciudad, la calle Rivadavia. En general, llegaron pobres y poco alfabetizados, solo un grupo familiar había concurrido en Turquía a la Alliance Israélite Universelle. El uso del ladino les permitió inicialmente desarrollar sus actividades mercantiles con relativa facilidad. Las dificultades iniciales de inserción en una sociedad conservadora y católica hicieron que su prioridad se centrara en la educación de sus hijos y llevaron a que progresivamente fueran aceptados como miembros de la sociedad local.

En “Producción cultural y movilidad en al-mahjar argentino”, Lily Balloffet retoma aspectos destacados de su tesis doctoral. Para ello recorrió la Argentina, investigó en particular las fuentes del Hospital Sirio-Libanés de Buenos Aires, con textos, fotografías y observación participante, clubes porteños y de Tucumán y el Centro Islámico de Mendoza, entre otros. Como fue ampliamente investigado por Ferenczi y Willcox en 1929, Karpát en 1985 y Hourani en 1992, algo más de trescientas mil personas salieron de las provincias árabes del Imperio otomano desde la segunda mitad del siglo XIX rumbo a América. De ellas, alrededor de ciento diez mil se instalaron en la Argentina, tema investigado por Vela Ríos y R. Caimi, (1981), G. Jozami (1985), Brégain y Boos (2013). Balloffet se interesa en particular por la construcción de sus redes, clubes locales, solidaridad y ayuda mutua. Aborda las redes de conexión que existían al interior del mahjar argentino y se enfoca en los artistas e intelectuales cuyos proyectos tejieron sistemas de circulación en los ámbitos de producción artística y cultural. Ellos sirvieron como vínculos entre la geografía del Levante y su ampliamente disperso mahjar. Traza el recorrido de tres grupos de productores culturales (cineastas, actores y músicos) de la primera mitad del siglo XX. Los artistas más conocidos estaban ubicados en centros urbanos como Nueva York, San Pablo y Buenos Aires. Si en Nueva York destacaban Gibran Khalil Gibran y Amin Rihani, en Buenos Aires, además de ellos se contaba la Liga Literaria. Para Balloffet el proceso de recolectar fondos para llevar a cabo diversos proyectos culturales y artísticos “tuvo el efecto secundario de vincular a las colectividades americanas”. Entiende que la historia de un artista o cantante no puede ser restringida a su país, sino que abarca el Mediterráneo Oriental y el Cono Sur por igual. El uso de esta tendencia hacia la movilidad y el intercambio transnacional

muestra cómo el grupo étnico navegó simultáneamente en la sociedad argentina y buscó tener impacto en la esfera transnacional del mahjar.

En “De vendedores ambulantes a grandes empresarios: el caso de la empresa confeccionista Annan de Pergamino”, Victoria Luján Sánchez presenta un trabajo original, fruto de una larga investigación en fuentes variadas. Pergamino fue uno de los lugares donde se instalaron migrantes del Levante. Utilizando distintas estrategias comerciales, sus hijos fueron ascendiendo a empresarios confeccionistas. Esto llevó a la ciudad y a su área de influencia a ser reconocida como uno de los polos de producción textil del país desde 1930 hasta la década de 1960. El caso más conocido es el de los Annan, hijos de Isaac Elías Annan y Nahima Rasuk. En la década de 1930 instalaron talleres de confección y establecieron un acuerdo con Alpargatas y Grafa que les proveía las telas para confeccionar la ropa de trabajo Ombú. Ya en la década siguiente la ropa lavada Annan era una marca establecida en el mercado local. La expansión de la empresa los convierte en los primeros fabricantes de jean argentinos y pasan a ser auspiciantes del Turismo de Carretera. Adquieren licencias internacionales para fabricar las camisas Manhattan, los corpiños Maideinform y los vaqueros Marlboro. Ante contextos de inestabilidad y de crisis económicas, Annan respondió tomando un nuevo riesgo o desafío. Lograron expandirse a nivel nacional e internacional en su dorada década de los 60. Si bien la empresa cerró en 1984, sus efectos aún pueden verse, no solo por el lugar en el que puso al Pergamino industrial, sino también como fábrica escuela, con su contribución a la formación de mano de obra calificada y de un valioso capital humano e intelectual.

Gabriela V. Macchi nos acerca en su artículo “De mercachifles a bolicheros. Las redes comerciales de los sirios y libaneses en Patagonia”

algunos aspectos desarrollados en su tesis doctoral defendida en 2020. En ella se centró sobre este grupo, en un área geográfica del país no estudiada: la región patagónica, en particular el noroeste chubutense. De escasa población, estaba habitada por nativos, chilenos e inmigrantes españoles al momento de la llegada de los levantinos a esta zona de frontera, entre fines del siglo XIX y la década de 1920. La entrada se produjo siguiendo el tendido del ferrocarril hasta donde llegaba y luego continuando por carretas, algo similar a lo que sucedió en el NOA. Para el censo de 1914 se habían convertido en el cuarto grupo migratorio detrás de chilenos, españoles e ingleses. Abandonaron los oficios que ejercían en su tierra y se dedicaron al comercio ambulante, que les dio la fama de mercachifles. Las redes sociales fueron decisivas en la consolidación de este grupo en la actividad mercantil. La autora pudo establecer que la mayoría de ellos provenían de un grupo de pueblos en Líbano, que había lazos de parentesco entre la mayoría y que pertenecían a la fe drusa. En muchos casos lograron transformarse en bolicheros, palabra que denominaba a un tipo de comercio que combinaba el almacén de ramos generales, despacho de bebidas y alojamiento. Resalta la conformación de matrimonios exogámicos al inicio de la inmigración, debido a la llegada de hombres solos, pero con el paso del tiempo se verifican matrimonios dentro del grupo.

Tobias Boos, un joven investigador alemán que realizó su tesis doctoral en la Argentina, nos presenta en “Las asociaciones sirias y libanesas en Argentina y la identidad árabe: lugares de nostalgia, encuentro y representación cultural” una mirada desde el presente de las instituciones étnicas. Boos obtuvo su doctorado en el Instituto Johannes Gutenberg (Universidad Mainz, Alemania) y se interesó inicialmente en el campo de la geografía humana, la sociología y la antropología so-

cial. La investigación de los espacios comunitarios de sirios y libaneses, signada por un importante trabajo de campo y su observación participante, lo llevaron a algunas significativas conclusiones. Los descendientes otorgan a sus instituciones (inicialmente visitó treinta y tres) una vida social que muestra que no desaparecieron, porque sus miembros las han convertido en lugares de memoria y también un espacio de representación cultural. Boos destaca que desde una perspectiva étnica las comunidades de la diáspora son construidas por personas que afirman estar totalmente integradas en la sociedad de acogida. Estima que unos 600.000 libaneses de segunda a cuarta generación viven en la actualidad en nuestro país. Algunas de estas personas participan en asociaciones étnicas cuyo objetivo es preservar la “cultura siria y/o libanesa”. La investigación involucra entrevistas cualitativas, observación participante y documentación fotográfica recolectada en la Argentina. Las primeras conclusiones se vieron reflejadas en sus publicaciones del 2013, 2015 y 2016. En su texto sobre “La diáspora árabe en América Latina” (Oxford, 2017), destaca que desde principios del siglo XXI la conexión de las comunidades migrantes árabes en sus dimensiones social, cultural y económica ha sido transnacional. Su estudio revela que tales comunidades encuentran en estos espacios étnicos un papel sustancial en la formación de identidad(es) árabe(s) a nivel local, nacional y global porque además de ser un lugar de encuentro, conservan y evocan el pensamiento (interés y preocupación) por los orígenes, la nostalgia de tiempos pasados y lugares lejanos en el espacio y/o tiempo, así como la conciencia de formar parte de comunidades de árabes dispersas por todo el mundo.

Jodor Jalit es un joven investigador que ha realizado su formación académica en instituciones nacionales e internacionales sobre la Ar-

gentina y el mundo árabe y trabaja sobre los Estudios Críticos de Seguridad. En el artículo “De reunificación familiar a relocalización de refugiados” trata el impacto en la Argentina del conflicto que afecta a la República Árabe Siria desde el año 2011, que impulsó un esfuerzo global para el tratamiento del problema humanitario que significan los refugiados. El denominado Programa Siria (2014) es una política implementada por el gobierno argentino con el objeto de llevar adelante una política de reunificación familiar que buscaba dar respuesta a la demanda de la colectividad argentino-árabe ante la Dirección Nacional de Migraciones respecto a esta problemática. Por tal razón la totalidad de su financiamiento recayó sobre la sociedad civil (llamante). Explica cómo este programa derivó hacia la eliminación del vínculo familiar como requisito entre llamante y beneficiario, dado que cualquier argentino podría adquirir este rol ante un refugiado sirio. De la reunificación familiar, pasó a la relocalización de refugiados. En 2016 el gobierno argentino se comprometió ante las Naciones Unidas a recibir 3000 refugiados, pero Jalit demuestra con datos publicados por la OIM que, paradójicamente, la cifra de visas a refugiados cayó a partir de ese año.

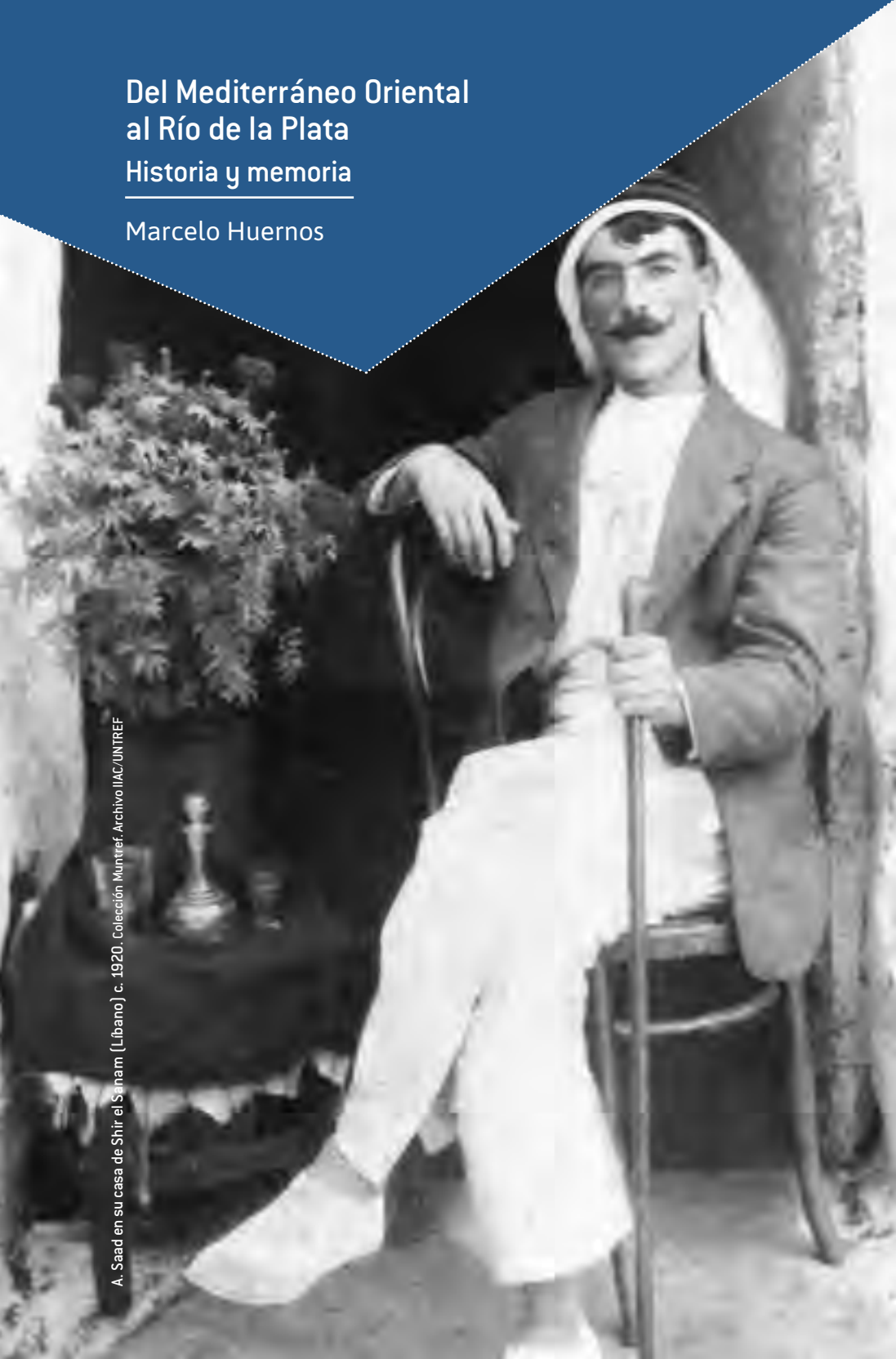
Como corolario de todos estos trabajos de investigación, que nos dan el contexto histórico, social, político y filosófico de las condiciones en que estos grupos vivieron por generaciones en aquellas tierras del Mediterráneo Oriental y se desplazaron hacia nuestro país, se han incorporado los testimonios de algunos descendientes que cuentan en primera persona la vivencia transmitida por padres y abuelos a estos argentinos que se reconocen como tales pero reivindicando la herencia identitaria recibida.

Por último presentamos una bibliografía que será de gran utilidad para aquellos que quieran profundizar en estas temáticas.

Del Mediterráneo Oriental
al Río de la Plata
Historia y memoria

Marcelo Huernos

A. Saad en su casa de Shir el Sham (Líbano) c. 1920. Colección Muntref. Archivo IAC/UNTREF



De tanos, rusos, turcos y gallegos

En la Argentina es habitual que en círculos de confianza, dentro de un grupo de amigos, se imponga a alguno de sus miembros un sobrenombre. Este puede referirse muchas veces a una característica física, pero también suele remitir a su ascendencia. Así, a los que llevan apellido italiano se los llama tanos, a cualquiera que tenga un apellido español se le impone como apodo “gallego”, sin importar que sus orígenes fueran catalanes, vascos o castellanos; o a cualquier apellido judío centroeuropeo se le asigna el mote de ruso, más allá del país de origen. Otro de los apelativos más comunes era, y es todavía, el de turco, aunque la mayoría de los que lo reciben no se sientan identificados con ese país. Entonces, ¿quiénes eran aquellos que recibieron ese mote al llegar a nuestras costas?

Se trata de millares de personas que entre fines del siglo XIX y principios del XX dejaron sus regiones de origen, en el Mediterráneo Oriental, para iniciar una nueva vida al otro lado del Atlántico. Lo que los convirtió en “turcos” fue la posesión de un pasaporte del Imperio otomano o Imperio turco aunque su lengua, su cultura y su religión no fueran las mayoritarias dentro de esa organización política. Judíos, cristianos, musulmanes y drusos llegaron hablando árabe. También llegaron armenios, ellos traían su propia lengua, y judíos sefardíes que hablaban el djudezmo o ladino. Unos y otros compartían ciertos rasgos que se trasuntaban en la manera de entender los vínculos familiares y de solidaridad con los paisanos, en la forma de practicar la religión, en los gustos musicales o en la gastronomía. Para entender cómo recrearon su universo cultural y social a este lado del mundo, es necesario bucear en la historia de ese imperio que cobijó a multitud de pueblos y religiones diversas en una sola unidad política que fun-

cionó con mucha eficacia hasta el siglo XIX, cuando se inició el declive que terminaría desmontándolo luego de la Primera Guerra Mundial.

Un poco de historia

En el periodo en que la Argentina estaba cimentando una identidad nacional, la educación pública y el estado en su conjunto operaban en vista de ese objetivo y, consecuentemente, ese “nosotros” en construcción se confrontaba con distintas otredades. En este sentido, eso que se reconocía en la Argentina como un “otro” llamado *turco* en realidad era una suma de diversidades que reunió varias lenguas, religiones y etnias. Entonces, podemos preguntarnos de qué forma llegó a constituirse ese rico espacio sociocultural que conocemos como Imperio otomano o Imperio turco. Un imperio sostenido a lo largo de casi cinco siglos (entre 1453 y 1918) cuyo sistema de organización sociocultural y religioso terminó imprimiéndose en las lógicas de ordenamiento de quienes migraron hacia nuestro país entre finales del siglo XIX y parte del siglo XX.

Hagamos un poco de historia. Los hoy llamados turcos, en su origen, fueron un conglomerado de pueblos nómadas del Asia Central que hacia el siglo VIII se desplazaron al oeste. En ese camino, entraron en contacto con el mundo musulmán y adoptaron su religión. El grupo de los turcos otomanos llegó a Anatolia estableciendo principados locales que presionaban sobre el Imperio bizantino¹. Estos

¹ El Imperio bizantino o Imperio romano de Oriente era la parte del Imperio romano que sobrevivió a la caída de Roma como entidad política, hacia el siglo VI el latín fue suplantado por el griego como lengua corriente y quedó solo para la burocracia.

principados tuvieron un periodo de apogeo durante el reinado de Osman (1302-1324), quien propició alianzas con los nobles cristianos de la región y dio inicio a la dinastía que gobernó hasta el siglo XX.

Llegamos así a un dato clave dentro de esta sintética historia que recorremos: tempranamente, bajo el gobierno de Osman, se dio un pacto que contribuyó a alumbrar la condición multiétnica que se convertiría en una de las marcas de identidad del futuro imperio. El Pacto de Osmán rigió las relaciones del gobierno central musulmán con las minorías religiosas que vivían en esos territorios. Así, los “pueblos del libro”: judíos y cristianos que conformaban la *dhimma* (grupos bajo la protección de las autoridades) pudieron practicar libremente su religión mientras que los paganos eran forzados a convertirse. Este proceso tuvo continuidad en el tiempo. A medida que los otomanos se expandían y dado que el islam no forzaba la conversión de los judíos y cristianos, la nueva dominación fue aceptada por el campesinado, lo que daría lugar a la conformación del imperio como una entidad “multiétnica”.

La consolidación del imperio se da con la caída de Constantinopla en 1453 (capital del Imperio romano de Oriente). La ciudad cambia de nombre a partir de entonces: Estambul, la capital del nuevo imperio, fue repoblada con gente de todas las regiones que lo integraban, aunque se preservó una significativa cantidad de funcionarios del caído Imperio bizantino para garantizar la nueva administración otomana.

Dando continuidad a la política de tolerancia religiosa y para ganar la confianza de los cristianos ortodoxos, el sultán reconoció al monje Gennadio, acérrimo enemigo de cualquier unión con la Iglesia de Roma, como patriarca de aquella comunidad ortodoxa. En los si-

guientes años avanzó la frontera hasta Serbia, Bosnia y Herzegovina. Más tarde se incorporaron Siria, Palestina, Jerusalén y los santos lugares de La Meca y Medina, y el sultán se apropió del título de califa.²

El imperio siguió expandiéndose sobre Hungría y el Mediterráneo, lo cual provocó la reacción de las monarquías europeas, que iniciaron una serie de conflictos que se resolvían y reactivaban permanentemente. Durante los siglos XVI y XVII el imperio vivió su época de esplendor: se extendía por tres continentes ocupando una importante franja del sureste europeo, sus límites llegaban hasta Marruecos en el norte de África, la península arábiga, Egipto, Irán al este y Rusia por el norte además de contar con estados vasallos en las zonas periféricas del imperio. Las amplias libertades otorgadas a los súbditos en materia económica, social y cultural hicieron que los territorios del imperio fueran destino elegido por muchos de los judíos expulsados de España en 1492. Así quedó establecida la singularidad multiétnica de este imperio y esas fueron las coordenadas espaciales y sus tensiones con el entorno.

Veamos ahora cuáles fueron los rasgos de la organización socioeconómica. La sociedad otomana estaba dividida en clases de manera horizontal y vertical. La primera división estaba dada por los miembros de la clase dominante, los *osmanlis* u otomanos (que no pagaban impuestos) y los *re'ya*, que al inicio del imperio abarcaba a todos los que estaban bajo la autoridad del sultán. Sin embargo, hacia el declive, esa denominación se utilizó para designar a los que no practicaban la religión musulmana ni conocían su sistema de costumbres,

2 Es el sucesor y delegado del profeta Mahoma en la dirección de la comunidad musulmana. El título conlleva una doble función de liderazgo político y espiritual.

comportamiento ni el lenguaje, conocido como la “manera otomana”. Pero estas divisiones no eran estrictas ya que existía movilidad social de acuerdo a las capacidades, educación u otros méritos, por lo cual muchos conversos llegaron a ocupar lugares de importancia. Los *osmanlis* eran quienes ocupaban los puestos de la burocracia del estado, el ejército y el clero musulmán y recibían los impuestos de los *re’ya*.

Fuera del campo de acción del estado –centrado básicamente en el cobro de impuestos y el resguardo territorial– los individuos se organizaban de acuerdo a su religión. Estas comunidades religiosas llamadas *millet* eran las que regían la vida cotidiana de las personas. Cada uno de los dirigentes de los *millet* –el gran rabino para los judíos (Haham Bashi), el patriarca ortodoxo para los cristianos, el *Catholicos* para los armenios y el *seyhulislam* (jeque) para los musulmanes– eran los responsables ante el gobierno del cumplimiento de los deberes y responsabilidades, de la seguridad y del pago de los impuestos. Matrimonios, nacimientos, divorcios, muertes, sanidad, educación y justicia estaban también a su cargo a través de sus propias instituciones –escuelas, hospitales, hacienda y tribunales³– en su propia lengua. Aunque las personas podían cambiar de *millet*, es decir de religión, a excepción de los musulmanes, el gobierno desalentaba eso en pos de mantener la estabilidad y evitar posibles fuentes de controversia. Para reforzar esta situación se permitía que cada *millet* conservara su modo de hablar y vestir. Este sistema permitió el funcionamiento de la sociedad durante varios siglos con un bajo nivel de conflictos.

3 La sociedad otomana se regía por un sistema legal dual en el que la Sharia, ley religiosa musulmana, era la principal fuente y el Kanun o ley civil cubría aquellas cuestiones que no estaban sancionadas en la ley religiosa.



Estampillas otomanas, 1905. Colección MUNTREF.



Estampillas otomanas, 1905. Colección MUNTREF.

A partir del siglo XVIII, por las tensiones continuas con los países europeos, comienza un proceso de pérdidas territoriales que fueron provocando la pérdida de rutas comerciales que condujo al declive de las provincias del Mediterráneo Oriental. Esto permitió que los gobernantes locales ganaran una mayor autonomía respecto del gobierno central y crecieran las reivindicaciones nacionales, como sucedió en la región de los Balcanes. En el transcurso de las primeras décadas del siglo XIX algunas provincias del imperio se independizaron, Serbia en 1804 y Grecia en 1821, lo que marcó el inicio de la injerencia europea, de la mano de Inglaterra, Francia y el Imperio ruso. En 1867 el sultán tuvo que reconocer un gobierno autónomo en Egipto, y la constante presencia de Francia y Gran Bretaña en los territorios del norte de África.

En vista de los problemas que enfrentaba el imperio se inició, en 1839, un periodo de reformas conocido como *Tanzimat* (reorganización). Este programa se aplicó a las esferas militar, administrativa, social, económica y religiosa, y se prolongó hasta 1876. En el plano administrativo de gobierno creó un sistema burocrático muy centralizado, copiado del modelo francés, que quitó competencias a los *millet*, y a nivel provincial hubo numerosos cambios en beneficio de los gobernadores. El cobro de los impuestos fue derivado de los *milletts* a funcionarios asalariados. Se redactaron nuevos códigos de justicia inspirados en los modelos europeos, que sustituyeron a la antigua legislación religiosa-civil. Se reorganizó el ejército y se modificó la leva militar. Con estas reformas el estado buscaba someter a toda la población al servicio militar, incluyendo a los miembros de los *milletts* no musulmanes que estaban exentos.

Este proceso de modernización buscaba frenar el avance de las potencias europeas en la región, pero resultaba inadecuado en un pe-

riodo en el cual el capitalismo estaba expandiéndose y buscaba nuevas regiones donde invertir y abastecerse de materias primas para el proceso de industrialización iniciado algunas décadas atrás en el viejo continente. Ante la debilidad del Imperio otomano, la Rusia zarista veía la posibilidad de expandirse sobre esos territorios y abrigaba el anhelo de apoderarse de Estambul, que había sido la capital del desaparecido Imperio romano de Oriente y sede primada de la Iglesia ortodoxa.

Esta reestructuración político-administrativa, ligada a la injerencia de las potencias europeas en el imperio, tendrá su correlato en el choque cultural que esto representó para aquellas comunidades. Mientras la definición de un estado-nación va imponiendo la lengua turca como lengua del estado, se introducen otras además de las precedentes –el árabe, el armenio, el djudezmo– procedentes de las potencias europeas en expansión colonial, especialmente el francés y el inglés.

Recordemos que el auge del nacionalismo en la Europa del siglo XIX influyó en los territorios del Imperio otomano; en las décadas que siguieron a la independencia de Grecia, Rumania y Bulgaria se encaminaron en ese rumbo. A mediados del siglo XIX, después de una guerra entre facciones en Monte Líbano, se llegó a una salida pactada bajo la autoridad del sultán, lo cual sentó las bases para el surgimiento de una identidad libanesa. A esto debemos agregar la presión de Francia y Gran Bretaña sobre el gobierno otomano para permitir la llegada de comerciantes europeos que utilizaron a judíos y cristianos como agentes y socios jerarquizando a estas minorías que accedieron a instancias de poder local. El decreto de 1856, que había consagrado la igualdad de todos los habitantes del imperio otorgán-

doles los mismos derechos a las minorías no musulmanas de los que gozaban los musulmanes, había colaborado en el mismo sentido.

A partir de este nuevo escenario, comenzaron a registrarse algunos episodios de violencia hacia las minorías (cristianos y judíos) en Damasco y Alepo, y se produjeron conflictos entre drusos y maronitas (cristianos) en Monte Líbano. La presión de Francia hizo que el gobierno central tomara medidas muy duras para calmar la agitación. En los Balcanes las guerras del imperio con Austria y Rusia, a fines del siglo XIX, fueron las que impulsaron la disgregación que cristalizaría al final de la Primera Guerra Mundial.

Las clases dirigentes otomanas también se vieron influidas por el nacionalismo. Se empezó a incubar una identidad otomana que buscaba amalgamar una estructura política que hasta ese momento había sido un mosaico de etnias, lenguas y religiones. La relativa apertura del imperio a las nuevas ideas importadas de Europa permitió la llegada de misioneros europeos y norteamericanos. A las escuelas de las comunidades cristianas existentes se sumaron otras nuevas que contaban con el apoyo financiero y la protección del gobierno de Francia. En 1875 los jesuitas fundaron la Université St-Joseph en Beirut y se creó la Alianza Israelita que estableció institutos educativos desde Marruecos hasta Irak. Los misioneros norteamericanos también fundaron escuelas a las que concurrían algunos musulmanes. En 1866 fundaron el Colegio Protestante Sirio de Beirut que más tarde se convertiría en la Universidad Americana de Beirut, mientras que Rusia estableció la Sociedad Rusa Imperial de Palestina Ortodoxa destinada a los miembros de la Iglesia ortodoxa. En todos los casos las clases estaban destinadas a varones y niñas, aunque las de estas estaban orientadas a formarlas en ocupaciones adecuadas para las mujeres: maestras, enfermeras o perio-

distas. Estos cambios en la educación se reflejaron en la sociedad. Muchas familias acomodadas, incluso musulmanas, mandaban a sus hijas a escuelas de monjas francesas para que aprendieran la lengua, buenos modales y refinamiento. Tanto el francés como el inglés, en menor medida, se convirtieron en la segunda –y a veces en la primera– lengua familiar. El aumento de la alfabetización, tanto en lenguas extranjeras como en árabe, hizo posible la aparición de una generación acostumbrada a la lectura que abrió la posibilidad para la aparición de la prensa árabe y de una enciclopedia por entregas que se ocupaba tanto de ciencia como de temáticas islámicas sin los tópicos del prejuicio europeo sobre temas del oriente próximo.

Hacia el último tercio del siglo XIX la crisis del imperio estaba a la vista. Para intentar salvar lo quedaba, en 1876, los ministros presionaron al sultán para dictar una constitución de corte liberal en la que los musulmanes y las minorías no musulmanas formarían parte del parlamento. Estos cambios fueron seguidos con entusiasmo por árabes y armenios que veían al otomanismo como una identidad compatible con su pertenencia a las minorías. Esta corriente buscaba enfrentarse con los nacionalismos regionales alentados por las potencias europeas y de esta forma tratar de mantener la unidad de lo que todavía quedaba del imperio. A finales de ese año se produjeron disturbios en Serbia y Bulgaria que dieron la oportunidad a Rusia para declarar la guerra a los otomanos. Finalizada en 1878, el imperio sufrió enormes pérdidas territoriales y la disolución del parlamento.

Los cambios económicos ocurridos en los últimos decenios del siglo XIX favorecieron la influencia cada vez mayor de Inglaterra, Francia y Alemania a través de la exportación de capitales para obras públicas, ferrocarriles e infraestructura, aunque no así para las in-

dustrias. De este modo, el imperio se volvió totalmente dependiente de las importaciones europeas de manufacturas y de los empréstitos para sostener esa misma política económica. Este complejo contexto político-económico, sumado al choque cultural que representaron todos estos cambios, fue expulsando progresivamente distintos sectores de la población⁴. Muchos de ellos empezaron a emigrar a Europa y a América, donde lograron alcanzar cierto bienestar que les permitió inclusive enviar remesas a sus familias para aliviar en parte la situación.

Mientras se consolidaba una relación desigual de intercambio que colocó a la región como proveedora de materias primas y algunos productos especializados⁵, una parte importante del comercio fue quedando en manos de compañías y comerciantes británicos, franceses y alemanes que utilizaban agentes locales reclutados entre los cristianos sirios y libaneses y los judíos sirios e iraquíes. Esta situación produjo la reacción de los comerciantes musulmanes contra las minorías cristianas armenias en las matanzas de 1894 y 1896.

Entre tanto, en 1889, periodistas, escritores y políticos turcos exiliados en París fundaban el grupo opositor: los Jóvenes Turcos. Se procla-

4 La situación del campesinado se fue deteriorando a partir de la Ley Agraria de 1858. Muchos mercaderes y prestamistas compraron propiedades en el campo, por lo que los campesinos se convirtieron en jornaleros sin tierra o aparceros que recibían una parte del producto que apenas cubría las necesidades de la supervivencia. En las zonas de pastoreo alejadas de las ciudades el gobierno reconoció la propiedad tribal, pero registró los títulos a nombre de la familia principal. Todas estas medidas buscaban ejercer un control efectivo sobre el campesinado para gravarlos impositivamente y reclutarlos para el ejército.

5 Como las naranjas de Palestina, el aceite de oliva, las semillas de sésamo o la seda del Líbano.

maban fieles a la monarquía, pero querían volver al régimen parlamentario. En 1906 se fundó en Damasco el comité secreto Patria y Libertad, de donde surgiría Mustafa Kemal, quien tenía una orientación nacionalista panturca. En 1908 los grupos opositores congregados en el CUP (Comité para la Unión y el Progreso) iniciaron una rebelión que se extendió por todo el imperio para restaurar la constitución. Las minorías apoyaron la rebelión y hubo un periodo de confraternización entre los miembros de los *millets* dejando de lado las diferencias.

A pesar de haber logrado su objetivo, a poco de andar se vio que no se producían las grandes transformaciones esperadas. Ante esta situación, los Jóvenes Turcos abandonaron la constitución e instauraron una dictadura con el sultán a la cabeza del estado, por el enorme prestigio que tenía en la opinión pública su condición de califa y, de ese modo, continuaron su obra modernizadora.

Mientras tanto los problemas económicos continuaban y se sumaba la secesión de Bulgaria y la anexión de Bosnia y Herzegovina al Imperio austrohúngaro en 1908. Los cambios que se implementaron durante el periodo del CUP siguieron la línea del nacionalismo turco y del laicismo, sustituyendo la sharia por la ley civil, aboliendo la poligamia y promoviendo la emancipación de la mujer. En la educación se hicieron grandes avances reemplazando la educación en las *madrasas*⁶ por escuelas laicas.

En este periodo comenzó la emigración de miembros de las minorías que habían sufrido persecuciones. Así evitaban el servicio militar que se había convertido en obligatorio para ellos y podían buscar mejores alternativas económicas. Armenios de todo el im-

6 Escuela religiosa islámica.

SEMPRE AVANTI SAVOIA!

Guerra italo-turca, 1912. Colección MONTREF.



FTD

perio y árabes –tanto judíos como cristianos, de Siria, Monte Líbano, Irak y Palestina– se dirigieron a las Américas, optando mayoritariamente por Estados Unidos y la Argentina.

En 1911, después de que el imperio hubiera perdido una gran cantidad de territorios, los italianos invadieron Libia y le declararon la guerra. Obligado a capitular por el estallido de la guerra de los Balcanes el imperio tuvo que resignar esos territorios. El conflicto balcánico finalizó en 1913 con la pérdida de los territorios europeos del imperio, salvo una pequeña franja que rodeaba Estambul. Del otro lado, los armenios y los kurdos habían empezado a mostrar un nacionalismo que podía llevar al establecimiento de un estado propio, mientras Rusia apoyaba a ambos en la esperanza de realizar el sueño de conquistar Estambul. Finalmente apoyó un plan para dejar a las seis provincias armenias bajo un gobernador y responsable de asuntos exteriores cristiano, pero dentro de Turquía.

Todos estos conflictos hicieron que el gobierno tomara una serie de medidas para evitar el secesionismo de otros territorios. Las provincias árabes sufrieron un embate del poder central que implicó un aumento de los impuestos y el servicio militar obligatorio para todos los varones. Se impuso el turco como idioma burocrático y se hizo obligatorio en las escuelas relegando al árabe. Esta situación favoreció el surgimiento de grupos nacionalistas árabes con fuertes postulados independentistas.

Reunidos en París en el Primer Congreso Árabe de 1913, los independentistas reclamaron la descentralización, la incorporación del árabe como lengua oficial del imperio, cambios en el servicio militar y se declararon solidarios con las demandas de los armenios. En medio de todos estos conflictos, el estallido de la Primera Guerra Mundial

llevó al imperio a una alianza con Alemania que involucró a toda la región en la conflagración. En 1915, el gobierno turco llevó adelante una política de tierra arrasada y limpieza étnica con la expulsión de los armenios, a quienes acusaba de colaborar con los rusos. Así se dio inicio al genocidio, que se extendió a las minorías sirianaortodoxas y grecoptónicas.

Mientras tanto se desató una feroz represión contra los nacionalistas árabes, muchos de ellos condenados a la horca en Beirut y Damasco, que hizo renacer el deseo de independencia en la región. El ejército reclutó a miles de jóvenes de las provincias árabes –muchos de los cuales murieron o quedaron mutilados– y las familias campesinas sufrieron requisas pagadas con dinero que carecía de valor al tiempo que sufrieron una feroz sequía y una plaga de langostas. Como resultado de todo esto se desató una terrible hambruna que dejó un saldo de medio millón de muertos en la cordillera del Líbano y en la zona costera de Siria. En octubre de 1918 las fuerzas británicas lograron tomar Mesopotamia, Palestina y Siria con la colaboración de miembros de la Rebelión Árabe⁷ y expulsaron a los otomanos.

La guerra representó una carga muy pesada para el imperio, al punto que debió pedir la paz meses antes de que terminara en Europa. El presidente de los EE.UU., Woodrow Wilson, había impulsado la idea de que cada nación tuviera un estado, que dio pie a la creación de nuevos países surgidos de la desmembración del Imperio austrohúngaro y el Imperio otomano. Los tratados de paz, el Tratado

⁷ Movimiento surgido en Hiyaz en 1916 y liderado por el jerife de La Meca Husein Ibn Ali con la ayuda del oficial británico Thomas Lawrence, conocido como Lawrence de Arabia, que buscaba la creación de un estado unificado árabe que llegara de Siria a Yemen.

Palestina. Matrimonio judío, ca.1875. Biblioteca del Congreso de EE.UU.



de Versalles (junio de 1919) que se firmó con Alemania y el Tratado de Sevres (agosto de 1920) con el Imperio otomano, impusieron severas sanciones y pérdidas territoriales que provocaron la protesta y el rechazo de los otomanos. El surgimiento de la República Democrática de Armenia en 1918 llevó a un conflicto armado con Turquía que finalizó con la victoria de esta y la recuperación de algunas zonas. Por su parte, los kurdos no pudieron establecer su propio estado y su territorio quedó repartido entre los países de la región, tal como se estipuló en el Tratado de Lausana (julio de 1923), que también saldó la situación fronteriza entre Grecia y Turquía y de las minorías griega y turca en cada país. Una de las consecuencias de este conflicto fue la deposición del sultán y la consolidación de Mustafa Kemal, apodado Atatürk (padre de los turcos), como líder de la nueva república turca.

En el Pacto de la Sociedad de las Naciones⁸ se había manifestado que “ciertas comunidades antes pertenecientes al Imperio otomano han alcanzado tal grado de desarrollo que su existencia como naciones independientes puede ser reconocida (...) a condición de que los consejos y la ayuda de un mandatario guíen su administración hasta que puedan manejarse solos”, lo que abrió la puerta a la creación de los Mandatos británico y francés en la región. Durante el desarrollo de la guerra las potencias europeas habían establecido una serie de acuerdos secretos, de los cuales el Sykes Picot y la Declaración de Balfour modelarían la geopolítica de la región. El primero acordaba el reparto de

⁸ Organismo internacional con sede en Ginebra creado por el Tratado de Versalles para mantener la paz y reorganizar las relaciones internacionales después de la Primera Guerra Mundial. Sus decisiones no eran vinculantes, algunas intervenciones resultaron exitosas, pero a partir de la década de 1930 no corren con esa suerte.

los territorios árabes entre Francia y Gran Bretaña como mandatarios, mientras que la Declaración de Balfour, una carta del titular del Foreign Office dirigida al barón Lionel Rothschild, afirmaba la intención del gobierno británico de crear un hogar nacional judío en Palestina.

La declaración de independencia de Siria, que incluía Líbano y Palestina, y el nombramiento de Faisal como rey no alcanzaron para sostener al nuevo estado, que fue derrotado por las tropas francesas. Se iniciaron así los mandatos que dejaron en manos de Gran Bretaña Palestina, Transjordania y Mesopotamia, mientras Francia recibió Siria y Líbano. La fuerza de los intereses colonialistas de Francia y Gran Bretaña moldeó la geopolítica de la región, borrando de un plumazo el derecho a la autodeterminación nacional de millones de árabes y revitalizando un colonialismo que ya en ese momento se mostraba completamente inadmisibles desde todo punto de vista. Así, la alegría que había suscitado la expulsión de los otomanos se transformó inmediatamente en decepción.

Al fin... del Mediterráneo Oriental al Plata

La sociedad multiétnica y multirreligiosa que se había construido tempranamente logró convivir durante siglos, dándose un modo de organización que ofrecía una autonomía relativa a las diversidades dentro de la estructura del imperio. Con el paso de los siglos, y muy especialmente ante la convergencia de dos procesos clave de la modernidad como han sido la constitución de los estados nacionales y el desarrollo del capitalismo industrial, el imperio no solo se fue debilitando territorial y económicamente sino que se produjo un proceso de contaminación cultural que minó su estructura sociopolítica.

Por tanto, ante los intentos de turquización y la consecuente búsqueda de homogeneización cultural a lo largo del siglo XIX y, sobre todo, entre la última década y las dos primeras del siglo XX, la emigración se fue presentando como alternativa de continuidad no solo de proyectos familiares o personales sino –y muy especialmente en muchos casos– de libertades para las minorías que el imperio progresivamente fue cercenando.

La salida creciente de las minorías cristianas ortodoxas de distintos orígenes (antioqueña, siriana, armenia, griega), católicas (maronitas, melkitas y mekitharistas) judías (alepinos, damascenos y sefardíes) y drusas, a partir de 1880 y más adelante la de los musulmanes (suníes, chiitas y alawitas) nos trae, en el presente relato, otra vez a este lado del océano Atlántico. En la nueva tierra, estos inmigrantes buscaron recrear las condiciones que la memoria histórico-cultural había impreso en sus identidades signadas por la convivencia en la diversidad: el fluir de lenguas y tradiciones cotidianas compartidas. Argentina será para todos ellos el lugar en donde llevar adelante desde los sueños individuales hasta los anhelos de comunidad.

Bibliografía

- CAHEN, Claude (1975). *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. Madrid: Siglo XXI.
- HOURANI, Albert (2014). *La historia de los árabes*. Barcelona: Ediciones B.
- ROGAN, Eugene (2015). *La caída de los Otomanos. La Gran Guerra en el Oriente Próximo*. Barcelona: Crítica.
- --- (2010). *Los árabes. Del Imperio Otomano a la actualidad*. Barcelona: Crítica.
- ROMERO GARCÍA, Eladio y ROMERO CATALÁN, Iván (2017). *Breve historia del Imperio Otomano*. Madrid: Nowtilus.
- VON GRUNEBaum, Gustave (1975). *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Madrid: Siglo XXI.



LO STELLONE D'ITALIA brilla su TRIPOLI

El Mediterráneo y las diversidades argentinas,
árabes, armenias y sefardíes:
orígenes convergentes y contribuciones
compartidas [1860-1950]

Hamurabi Noufourri



Visitar la historia de la migración de cualquier grupo humano a la Argentina es visitar la historia de esta nación. En nuestro país, quién más quién menos, pertenece a alguna tradición no argentina, porque o bien se es inmigrante o descendiente, o bien se procede de alguna anterior a la existencia de la Argentina.

Por eso, aun cuando se nos haya educado al contrario, la identidad histórica y cultural de sociedades como la argentina, no puede reducirse a una única tradición, “etnia” o religión. A sociedad de un solo «abuelo». Hoy más que antes, comenzamos a aceptar que además del “abuelo” blanco y europeo, siempre tuvimos al menos uno “indio”, uno “africano” y otro al que aún cuesta reconocer como tal, por llamarlo “turco”.

Y es que a nadie le agrada tener en la familia alguien sobre el que desde el siglo XVI en América “los que saben dicen” que es moralmente inferior al indio, físicamente menos útil que el africano esclavizado, que bloqueó el acceso a Tierra Santa y a las Indias Orientales, convirtiendo su “lado del Mediterráneo” en “la” amenaza a la “Cristiandad” (“latina”) y en enemigo de la “Hispanidad” (castellana) y la “Civilización” (“grecolatina”) y cuyos correligionarios “costó ocho siglos expulsar de España”.

Lo que sí bloqueó este cuento en blanco y negro fue nuestra mirada para distinguir y diferenciar si pertenecían -o no- al Imperio otomano. Solo por venir de ese imaginario “lado infiel y hostil” del Mediterráneo, del siglo XIX al XX, terminamos llamando “turcos” a árabes, judíos sefardíes, armenios, cristianos ortodoxos antioqueños, cristianos sirianos precalcedónicos, católicos maronitas, melquitas greco-católicos, musulmanes, sunies, ya’afaritas o nusairíes, drusos, marroquíes, sirios, libaneses, laicos, ateos, masones,

etc. de Tanger-Tetúan-Alhucemas, Beirut, Biblos, Sidón, Trípoli, Tartus, Latakia, Suwayda, Damasco, Hama, Homs, Alepo, Estambul, Adana, Mardín, Rodas, Esmirna y de cuanto pueblo o aldea siria o libanesa existiera. En los que es tan difícil encontrar una familia que no haya tenido algún emigrado a la Argentina como una en la que no se tome mate.

A su connotación negativa, al ocultamiento de su carácter de identidades bíblicas y de culturas en las que se inventó el alfabeto, la escritura y los conocimientos que hicieron posible el Renacimiento y la Modernidad, el sobrenombre agregaba –para la mayoría– la humillación de asignar la identidad del colonizador al colonizado, del opresor al oprimido e incluso del estado genocida a sus víctimas, como en el caso armenio. Cuyo rechazo a ser así nombrados tuvo el éxito, que en el caso de las otras identidades no pues, soslayado como unilateral “problema de turcos” por la percepción popular, los diccionarios del siglo XXI legitimaron esa aplicación del apodo “turco”.

Este mote, y el relato que le da ese sentido, no le permitió “ver” ni a las autoridades nacionales ni a la prensa que eran campesinos, empresarios urbanos, escritores, artistas, artesanos y albañiles que se reinventaron como comerciantes ante la endémica falta de acceso a tierras cultivables que, hacia 1905, motivó el retorno de la mitad de la totalidad de los inmigrantes ultramarinos; ni que la venta ambulante, era solo una fase en el camino hacia el almacén de ramos generales o a la tienda, el bazar, la joyería e incluso la industria.

Creyeron sin más que esta inmigración era “racionalmente proclive a actividades parasitarias perjudiciales para el país”, lo cual promovió en la opinión pública una imagen en la que comerciante, “turco”, merca-chifle y oportunista llegaron a ser sinónimos. Estereotipo que generali-

zó la literatura, el teatro y el cine, desde los sainetes de A. Discépolo y A. Vacarezza hasta los filmes de Lucas Demare y L. Torres Ríos.

Esta inserción laboral dio lugar a la formación de redes de compra-venta y distribución compuestas por establecimientos y vendedores ambulantes a propio riesgo que, al cabo del tiempo, se instalaban en algún punto del recorrido con su propio comercio. Luego, mediante la “cadena de llamada” a parientes o conocidos de la región de origen, replicaba una nueva red para cubrir diferentes zonas y cada vez más distantes del punto inicial, sin perder contacto con la red anterior de establecimientos. En 1948 los datos oficiales habían registrado 300 fábricas y 18.000 comercios propiedad de “siriolibanese”. Esto produjo un avance y asentamiento sostenidos de la mayoría de estos grupos en las provincias de establecimientos multi-rubro (almacén de ramos generales) desde el Atlántico hacia las serranías andinas, las selvas mesopotámicas y los valles e islas de la Patagonia. Todos compartieron esa tendencia a generar polos comerciales en rubros afines que revitalizó calles y barrios enteros de las grandes ciudades. En el caso de la Ciudad de Buenos Aires hacia el oeste (Reconquista, Libertad, Once, Flores, Floresta, Liniers), hacia el sur (franja bordeada por Chacabuco y Solís que a partir de Plaza Constitución se extiende como tridente hasta Barracas, Avellaneda y San Cristóbal) y hacia el norte siguiendo la ribera del Maldonado (Palermo y Villa Crespo menguando hacia Villa del Parque y Devoto).

Creatividad empresarial que fuera el grupo migratorio ultramarino que mejor se distribuyó en el territorio nacional, con la menor tasa de retorno al país de origen y la de mayor arraigo provincial, cuyas prácticas comerciales significaron un incremento exponencial del consumo basado en el microcrédito personalizado (libreta de fiado).



Patio de una casa de turcos en la calle Tres Sargentos, 1902. Archivo General de la Nación. Departamento de Fotografía.

De este modo, se aceleró la circulación del dinero y la redistribución de los recursos al interconectar a la población citadina y rural con mercaderías e insumos restringidos a las elites urbanas y terratenientes, dado el déficit vial y demográfico que sufría el país. Contribución a su gobernabilidad que será reconocida durante la presidencia de Agustín P. Justo por haber señalado “con su paso más de cien estaciones ferroviarias” en la Provincia de Buenos Aires.

Fueron redes que se complementaron con otras de instituciones sociales, asistenciales, religiosas, deportivas y culturales, a costo cero para el erario público como el de todos los grupos migratorios, y cuya diplomacia pública no solo las convirtió en un legítimo medio de interlocución con los poderes públicos sino que incrementó las Relaciones Exteriores del país con las patrias de origen.

Similar dificultad para convertir el dato en conocimiento sufrieron los “análisis académicos” que atribuyeron la supuesta ausencia en tareas agrícolas de los “turcos” y su dedicación a la venta ambulante a su “bajo nivel de instrucción” citando el dato del Censo Nacional de 1914 que indicaba que el 69,5 % de los “otomanos” eran “analfabetos”. Dato que, antes que eso, indicaba que el 30,5 % estaban al menos doblemente alfabetizados, pues comprendían el alfabeto latino además del árabe, hebreo, armenio, siríaco, etc. ilustrando a su vez, el mono alfabetismo de la forma de medición local.

Estas lecturas, hasta el siglo XXI, no pudieron interpretarlos por fuera de la etiqueta de “grupos exóticos” que imponía el mote y su relato. Así, se omitía lo que estos inmigrantes nos decían en sus 30 periódicos y publicaciones editados en el país en idioma árabe, armenio, arameo e incluso en el castellano que los sefardíes conservaban de su pasado español. Se dejó de lado, sin explicación, que algunas de

estas publicaciones precedieran a la fundación de instituciones comunitarias, o funcionaran como disparadores de movimientos intelectuales, llegando a contar entre sus plumas las de Lugones y Borges hasta las de Alfonsina Storni y Victoria Ocampo. Lo cual explica que publicaciones en los idiomas de origen, luego bilingües y finalmente en castellano, editoriales temáticas, junto con los veintisiete colegios de enseñanza bilingüe primaria y media fundados y sostenidos en menos de un siglo por las respectivas redes de organización comunitaria, fueran asumidos en sintonía con el mote y su relato, como indicadores de “segregación y resistencia a la integración”. Más que interpretación, frontera cultural imaginaria que aún hoy, pone en duda la pertenencia nacional de los argentinos y americanos que se reconozcan en alguna de esas identidades.

También pasó inadvertida la solidaridad intercultural e interreligiosa de la que nos hablan los avisos comerciales de las familias judías y sefardíes en el *Diario Sirio Libanés*, la participación de algunos de sus miembros, incluso de armenios, como integrantes del directorio, accionistas, socios y clientes del Banco Siriolibanes, de la Cámara de Comercio Sirio-libanesa o de las Comisiones Directivas de clubes y asociaciones siriolibanesas, tanto como el préstamo del Banco Sirio-Libanés para la construcción de la Catedral Armenia San Gregorio el Iluminador, centro de la vida comunitaria armenia en Buenos Aires; y que otro armenio, fuera el último director-editor de *Al Watan*, último de los periódicos bilingües árabe-español.

Ello indica que si bien son grupos humanos cuyas identidades se caracterizan por una diversidad lingüística y confesional que les es propia y distintiva, comparten una misma continuidad cultural espiritual, erudita, comercial, estética y culinaria que las atraviesa, de

modo diverso, entrelazándolas a punto tal que únicamente mutilando algo de ellas, pueden ser descriptas sin referirnos a las otras.

Que un sirio cristiano ortodoxo fuera líder en la fabricación nacional de prendas de algodón para el trabajo, que varios armenios revolucionaran en el país la fabricación e importación de alfombras, que dos judíos sefardíes fundaran la primera fábrica y distribuidora de azulejos argentinos y que los nombres de esos productos sean palabras españolas originadas en uno de los idiomas del mosaico de identidades que nos ocupa, más que casualidad es continuidad cultural mediterránea.

Continuidad indicadora de que España hablaba uno de los idiomas de este mismo mosaico de identidades mediterráneas a través del cual conoció esos tres productos. Mosaico que acabó originando la cultura española que llega hasta América, pero cuya pertenencia a la familia no podemos asumir por haberlo nombrado de forma equivocada, o mejor dicho según lo impuso aquel proyecto político de 1492 que para negar su pasado comenzó expulsando judíos sefardíes.

Pero como el pasado no le pide permiso al presente para existir porque la Historia es continuidad y conectividad, y si “volver a visitar” es el sentido griego de la palabra “reflexionar”, hacerlo con la historia de estos inmigrantes, liberados de apodos equivocados, siempre nos brinda una nueva oportunidad para reencontrarnos con el retrato de familia que todos nos merecemos. Aquel en el que estamos todos los argentinos, pues la Historia no es solo lo que pasa sino como llamamos a lo que pasa.

Married
12

For
as to
C. N.
71807
in 1907

3442

1



Cardes
154999



Matrimonio de inmigrantes sirios, ca. 1930. Colección MUNTREF.

Los procesos genocidas en el Estado Ittihadista turco

Daniel Feierstein



El genocidio desarrollado por el Estado turco sentó las bases para el surgimiento de la Turquía moderna actual eliminando poblaciones que sus perpetradores consideraban que no encajaban en la identidad que se pretendía para dicha nación en proyección. Una de las peculiaridades de este caso es que el Estado actual de Turquía sigue negando la calificación de genocidio. En este sentido, tanto para la historia oficial de dicho país y de la propia población turca como para la construcción de identidad de los pueblos que fueron víctimas directas, como los armenios, sirios, griegos (y luego, en algún sentido, también los kurdos), toda elaboración sobre lo sucedido está atravesada por esta disputa.

Sin embargo, hay numerosas, claras y contundentes pruebas (documentos, testimonios, diversos estudios) que no dejan duda de que existió un plan sistemático de destrucción dirigido contra grupos específicos de la población. Esta experiencia histórica tiende a ser conocida como el Genocidio Armenio por el altísimo número de víctimas armenias y por el rol de la comunidad armenia en su denuncia. Sin embargo, cabe destacar que aquí no se toma este término por dos motivos. En primer lugar, porque la calificación de los procesos genocidas se estructura a partir del perpetrador de las prácticas (el Estado ittihadista turco) y no a partir de sus víctimas. En segundo lugar, porque dicha denominación tiende a invisibilizar a las víctimas no armenias, entre ellas griegos, sirios e incluso kurdos y otras minorías musulmanas.

También resulta necesario alejarse de las perspectivas que entienden lo sucedido en el marco de una “guerra santa”. En la historia del Imperio otomano (y más allá de casos como los pogromos de fines del siglo XIX contra la población armenia), la religión musulmana se destacó más bien por su tolerancia hacia las minorías, tanto en la experiencia de

Al Andalus como en el Imperio otomano. Aun convertidas en ciudadanos de segunda categoría (*dhimmies*), las poblaciones no musulmanas pudieron desarrollarse en momentos en que la Europa cristiana se desangraba producto de las persecuciones inquisitoriales y de las guerras religiosas entre católicos y diversos grupos de protestantes.

El carácter moderno del genocidio ittihadista se enmarca en un proyecto para transformar el imperio multicultural otomano en un Estado moderno con identidad homogeneizada, la base identitaria de la actual Turquía. Es de destacar, en este sentido, que más allá del uso de un “panturquismo islámico”, el ittihadismo turco se caracterizó por su modernismo no religioso y no por una defensa fundamentalista de la religión.

El Imperio otomano se caracterizó a lo largo de su existencia por ser multiétnico: distintos grupos nacionales coexistieron durante varios siglos dentro de sus límites. Pero a finales del siglo XIX y principios del XX, se encontraba en un proceso de descomposición, con pérdidas constantes de territorio, con el surgimiento de varios Estados modernos en su interior que se iban desprendiendo del poder imperial y con numerosos grupos nacionales que reclamaban mayores niveles de autonomía.

A partir de varios conflictos violentos, surgieron, de lo que era el Imperio otomano, los modernos Estados de Serbia, Montenegro y Rumania. También se constituyó la Gran Bulgaria (Bulgaria, Rumania y Macedonia), y Bosnia Herzegovina fue otorgada al Imperio austro-húngaro. En este contexto, el Imperio otomano se caracterizaba por ser un territorio bajo un gobierno de sultanato y con una economía casi feudal, donde se iban desarrollando las ciudades a un nivel más lento en relación con la mayoría de los países europeos.

Como parte de este proceso, en 1906 surgió el Comité de Unión y Progreso (Ittihad ve Terakki Cemiteyi, en turco, CUP), también conocido como Partido de los Jóvenes Turcos. En 1908 se produjo una revolución que tuvo como principal actor al CUP. En dicho año se proclamó la Carta Magna estableciendo la monarquía constitucional y se comenzó a desarrollar una serie de reformas basadas en la igualdad en cuanto “ciudadanos”, con libertad de conciencia y religión, libertad de prensa, de pensamiento, de reunión y de expresión. Se le dio representación parlamentaria a las minorías étnicas. Esto es que, en su surgimiento, el CUP se planteaba como un movimiento de conquista de derechos y modernización del territorio otomano, por lo que contó con diferentes y variados apoyos.

En 1913 tomó el poder un triunvirato de Jóvenes Turcos compuesto por el ministro de Guerra Enver, el ministro del Interior Talaat y el ministro de la Marina, y posteriormente gobernador de Siria, Jemal. Ellos terminaron de dar forma a la ideología del panturquismo, que se venía desarrollando desde hacía años. Los objetivos de dicho panturquismo reemplazaron como ideología predominante al otomanismo y fueron la base de los procesos de persecución y genocidio.

En 1914 comenzó la Primera Guerra Mundial; el Imperio otomano se alió a Alemania y al Imperio austrohúngaro, con la promesa de recuperar los territorios europeos que le habían sido arrebatados. En el contexto de la guerra surgió una revuelta de los árabes del Imperio con apoyo de los ingleses, quienes invadieron Siria. Mientras en el Oriente, el Imperio se enfrentaba a Rusia.

Bajo estas circunstancias, que potenciaban el proceso de desintegración del Imperio (y, sobre todo, los discursos desde el gobierno incrementaban este miedo a la descomposición), se desarrolló una



Aintab, refugiados armenios, ca. 1909. Colección George G. Bein. Biblioteca del Congreso de EE.UU.

profunda creencia en que los pueblos cristianos que habitaban dentro del Imperio constituirían un peligro para la continuidad de la identidad turca. En consecuencia, surge con fuerza la propuesta política que apuntaba a homogeneizar a la población del Imperio, sobre todo de Anatolia, que se consideraba su corazón territorial. Se veía como necesaria (en paralelo a la homogeneización identitaria en Europa) la construcción de una identidad cultural común. Se creó entonces el principio de igualdad basado en la identidad y los valores del grupo dominante, es decir, la identidad turca, que estructurara la nueva nación. Por este motivo, se llevaron adelante políticas de asimilación (por ejemplo, la obligación del uso de la lengua turca, lo cual fue rechazado no solo por los grupos cristianos, sino también por las otras comunidades musulmanas), la clausura de los clubes y sociedades de las comunidades minoritarias, la prohibición de constituir partidos políticos sobre la base de la nacionalidad, entre otras.

Hay que tener en cuenta que muchas de las minorías también tenían proyecciones propias de constituir un Estado moderno bajo una identidad que los agrupara o, en su defecto, buscaban una posible anexión al Estado con el cual se sentían identificados (por ejemplo, los griegos). Incluso los kurdos, que estaban dejando de ser tribus nómades aisladas con un proceso de sedentarización¹ –una de las minorías que compartían más características con los turcos–, tenían reivindicaciones nacionalistas propias. Esto era muy fuerte en los armenios, que antes del genocidio superaban los dos millones de habitantes en el Imperio otomano.

¹ También estaban atravesando este proceso de sedentarización los circasianos, aunque hay muy pocos estudios sobre el tema.

La turquificación de Anatolia, una de las regiones en las que vivían más cristianos, fue el objetivo principal de este proyecto nacionalista turco. El plan comenzó agobiando económicamente, y posteriormente deportando, a las poblaciones griegas. Varias comunidades fueron expulsadas a partir de la confiscación de tierras y propiedades, sumada a la violencia directa. Las acciones contra griegos y armenios fueron similares:

Empezaron por incorporarlos al ejército otomano transformándolos después en batallones de trabajo manual, utilizándolos para construir caminos en el Cáucaso. Miles de estos soldados griegos, como los armenios, murieron de frío, hambre y otras privaciones [...] los turcos trataron de obligar a los griegos a convertirse en mahometanos; jovencitas griegas fueron raptadas y llevadas a harenes turcos, y casas de familia musulmanas [...]. Por todas partes reunieron a los griegos en grupos y, bajo la así denominada protección de los gendarmes turcos, los transportaron al interior, principalmente a pie.²

Él mismo calcula que fueron deportados de doscientos mil a un millón de griegos. A ello hay que sumar a miles de griegos asesinados en distintas regiones. Todas sus propiedades pasaron a tener dueños turcos.

Iniciada la Primera Guerra Mundial, el gobierno turco ya no tuvo que temer a las presiones extranjeras por las políticas hacia las minorías en su territorio y, sumado a que había logrado lo que se propuso con la población griega, se potenció el plan de turquificación. La guerra le prometía, en su alianza con Alemania, recuperar los territorios europeos perdidos y a su vez llevar su plan de extender el dominio turco

2 Declaraciones del embajador estadounidense Henry Morgenthau (citado en Akçam, 2010: 146).

hacia Oriente. Un ejemplo de estos planes era la orden de “limpiar” Azerbaiyán de rusos y armenios para lograr una continuidad territorial con los turcos que habitaban en Rusia. Alentados por estos proyectos de homogeneización y expansión territorial, sumado a los discursos de revancha por lo sucedido en las guerras de los Balcanes, los planes de turquificación tuvieron apoyo en la población.

La violencia directa llegó después de un proceso de discriminación y opresión sobre las minorías del Imperio, que incluían impuestos especiales, la imposibilidad de prestar testimonio en los tribunales, la prohibición de portar armas y menos derechos para ocupar cargos políticos, de la administración pública o en las fuerzas armadas.

Simbólicamente, se toma como fecha oficial del inicio del genocidio contra los armenios el 24 de abril de 1915. En esta fecha 235 líderes de la comunidad armenia de Estambul fueron detenidos acusados de incentivar el conflicto en Van (en verdad fue una resistencia al agobio que provenía del gobernador de la zona, Djevded). La ola de detenciones de miles de referentes políticos, religiosos, intelectuales, activistas, etcétera, fue en aumento en las siguientes semanas y los detenidos llegaron a 2345 (Dadrian, 2008); la mayoría de ellos fueron asesinados.

A los soldados armenios y de otras etnias se los había enviado intencionalmente a los frentes de batalla meses antes de tomar estas medidas. Desde febrero de 1915 se les requisaron las armas a todos ellos y muchos fueron enviados a realizar trabajos forzados, como la construcción de caminos, y posteriormente asesinados, la mayoría a cuchillo. También por la fuerza se le sacaron las armas a la población civil armenia. A partir de mayo, las deportaciones y asesinatos se masificaron. En estas acciones jugó un papel fundamental la Organización Especial (Teskilati Mahsusa), unidades paraestatales formadas clandestinamente en 1914

con el objetivo de contribuir a la unidad islámica y al nacionalismo turco. Dicha organización fue formada inicialmente por convictos liberados por orden de los Ministerios de Justicia e Interior, tribus kurdas e inmigrantes de la región del Cáucaso y Rumelia. Uno de sus principales objetivos fueron las minorías cristianas y funcionaron como un organismo paraestatal de poder. En general, fueron los encargados de atacar los convoyes con deportados y encargarse de las ejecuciones.

Si profundizamos en cómo se implementaron las acciones, se puede observar una clara sistematización, que provenía de órdenes libradas desde el gobierno central. En general, el patrón de persecución comenzaba con una orden de deportación que era enviada a las provincias por el Ministerio del Interior, específicamente el departamento de Seguridad Pública y Despachos. Las órdenes eran dirigidas a las autoridades locales que debían llevarlas a cabo, quienes a su vez las derivaban a la policía provincial. En paralelo, eran enviados mensajeros por el CUP, que transmitían las órdenes de exterminio personalmente a los gobernadores locales. En los casos en que se negaron, fueron removidos de sus cargos.

Luego de recibir la orden de deportación, la policía provincial convocaba a los que iban a ser deportados a un punto central del vilayato y acompañaban a la caravana hasta que llegaban al límite provincial y “entregaban” a los deportados a la policía de la otra provincia. En la práctica, en ese momento se hacía cargo la Organización Especial y, en general, la deportación se transformaba en aniquilamiento. Las unidades de la Organización, en cooperación con la policía provincial, unían los convoyes de deportados y se ocupaban de asesinarlos. Según los testimonios, el ejército a veces ejecutaba las matanzas junto con la Organización, o muchas veces constituía el apoyo militar a las matanzas.

El ejército, como el resto de las fuerzas oficiales, jugó un rol esencial en la ejecución del plan. Aun cuando en la mayoría de los casos las matanzas las llevó a cabo la Organización Especial, fue el propio ejército el encargado de la primera etapa de la deportación, e incluso existieron casos en que ellos mismos realizaron las ejecuciones. Asimismo, se encargaron de la matanza de soldados cristianos descripta más arriba. Queda claro que había toda una estructura con una organización central que la administraba y con una planificación que había sido construida varios años antes.

En mayo de 1915 se aprobó un memorándum que dio comienzo a las deportaciones masivas. El gobierno ordenó la deportación de los vilayatos de Trebizonda, Erzerúm, Bitlis, Diyarbekir, Jarput y Sívás a la zona mesopotámica y lo que es actualmente Siria. Las deportaciones terminaron siendo una forma de asesinar en forma sistemática a cientos de miles de personas: grandes marchas, en las peores condiciones de hambruna, de desamparo, de tortura, de violaciones; por agotamiento o directamente asesinados, murieron a lo largo del camino. Una vez que los sobrevivientes de las caravanas llegaban a un punto específico, se realizaban las ejecuciones. En la mayoría de los casos por parte de la Organización Especial, pero también existieron casos en que participaron tribus kurdas. En las aldeas distantes se masacraba directamente a sus habitantes y sus casas eran incendiadas u ocupadas. Embarcaciones cargadas de víctimas fueron hundidas en las costas del Mar Negro y a lo largo del Tigris.

El proceso de quiebre de identidades adoptó distintas formas. Una de ellas fue la obligación impuesta a todos los cristianos de convertirse al islam. Muchas iglesias se convirtieron en mezquitas. Sin embargo, cuando el número de conversos comenzó a aumentar, ya que

fue una vía de escape para salvarse, la política de islamización forzada fue abandonada, a partir de julio de 1915, por orden de Talaat Pashá. Lo que persistió fue que muchas mujeres y niñas fueron llevadas a la fuerza por turcos a sus casas como esposas o en sus harenes. Todo este proceso llevó a que actualmente gran parte de la población de Turquía desconozca su origen étnico.

Con respecto a la población musulmana no turca, ya se advirtió que en ocasiones tomaron parte activa en las matanzas. Pero también sufrieron ataques y traslados de poblaciones. Paradójicamente, también tuvieron un rol predominante en salvar a miles de armenios (sobre todo en la región de Dersim) y participaron de las acciones de resis-



Huérfanos del Genocidio. Fundación Museo-Instituto del Genocidio Armenio. República de Armenia.

tencia. Incluso hubo situaciones en que los propios kurdos atacaron al ejército para salvar a los armenios. Estos datos refutan la perspectiva que comprende el genocidio como forma de expresión de una supuesta guerra santa. El plan de turquificación implicaba imponer una identidad homogénea también sobre las minorías musulmanas. Documentos que se han descubierto hace pocos años demuestran que se buscaba que ninguna población excepto la turca superase el 5 o 10 % en cualquier región del Imperio. Esto no solo abarcaba a los armenios, sino también a los griegos, albaneses, bosnios, árabes, kurdos y otras minorías.

El impacto del genocidio fue devastador. De 2 o 3 millones de armenios, un millón y medio perecieron. Más de 150.000 fueron con-



vertidos al islam o fueron escondidos y protegidos por turcos o kurdos y sobrevivieron en el oeste de Armenia. Cerca de 400.000 sobrevivieron huyendo a la Rusia armenia y el Cáucaso o Irán, mientras que otros 400.000 sobrevivieron al alcanzar el sur y las provincia árabes del Imperio otomano (Libaridian, 2000).

A esto se suma que se calcula que unos 250.000 griegos pónticos y otros 250.000 asirios también fueron masacrados, sumados a otros cientos de miles que fueron deportados o huyeron a otras regiones. A veces se pierde en algunos estudios lo sufrido por estos dos grupos poblacionales, lo que contribuye a perder de vista el proyecto panturquista que había sobre la zona de Anatolia y Ponto para homogeneizar la región.

Incluso los kurdos, quienes durante la mayor parte del proceso fueron aliados de los turcos, en un momento también se convirtieron en un problema para el proyecto de turquificación. En 1919 explotó la tensión y en los siguientes años hubo varios levantamientos kurdos (el más importante fue el de Koçgiri de 1919 a 1921) con intenciones de independencia. Grandes represiones y masacres sobre este pueblo fueron la forma que los turcos implementaron para evitar que esta independencia pudiera realizarse.

En 1918, después de una serie de enfrentamientos y acuerdos entre Rusia y el Imperio otomano, con avances y retrocesos de ambos ejércitos en los que la resistencia de los armenios fue parte esencial en los combates, se declaró la independencia de la República Democrática de Armenia. Aunque por enfrentamientos de varios países limítrofes se vio reducida en territorio, a tal punto que dejó de existir en 1920 cuando la invadió Azerbaiyán, volvió a resurgir como una nación soviética. La independencia de ese año le permitió resistir y ser una vía de escape para miles de armenios.

La construcción de la identidad nacional turca se terminó de conformar como parte de un proceso genocida sobre otros grupos étnicos-nacionales, pero también el pueblo turco sufrió masacres y persecuciones en territorios (sobre todo lo que era la parte europea del Imperio) en los que surgieron otros Estados modernos.

Esta historia se quiso eliminar en la conformación de una memoria social en Turquía. Muchos elementos que provenían de la cultura de las víctimas fueron borrados, sumado a la negación del genocidio. Así como varias iglesias pasaron a ser mezquitas, en muchos casos se buscó borrar la identidad multicultural que caracterizaba previamente al Imperio otomano:

En Turquía, los lugares con nombres armenios fueron cambiados, y los monumentos de la cultura armenia fueron borrados o abandonados para desaparecer con el paso del tiempo. Los intentos para borrar la memoria de Armenia incluyeron los cambios de expresiones geográficas como la “Meseta Armenia” por “Anatolia Oriental”. La sociedad plural del Imperio otomano había dado paso a una sociedad homogénea de la República de Turquía (Hovannisian, 1997).

La organización y la ejecución del genocidio cometido por el Estado turco fue un proceso moderno, uno de los primeros de su especie. En dicho proceso se produjo el fin del sultanato y la instauración de la república, la separación de la religión del Estado, el voto secreto y universal, se le dieron mayores derechos a la mujer, se promovió una extensión de la educación y se abrieron los mercados internacionales. Consecuentemente, surgió la necesidad de un Estado moderno, ya que debía definir el campo de lo propio y lo ajeno, donde las fronteras no estaban claras y la noción de lo que es interior y exterior estaba en construcción. Se necesitaba dar el paso de un imperio multicultural

en estado de descomposición a un Estado moderno en el que una sola nación otorgaría la identidad homogénea. Por lo tanto, se requería una reformulación de las relaciones sociales, una homogeneización nacional que no se podía permitir la existencia de otras nacionalidades dentro de las fronteras, con otros tipos de identidad política y social. O sea que se buscaba la eliminación de un grupo social étnico-religioso, pero también como un “otro político”.

La lucha contra el negacionismo ha llevado a planteos invisibilizadores de la actividad política de las minorías, como si hubiesen vivido allí conquistados durante siglos con una posición pasiva, hasta que los turcos pudieran producir el genocidio. En esta figura de despolitización y anulación de su identidad en cuanto “víctimas inocentes que no hicieron nada” se estructura el concepto de “vulnerabilidad”. Surgen así trabajos que remarcan una y otra vez la debilidad de los armenios, sirios o griegos. Desde esta postura pareciera quedar implícito que si hubiesen hecho algo, se podría justificar el genocidio; se podría decir que los que lucharon por la independencia fueron culpables de los genocidios, o los que resistieron en armas a los turcos no son suficientemente víctimas. Como consecuencia de estas miradas, se perpetúa el genocidio en el hecho de borrar las identidades de los afectados; qué proyectos y reivindicaciones levantaban, qué características tenían e incluso la heterogeneidad entre ellos.

Reconocer las lógicas de construcción del genocidio implementado por el Estado ittihadista turco, lejos de justificar las acciones cometidas, puede permitir restituir las prácticas sociales y culturales de las poblaciones aniquiladas y buscar reivindicar el carácter plural de la identidad otomana, que fue negado y destruido por la implementación del genocidio turco.



Fosas comunes. Fundación Museo-Instituto del Genocidio Armenio. República de Armenia.

Bibliografía

- ANDREOPOULOS, George (1997). *Genocide. Conceptual and historical dimensions*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- AKÇAM, Taner (2010). *Un acto vergonzoso: el Genocidio Armenio y la cuestión de la responsabilidad turca*. Buenos Aires: Colihue.
- BOULGOURDJIAN-TOUFEKSIAN, Nélida y otros (eds.) (2005). *Análisis de las prácticas genocidas. Actas del IV Encuentro sobre Genocidio*. Buenos Aires: Fundación Siranoush-Boghos Arzoumanian.
- CHALK, Frank y JONASSOHN, Kurt (1990). *The History and Sociology of Genocide. Analysis and Case Studies*. New Haven: Yale University Press.
- DADRIAN, Vahakn (1999). *The Key Elements in the Turkish Denial of the Armenian Genocide. A Case Study of Distortion and Falsification*. Cambridge-Toronto: The Zoryan Institute [trad. esp.: *Los elementos clave en el negacionismo turco del genocidio armenio. Un estudio de distorsión y falsificación*. Buenos Aires: Fundación Armenia, 2002].
- --- (2008). *Historia del genocidio armenio*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- HOVANNISIAN, Richard (1997). "Etiology and Sequelae of the Armenian Genocide". En Andreopoulos, George, *Genocide. Conceptual and historical dimensions*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- KEVORKIAN, Raymond (2011). *The Armenian Genocide. A Complete History*. Londres: Tauris.
- LIBARIDIAN, Gerard (2000). "The ultimate repression: The genocida of the Armenians, 1915-1917". En Wallimann,

Isidor y Dobkowski (eds.), *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. Nueva York: First Syracuse University Press.

- ÜNGÖR, Uğur Ümit (2011). *The Making of Modern Turkey. Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- WALLIMANN, Isidor y Dobkowski (eds.) (2000). *Genocide and the Modern Age: Etiology and Case Studies of Mass Death*. Nueva York: First Syracuse University Press.

Realidades y estereotipos: los “turcos” en el teatro argentino

Jorge Bestene



Disfrazados de vendedores
ambulantes. Colección MUNTREF.
Archivo IIAC-UNTEF.

El teatro como fuente para el estudio de la inmigración en la Argentina ha sido un documento poco utilizado por los historiadores. Los trabajos más importantes que se basan en fuentes literarias para estudiar los aspectos culturales de la inmigración fueron, en su mayor parte, realizados por autores vinculados a la literatura o a la sociología literaria y no por historiadores.

Intentamos profundizar el análisis del teatro como documento histórico y, por lo tanto, incorporar parte de la inmensa producción teatral que tiene al inmigrante como protagonista, introduciendo nuevos puntos de vista en el análisis que la sociedad argentina tiene de esa cambiante realidad que se manifiesta en los últimos años del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX.

A partir de la existencia del hecho teatral queremos estudiar esta realidad. Hecho teatral que se manifiesta porque existe, a fines del siglo XIX y principios del XX, una conjunción autor-director-intérprete y público que hace que el teatro se convierta en un fenómeno popular que refleja parte de las transformaciones de la sociedad argentina. La constante inauguración de teatros (desde el Liceo en 1876 hasta el Maipo en 1920), la proliferación de autores, la existencia de actores de enorme popularidad –como los Podestá, Florencio Parravicini y otros tantos– y la gran asistencia de público son un claro indicio de ese fenómeno que se da en la Ciudad de Buenos Aires, el ámbito elegido para nuestra investigación. Las cifras que muestran la asistencia de espectadores y el número de funciones se reflejan en el cuadro de la siguiente página.

Cómo señala Goy Bourdé en *Buenos Aires. Urbanización e inmigración*, los más importantes grupos nacionales tienen su teatro, sus textos, sus autores. Pero el crecimiento de las “comedias y dramas na-

cionales” a fines del siglo XIX y principios del siglo XX nos lleva a señalar una “época de oro del teatro nacional”. Este género crece en un 400 % respecto al número de funciones entre 1897 y 1903 (228 y 922 funciones, respectivamente) y en más de 1.000 % en cuanto al número de espectadores (27.952 y 260.024 espectadores, respectivamente). Este crecimiento continúa ininterrumpidamente hasta 1920, desciende levemente en 1922 y se mantiene más o menos estable en los años posteriores, en que vuelve a descender por la competencia con el cine, pero el teatro seguía convocando entre tres y cuatro millones de espectadores por año hasta bien entrada la década del treinta.

**Número de funciones y espectadores
en los teatros de Buenos Aires**

| Año | N° de funciones | N° de espectadores |
|--------|-----------------|--------------------|
| 1897 | 4.292 | 1.109.307 |
| 1903 | 5.471 | 1.610.365 |
| 1905 | 3.352 | 1.692.661 |
| 1909 | 4.762 | 4.449.909 |
| 1911 | 5.703 | 4.342.816 |
| 1914* | 7.112 | 3.117.817 |
| 1923* | 18.323 | 7.300.322 |
| 1929** | 146.640 | 28.620.758 |

*En 1914 y 1923 se incluyen no solo teatros, sino también circos, parques de diversiones, etcétera.

**Para 1929 no se distinguen los distintos géneros de espectáculos.

Fuentes: Censos Nacionales de 1895 y 1914; Censo Municipal de 1909 y Anuarios Estadísticos de la Ciudad de Buenos Aires.

La cantidad de obras estrenadas también ofrece importantes testimonios de esta época de oro. La gran mayoría pertenecía al sainete criollo o porteño y al grotesco criollo, que fueron las expresiones dramáticas por excelencia de los años de la inmigración.

Los autores que escribieron estas obras pertenecían, en general, a la clase media; muchos de ellos eran descendientes de los mismos inmigrantes que retrataban. Eran autores consagrados por la crítica, por el público o por los dos sectores a la vez.

Todo este rico proceso cultural pudo desarrollarse en medio de un acelerado crecimiento económico, un constante ingreso de inmigrantes, un aumento de la clase media que impulsó, entre otras cosas, un teatro más masivo y local para que reflejara, al menos en parte, las transformaciones que se vivían en la sociedad porteña y el lugar que ya ocupaban inmigrantes y clases medias dentro de ella.

Todos los grupos inmigrantes fueron retratados por estos autores, desde los grupos mayoritarios, como los españoles e italianos, hasta los menos numerosos, como los ingleses, los “rusos”, los franceses o los “turcos”.

Justamente, este último grupo étnico es el elegido para analizar las distintas imágenes que la sociedad argentina, en este caso a través de los autores teatrales, tiene del inmigrante.

Los “turcos”, en realidad sirios y libaneses que provenían del Imperio otomano, al que estuvieron sujetos hasta el fin de la Primera Guerra Mundial, comenzaron a llegar al país hacia 1860.

La figura del “turco” aparece en las obras de teatro más tardíamente que las de los otros grupos étnicos. Esto coincide, fundamentalmente, con la llegada masiva de estos inmigrantes a partir de los últimos años del siglo XIX.

Elegimos cuatro piezas que muestran distintas imágenes del grupo inmigrante. En orden cronológico son las siguientes: *Un romance turco*, de Samuel Eichelbaum y Pedro E. Pico (1920), *Mustafá*, de Armando Discépolo y E. de Rosa (1921), *La suerte del turco Alí*, de Juan M. Pintos (1921), y *El turco Salomón*, de Antonio de Bassi y Antonio Botta (1924).

Las obras pertenecen a autores de gran prestigio intelectual, como Discépolo o Eichelbaum, y también a autores que tienen más popularidad que prestigio crítico y que producen “en serie” una infinita cantidad de sainetes para el consumo popular: Pico, Botta, Pintos y De Bassi.

De las cuatro obras seleccionadas, tres transcurren en un ámbito urbano: la Ciudad de Buenos Aires y los ámbitos propios de los inmigrantes, es decir, en conventillos o en la tienda del “turco”. En estos lugares se mueven los protagonistas y sus familias, rodeados de argentinos y de otros inmigrantes de diversos orígenes. La acción de *El turco Salomón* transcurre en el campo. La elección de esta obra, que no coincide con la elección de las del ámbito urbano como centro de nuestro análisis, se debió a dos motivos: en primer lugar, por el tratamiento que se hace de la problemática de la integración y la clara opción por la “síntesis cultural”, ya que el turco y el viejo criollo poco tienen que ver con el mundo que se transforma. En segundo lugar, por el conflicto que se establece entre la familia ligada al campo y lo tradicional y Ricardo, el hijo que vive y estudia en la ciudad, y que está fuertemente influido por el espíritu de la modernización.

El eje de nuestro análisis está basado en los siguientes aspectos: el religioso, las causas de la emigración, el problema del origen regional, el papel de la mujer, la actividad comercial, la confrontación inmigrante-criollo y el lugar que cada uno de ellos ocupa en el proceso de transformación de la sociedad.

El primer aspecto analizado fue el religioso. Los datos sobre la religión de los inmigrantes son bastante fragmentarios. De todas formas, sabemos que la mayor parte de los “turcos” que llegaron al país eran de origen cristiano y le seguían luego los musulmanes, los judíos y los drusos. Aunque estas proporciones variaron hacia fines de la Primera Guerra Mundial, con la caída del Imperio otomano y el comienzo de la dominación francesa, cuando vinieron más musulmanes, la mayoría de los inmigrantes continuó siendo cristiana.

En las obras seleccionadas, con excepción de *Un romance turco*, en la que la religión juega un papel fundamental, el problema religioso no está presente con demasiado peso. Sin embargo, todas ellas mencionan, aunque sea ambiguamente, las creencias de los inmigrantes.

La pieza de Eichelbaum y Pico es la que tiene como eje la problemática religiosa, el drama gira en torno al enfrentamiento que se da entre los “turcos” musulmanes y los “turcos” judíos. La obra tiende a borrar estas diferencias religiosas rescatando la procedencia regional y la similitud cultural con una actitud ecuménica. Así opina Maraj, musulmán, de su amor por Judi, judía:

MARAJ: A mí no me importa ser judesch o mohameta-
no, a mí no me importa creer en dios de ella o dios mío,
a mí todos los dioses iguales. Si amor por Judi para mí
depende de muerte los dioses, mueran todos ya mismo.
Maraj no sufrirá por eso tanto como ha sufrido los días
que no la ha visto...

Más adelante, relacionando la libertad religiosa y la nueva tierra y mostrando el ejemplo de Arim, judío, y Felicia, criolla, que se aman sin prejuicio dice:

MARAJ: Mira, Judi: ellos se quieren; para ellos no hay obstáculos ni del cielo ni de la tierra. Por eso se quieren tanto. Mira, Judi, nosotros somos lo viejo: con nosotros está el dios que divide a los hombres; ellos son la juventud, esta tierra nueva donde los hombres pueden quererse libremente.

Los musulmanes son también los protagonistas de la pieza de Pintos. Las citas de la ciudad santa de los musulmanes, La Meca, y de Alá son numerosas pero la pertenencia religiosa no tiene demasiada incidencia en los conflictos planteados por la obra.

Más ambiguas son las identidades religiosas que tienen los personajes de *Mustafá* y *El turco Salomón*, aunque la exhortación final de Salomón cuando se despide por última vez de sus hijos da entender que su religión era muy diferente a la que adoptaron estos al integrarse a la nueva sociedad:

SALOMÓN: ... Yo quería hijo mío como yo... sangre turca... vida... religión... costumbre mía. Eso ya no puede ser, entonces, sigue caminando.

En síntesis, con excepción de los “turcos” judíos en la obra de Eichelbaum y Pico, el resto de los personajes parece estar asociado directa o ambiguamente a la religión musulmana. Existe, entonces, para los autores, una relación del inmigrante “turco” con el islam sin que se conozca o analice la compleja y diferente variedad religiosa que tienen los inmigrantes venidos de Medio Oriente. El enfrentamiento religioso entre judíos y musulmanes o el exotismo que caracteriza a Alí, Salomón o Mustafá sirven mejor para desarrollar el conflicto dramático buscado por los autores. Así, el estereotipo del “turco” musulmán –que representa un poco más del 10 % del total de los inmi-

grantes– es el que predomina y se ignora el mayoritario porcentaje de cristianos, sean estos maronitas u ortodoxos.

El origen de los inmigrantes tiene un tratamiento confuso en las obras analizadas. Sabemos, por otras fuentes, que casi no vinieron turcos a la Argentina. La mayoría de los inmigrantes son de origen sirio, libanés, palestino o armenio. Pero todos ellos venían con pasaporte otomano hasta 1918 en que el Imperio desapareció luego de la derrota de la Primera Guerra Mundial.

La mayor parte de los personajes, cuando hablan de su origen, lo ubican en Constantinopla o en la zona del Bósforo. Por ejemplo, en *La suerte del turco Alí*, Elías y Sofía recuerdan su tierra:

ELÍAS: Te acuerdas noche, luna redonda... allá...
nuestro baís.

SOFÍA: Bote vela blanca allá al Bósforo.

ELÍAS: Gosdandinobla aquí...

SOFÍA: Meca allá...

En *Mustafá*, los hijos de los protagonistas, uno italiano y el otro “turco”, se saludan de la siguiente manera:

ELÍAS: Adiós Sicilia...

PEPPINO: Adiós Dardanelos...

Otros personajes se refieren constantemente a “Durquía” como lugar de origen, sin especificar región o ciudad. Así lo hacen, por ejemplo, Mustafá, Salomón y Maraj.

Existen dos excepciones. El protagonista de *La suerte del turco Alí* recuerda con nostalgia su ciudad natal, que es Beirut. En *Un romance turco*, la abuela, que quiere retornar a Jerusalén y morir allí, dice:





Mujeres disfrazadas de odaliscas. Colección MUNTREF. Archivo IIAC-UNTREF.

ABUELA: Cierra ojos y veo: agual, agualqui estaba aquí... y después camina liejos, liejos, hasta qui cielo pone más azul y tierra más negra y lo aire teñe olor laranjas y olivos. Yo quiero murir allá, Abujar.

Existe, entonces, junto con el estereotipo religioso, un estereotipo vinculado al origen que sirve para acentuar la dramaticidad o la comicidad de la obra al caracterizar uniformemente el origen de los “turcos”. Es cierto que todos tienen, en esa época, pasaporte otomano, pero, al mismo tiempo, provienen de regiones diferentes, con un idioma diferente y con costumbres y religiones también diferentes.

La contradicción entre origen e idioma se observa claramente en las obras. La mezcla de idiomas y las dificultades de pronunciación están basadas en la dificultad que tienen los hablantes árabes, por ejemplo, para pronunciar la p. Por lo tanto, todas las palabras que se incluyan como propias de los inmigrantes son palabras de origen árabe, idioma que poco tiene que ver con el del inmigrante que, en la mayor parte de los casos para los autores, proviene de Turquía.

¿Cuál es el papel de la mujer de origen “turco” en esas obras? La mujer asume, casi siempre, un rol productivo. Es, fundamentalmente, comerciante y, muchas veces, acompaña al hombre en su recorrido por los barrios de la ciudad. Además, se ocupa del hogar. El papel de la mujer inmigrante es el de acompañar al hombre cualesquiera sean los pasos que este pueda dar: el abandono del hogar y de los hijos, como sucede con la esposa de Salomón, el sacrificio que realiza la abuela de Abujar quedándose en el país cuando su mayor deseo es volver a morir a su tierra y hasta el robo, como en el caso de Mustafá.

Las obras marcan un cierto sometimiento de las mujeres respecto a las decisiones de los hombres. Volvamos al ejemplo de Salomón

cuando reencuentra a sus hijos y, al saber que los dos se han casado con criollos y que ya no se dedican al comercio, decide volver a marcharse. Ante el pedido de su hija para que su madre, vieja y cansada, permanezca con ellos, Salomón responde:

SALOMÓN: María no deja Salomón. Es mi compañera hasta que morí yo o ella... Vamos, María...

Ni María ni Constantina (la esposa de Mustafá) tienen decisión propia ya que sus maridos deciden por ellas sin que intervengan.

Esta situación cambió un poco con las hijas de esos matrimonios. Estas tienen, en general, una mayor independencia respecto de sus padres y sus hermanos. La hija de Salomón puede, por ejemplo, elegir a su marido y su forma de vida, aun contrariando la voluntad de su padre. Judi, una de las protagonistas de *Un romance turco*, también decide alejarse de su familia y unirse a Maraj, un árabe musulmán. Pautas más abiertas de la sociedad que comienzan a imponerse...

Los motivos de la emigración no quedan tampoco claramente explicitados en las obras analizadas. Las múltiples causas que conocemos: económicas, demográficas, políticas, sociales o religiosas no aparecen en ningún momento. Solo Mustafá menciona la pobreza de su tierra de origen.

En todo caso, los autores muestran a los “turcos” dedicados fundamentalmente al trabajo, con una gran ansiedad frente al dinero, que se convierte, por lo menos para Mustafá y Abújar, en uno de los temas centrales de sus vidas. Está claro que, para los autores, los inmigrantes vinieron solamente a “hacer la América” e ignoran las causas no económicas que, para este grupo, fueron también importantes como motivos de emigración.

Reiteradamente los autores señalan la nostalgia que los personajes tienen de su tierra. Desde la abuela de *Un romance turco* hasta Mustafá, que llega a robar un billete de lotería para poder volver con la familia a su región de origen. Este último le dice a su hijo para justificar el robo del billete:

MUSTAFÁ: Daje hable. Hiju... ¿Sabe que biensa tuda la noche? Biensa qui Jintina istá lejus Durquía, muy lejus... Badre tuda la noche driste borque falta mucho Durquía. Falta veintiséis años. Saliú joven con Gosdandina recién gasadu.

Esta nostalgia de la tierra de origen y esa imposibilidad de volver para todos los personajes, fundamentalmente por falta de dinero, acuerda con una realidad demostrada por otras fuentes: la baja tasa de retorno del grupo étnico, una de las más bajas de todos los inmigrantes. Lo que en estas obras se plantea como un límite económico se debe ampliar un poco más considerando otras causas que llevan a los “turcos” a permanecer en el país, por lo menos en el período anterior a la Primera Guerra Mundial: la inseguridad política y religiosa de sus regiones de origen, las guerras que mantiene el Imperio turco y que llevan a incorporar muchos hombres al ejército, las enormes distancias y las complejidades del viaje. Nostalgia e imposibilidad de retornar a su tierra: tema constante en las obras analizadas.

Donde existe una mayor coincidencia entre los textos dramáticos y las otras fuentes es en la descripción de la profesión de los “turcos”. En todas las obras, los personajes de ese origen ejercen la actividad comercial.

Abújar, Alí y Salomón tienen una pequeña tienda o almacén, pero también ellos o algún miembro de su familia ejercen el comercio am-

bulante. Únicamente Mustafá es solo comerciante ambulante y es el que se encuentra en la situación económica más difícil por causas que analizaremos más adelante.

La tienda de los “turcos” tiene las características típicas que también le asigna la opinión de gran parte de la sociedad. Presentan un aspecto abigarrado; se mezclan los diferentes tipos de mercadería: géneros diversos, alimentos, ropas que se acumulan en menor o mayor cantidad según la riqueza del comerciante. Veamos cómo describen Pico y Eichelbaum el ámbito en el que transcurre la acción de *Un romance turco*:

Un negocio turco de tienda y mercería. Ocupa una pieza pequeña y oscura. Puertas al foro y a la derecha: esta última es de vidrio y da a la calle; aquella a la trastienda. La estantería repleta de mercaderías, ocupa todas las paredes del negocio. Hay además cajones vacíos, grandes y sobre ellos, amontonadas y en desorden, piezas de género sin clasificar aún, artículos de mercería, baratijas, etc. Mostrador, escritorio, una escalerilla de mano y algunas sillas.

En este tipo de tiendas atienden los protagonistas (Salomón y Abú-jar) y sus empleados, que son, en general, parientes o protegidos. El mecanismo de la “cadena migratoria” parece funcionar perfectamente. La solidaridad intraétnica es uno de los elementos que sirven para caracterizar al grupo. Así mencionan esta característica las Memorias del Departamento de Migraciones de 1899, cuando describen a los sirios como un grupo que no se aloja en el Hotel de Inmigrantes, que no busca el apoyo oficial, que está en contacto con los residentes en la Argentina que les facilitan trabajo y habitación

inmediatamente cuando llegan al país. Así también los describen los autores teatrales. Por ejemplo, en *La suerte del turco Alí*, cuando Elías, que intenta demostrarle a Alí que doña Juana no es honesta, le dice:

ELÍAS: Deja hablar... yo hombre gradecido... Tela juro
bara Dios... Yo un año al país... Osdé bresta blata...osdé
lleva casa...osdé da la ropa...

El éxito del funcionamiento de la cadena migratoria quizás explique el escaso número de sirios y libaneses que se albergan en el Hotel de Inmigrantes o que se internan, con el apoyo del Estado, en el interior del país. Comercio y cadena migratoria están estrechamente vinculados.

Los inmigrantes traían consigo una cantidad de mercadería (telas, reliquias) que les servía para iniciar su actividad comercial, ayudados siempre por un pariente o amigo que lo albergaba por un tiempo en su casa o lo empleaba como dependiente.

Hasta la década del veinte, una gran cantidad de “turcos” se dedicaban al comercio ambulante. Cuando la competencia se hizo muy grande en la Capital, muchos de ellos se desplazaron hacia el interior del país.

La Primera Guerra Mundial provocó una caída grande de las importaciones y la introducción del ferrocarril, en áreas antes incomunicadas, afectó el comercio ambulante, actividad fundamental del grupo. Cuando se escriben estas obras, este proceso ya estaba bastante avanzado. Mustafá se queja de que la guerra impide la entrada de mercadería japonesa barata y Alí, un comerciante ambulante que le compra a Abújar, le cuenta que ha decidido establecerse en el pueblo porque:

Niño con disfraz, ca. 1940. Colección MUNTREF. Archivo IAC-UNTREF.



ALÍ: Yo cansado tanta camina la campaña. Duerme mal, cume mal, gana poco. Fierrocarril ambruma. Además, ya poco viejo Alí. Antonces ancontramos paisano con poco daneru per establecer al poiblo Alí y Cumpaía. Cumpaía ésta, firma yo.

Existe, entonces, una identificación total del inmigrante con la profesión de comerciante. Esta identificación la comprobamos a un triple nivel dentro de la sociedad argentina: a nivel institucional (Memorias del Departamento de Migraciones), a nivel popular (la identificación del “turco”, por ejemplo, con la famosa frase “beine, beineta”) y a nivel teatral como el que aquí analizamos.

Pero no solo los hombres ejercen la profesión de comerciantes, también lo hacen –como vimos antes– las mujeres. Sofía, de *La suerte del turco Alí*, es presentada por el autor como una “turca joven, pañuelo, cajón de baratijas...”. María, la esposa de Salomón, lo acompaña en un carro y venden sus mercaderías por la campaña bonaerense. La abuela de *Un romance turco*, para pagar su viaje de vuelta a su tierra natal, dice:

ABUELA: ...Mi gana daneru. Yo venda merchandía si querés; yo venda.

Los mercaderes ambulantes realizan sus actividades en la ciudad, como Mustafá o Sofía, en el campo o en ciudades y pueblos del interior. Este es el caso de los que llegan al negocio de Abújar a comprar mercaderías; es el caso también de Mustafá, que ha viajado por Córdoba y Mendoza; es el caso de María y Salomón, que recorren la provincia de Buenos Aires.

Para el ámbito urbano, la descripción del itinerario de Mustafá en la Capital es muy ilustrativo. Desde muy temprano en la mañana hasta bien entrada la noche, Mustafá recorre las calles de la ciudad.

Comienza en Flores, sigue por Barracas, Palermo y Chacarita y vuelve a su barrio. A veces este itinerario cambia por otro que tiene como destino el Tigre.

MUSTAFÁ: Si, duerme y brebara biernas que mañana vamos Tigre, gamino Dourin Club...

La integración de los inmigrantes es otro de los temas que se describen en los textos teatrales. Esta problemática lleva también a reflexionar sobre la aparición de los elementos trágicos (o tragicómicos) en los textos, que marcarán progresivamente el paso de un género teatral a otro, del sainete al grotesco. En estas obras aparecen ciertos elementos que llevan a la transformación del género teatral, transformación que implica un cambio en la caracterización de los personajes y de los ámbitos en los que se mueven. *Mustafá*, de Discépolo y De Rosa, es la obra que mejor muestra esta transición: en general, el ámbito espacial se interioriza y los conflictos mayores no suceden como antes en el patio del conventillo o en lugares abiertos, sino en la habitación del protagonista. Estos conflictos no son ya los del típico sainete, se vuelven más graves y se plantean con mayor profundidad temas que en el sainete eran tratados superficialmente como, por ejemplo, el de la integración o el fracaso de “hacer la América”. En el caso de *Mustafá*, por ejemplo, “turcos y tanos” se enfrentan por un billete de lotería cuyo premio los salvará de una vida de trabajo y de miseria.

Las cuatro piezas seleccionadas no parecen identificarse plenamente con ninguno de los géneros teatrales más comunes. *Un romance turco* es un boceto dramático, *El turco Salomón*, una obra que no se incluye en ningún género teatral; *La suerte del turco Alí* es un sainete y el que mejor responde a las convenciones del género: su acción

transcurre en un patio de conventillo o en la calle, existe una tendencia a caricaturizar a los personajes, los conflictos no son “existenciales”, sino que tienen que ver, fundamentalmente, con la vida cotidiana y las relaciones sociales de las protagonistas. *Mustafá* también se incluye el género de sainete, pero es un buen ejemplo de la transición hacia el grotesco. La pieza de Discépolo y De Rosa es la que muestra más descarnadamente las dificultades de integración de inmigrantes a la sociedad argentina. La pobreza de Mustafá, sus poco rentables caminatas por toda ciudad, la nostalgia enorme por su tierra, su competencia con el italiano que en un día gana más que él en un mes, el robo como remedio para salir de la pobreza y para volver a su tierra son los temas centrales analizados en el texto.

La armonía que parece darse al comienzo, y de la cual las palabras de Gaetano son testimonio, se va rompiendo a partir del robo del billete de lotería por Mustafá y de ese final que los deja enemistados y sumidos en la misma pobreza de siempre. Así, en el cuadro primero y refiriéndose al romance de su hijo Pepino y de la hija de Mustafá, Gaetano dice:

GAETANO: ...L'estaba diciendo a do Mostafá, que il mondo se extrañará que se acáseno no hijo de italiano e na hija de turco...

SARA: ¿Por qué?

GAETANO: Esa e la pregunta que yo me hago. ¿Por qué s'extrañará il modo? ¿La razza forte no sale de la mezcollanza? Al convendiyo. Andonce, la cuna de la razza forte es el convendiyo. Per esto que cuando se ve un hombre robusto, luchadore, atleta, se le pregunta siempre: ¿A qué convendiyo ha nacido osté? “Lo do mondo”, “La catorce provincia”, “El palomare”, “Babilonia”, “Lo gallinero”. Es así, no hay vuelta. Por qué a Bonasaria está saliendo esta

razza forte? Perqué este ese no paise hospitalario que te garra toda la migracione, te la encaja al convendiyo, viene la mezclanza e te sáleno a la calle todo esto lindo mochacho pateadore, boxeadore, cachiporrero, e asaltante de la madona.

PEPPINO: ¡Cómo habla este viejo!

GAETANO: E lo lindo ese que en medio de esto batifondo, nel convendiyo todo ese armonía, todo se entiendo: ruso co japonese, franchese co tedesco, italiano co africano, gallego co marrueco. ¿A qué parte del mundo se entiéndeno como acá, cataláne co españole, andaluce co madrileño, napoletano co genovese, romañolo co calabrese? A nenguna parte. Este e no paraíso. Ese na jauja. ¡Ne queremos todo! (*Abrazando a Mustafá*). ¿Verdá, otomano?... Eso que dicen que turco e taliano so como perro e gato, macaneano...

Pero hacia el final, luego del robo del billete de lotería por Mustafá, la dura realidad se impone sobre la solidaridad que pregonaba Gaetano al comienzo de la obra. Mustafá descubre que su billete ha sido comido por las ratas y dice:

MUSTAFÁ: ¡Ah, bobre durco! ¡No va más Durquía!

GAETANO: ¡Jesús, que venga un incendio al convendiyo!

El conventillo, que antes era lugar de la armonía de la convivencia de los inmigrantes, se convierte ahora en un lugar de desunión, un lugar detestado por Gaetano. En cierta forma, Discépolo sintetiza el fracaso de muchos inmigrantes y las dificultades de su integración a la sociedad argentina.

El turco Salomón muestra otros aspectos de la integración. Dijimos antes que esta obra se desarrolla en un ámbito rural, pero la te-



Revista Bambalinas. Ibero-Amerikanisches Institut de Alemania.

FINAL DEL SEGUNDO CUADRO DE

EL TURCO SALOMON

por ANTONIO DE BASSI
y ANTONIO BOTTA

BOAUNAS
REVISTA TEATRAL
CINCO 343 Buenos Aires

No. 329

Capital 20 ctvs.
INTERIOR 25 "

mática urbana está fuertemente incluida en ella pues uno de los hijos de Salomón, Ricardo, ha ido a estudiar a Buenos Aires y, en el momento en que transcurre la acción, le ha hecho una visita a su familia.

Es justamente Ricardo el que dice en determinado momento, cuando escucha hablar y cantar a su familia:

RICARDO: Ya están con sus canciones que reflejan toda monotonía de la raza. (*Se escucha pintar un tren largamente*). ¡El tren! Correría y me treparía en cualquier rincón para que me lleve. Ahora es cuando siento la ausencia de la calle Corrientes... la luz... el bullicio...

Esta primera afirmación de la “monotonía a la raza” va a llevar aún más lejos las opiniones de Ricardo, que ha podido integrarse, aparentemente sin problemas, a la sociedad urbana, al partir a estudiar medicina. Cuando habla con sus hermanos sobre los impedimentos que pone Salomón a la concreción del romance entre su hija Margarita y Valerio, Ricardo le comenta a su hermana:

RICARDO: Hermanita, hermanita mía, ¡perdón! Yo he asistido impasible a tu sacrificio que se hacía por mí. Pero necesito terminar mi carrera o abandonar todo para liberarme de este ambiente que me mata de tristeza. Yo daría algo de mi vida para destruir mi aversión a las costumbres de mi raza y no puedo, no puedo, hermanita... al oír esa música huiría lejos...

La obra muestra así la posibilidad de integración que tienen los inmigrantes “turcos” si saben adaptarse a un medio que cambia y en el cual no se puede permanecer aislado y aferrado a las costumbres del país de origen. Así sucede con Salomón y María, que no quieren perder su religión y sus tradiciones. Algo similar sucede con los criollos,

como en el caso de Ramos, ligado al campo y a sus costumbres. Los autores rescatan la idea de una “síntesis racial” fundamental para una nueva Argentina; otra vez Ricardo, hablando con sus hermanos de sus padres ausentes explica:

RICARDO: Nuestro padre no cambiaría nunca. Sus hijos estábamos en la obligación de orientarnos hacia nuevos horizontes. Es la invariable ley de la evolución... De la pequeña mercería surgió algo... algo que nuestro padre no hubiera soñado...

Ante la partida de Salomón y María, por un lado, y del criollo Ramos, por el otro, surgen otra vez las palabras de Ricardo, portavoz en la obra de la política de integración:

RICARDO: Se van las dos tendencias opuestas, queda la que surge de las dos... fuerte y grande...

En este sentido, *El turco Salomón* representa un buen ejemplo de la teoría del “crisol de razas”. A diferencia de Discépolo, en cuya obra Mustafá y, en menor medida, Gaetano son ejemplo del fracaso de los inmigrantes porque, a pesar de sus intentos, no pueden salir de la pobreza, en la obra de Bassi y Botta, las posibilidades que ofrecen la sociedad son muchas y si el éxito y la integración no se dan, en el caso de Salomón y su esposa, es por aferrarse a las tradiciones de sus lugares de origen y en el caso del criollo Ramos, a las antiguas costumbres del campo.

Si Discépolo descrea del mito de la fácil y exitosa integración, los otros autores, con diferentes variantes, plantean un mayor suceso en la integración de los inmigrantes. Ya observamos el caso de Salomón. En la pieza de Pico y Eichelbaum, la unión de Judi (judía) y Maraj

(musulmán) se produce porque ellos, después de muchas dudas y observando el ejemplo de Felicia y Arim, deciden casarse dejando de lado prejuicios religiosos y familiares porque están en una sociedad nueva que los cobija y los protege más allá del cerrado y estrecho vínculo familiar.

Alí también ha logrado reunir dinero y obtener cierto respeto en el barrio, donde es considerado un comerciante honesto y trabajador. A pesar de ello, es engañado por una madre y una hija deseosas de tener más dinero, y al descubrirlas pierde una las oportunidades que más deseaba para completar su integración: el casamiento con una argentina.

La relación con los otros grupos étnicos no se muestra más que superficialmente en las obras, con la excepción de *Mustafá*, en la que el antagonista de Mustafá es Gaetano, un italiano que ha comprado también parte del billete de lotería. Las relaciones entre italianos y “turcos” pasan, como vimos, de la armonía a la confrontación abierta en la que los hijos ponen ciertos límites.

En cuanto a la relación de los “turcos” con los criollos, dos de las obras analizan las complejas y ambiguas relaciones que tienen entre sí estos dos grupos. La primera de ellas, *La suerte del turco Alí*, muestra dos posiciones diferentes frente al inmigrante. A excepción de los personajes de Juana y Romilda, las otras personas parecen no tener problemas ni prejuicios con esos comerciantes “turcos” que son sus vecinos. En cambio, para las dos mujeres, Alí es, por su simplicidad, por su origen y por su dinero, un hombre ideal para estafar con la excusa de un futuro matrimonio que nunca se realizará. La inferioridad “racial” del “turco” está siempre presente para Romilda y Juana; por ello, no tienen escrúpulos en realizar planes. Esta posición la adoptan

también con otros “turcos”. Así, en determinado momento, cuando Elías le pide a doña Juana un favor, esta le dice:

JUANA: ¿No le he cosido las medias con más agujeros que un rayador?... Y dejando de lado orgullos de raza, ¿no he descendido hasta remendarle los botines?

En *El turco Salomón*, los criollos aceptan a los inmigrantes por dos razones diferentes: el amor, por un lado, y, por el otro, la esperanza de ver al “turco” totalmente acriollado. El primer caso es el de las parejas de Valerio (criollo) y Margarita (hija de Salomón, argentina) y de Asem (también hijo de Salomón, pero inmigrante) y Alicia (argentina). Los autores hacen decir a Valerio ante un Ricardo que reniega de la tradición de sus padres:

VALERIO: Yo creo adivinar en usted un poco de despreocupación. Su casa turca, con sus notas típicas, se visiten de un singular encanto para mí que llegó en alas del más grande y tal vez el único armonizador de la tierra: el amor. Trate de no alejarse demasiado de su ambiente y cuando la fatalidad lo lleve, acuérdesse un momento de su viejecita turca con mucho cariño y se sentirá usted con ansias de estar aquí...

En el segundo caso, Ramos, el típico gaucho, le enseña a Asem toda la tradición campera. Cuando Asem se casa y deja de lado la amistad con Ramos, este le dice:

RAMOS: ...Mirá, vos tenés un padre turco y un padre criollo. ¿Quién es tu padre criollo? Yo. ¿Quién te sacó de turco a vos? Yo. ¿Quién te puso los primeros pañales criollos? ¿Quién te enseñó, mirando al cielo, los colores de nuestra bandera? ¿Quién te enseñó a tomar mate sin

Supl. No. 9

LA ESCENA

REVISTA TEATRAL

ARCHIVO TEATRAL
MUSEO TEATRAL
MAY 24 1930 DE 1930



Revista La Escena. Ibero-Amerikanisches Institut de Alemania.

S. Eichelbaum

Pedro E. Pico

Capital 0.20
Prior 0.25

UN ROMANCE TURCO

Boceto en un acto, de

PEDRO E. PICO y SAMUEL EICHELBAUM

que se te tape la bombilla? Este pobre criollo. Pero ya no vale la pena ser tan criollo, no vale la pena...

Así, la relación de los “turcos”, como Asem, o de los hijos de los “turcos”, como Margarita o Ricardo, y los criollos no presenta demasiados conflictos. Solo quedan fuera aquellos que no pueden integrarse, que viven como Salomón, abroquelados en su religión y sus costumbres.

Escribe Gladys Onega en su trabajo fundador *La inmigración en la literatura argentina*:

El teatro reflejó el impacto social de la inmigración a través de todos sus géneros: el drama rural mostró la rivalidad étnico-cultural entre criollos e italianos y la integración de ambos por el amor o por la lucha común contra el terrateniente; el drama gaucho presentó al inmigrante como el competidor favorecido por las autoridades; la obra de tesis expuso el desamparo de los proletarios extranjeros frente a las leyes; el sainete, a la población cosmopolita de los conventillos, ya caricaturizada en estereotipos jocosos, ya como trabajadores explotados.

Intentamos, en principio, profundizar este modelo general incorporando en el análisis un grupo étnico que no ha sido, todavía, estudiado desde las fuentes literarias. Centrado el análisis en los “turcos”, tratamos de analizar una cantidad de aspectos como los económicos, los religiosos, los regionales y los ligados a la integración a la sociedad receptora, derivados también de los puntos anteriores.

Así, hemos encontrado, en el caso de los “turcos”, que las obras muestran en gran medida los estereotipos que surgen de las creencias populares y que, a su vez, se alimentan de los estereotipos creados por la élite o la literatura. El inmigrante “turco” aparece aquí con todas

las características que se le asignan corrientemente: dificultades para expresarse, utilización abusiva de la *b* para reemplazar la *p*, que no pueden pronunciar, carencias culturales, enorme dedicación al trabajo, creencias religiosas que lo identifican mayoritariamente con el islam, indiferenciación en cuanto a su origen regional, identificación con la actividad comercial.

Por otra parte, pudimos observar en nuestro análisis cómo funcionan los lazos de solidaridad entre los integrantes del grupo étnico respecto de los empleos, los créditos, los clientes, la vivienda. En el caso de *La suerte del turco Alí* también pudimos observar el mecanismo de la “cadena migratoria” con los personajes de Alí y Elías, pero este tipo de mecanismo también aparece señalado en *Un romance turco* y en *El turco Salomón*.

En síntesis, la importancia del análisis de las obras teatrales es grande y permite conocer y confrontar con otros documentos variados aspectos del comportamiento del grupo étnico elegido y su relación con la compleja y cambiante sociedad receptora, con la compleja construcción de esa sociedad y con las realidades y mitos que de ellas surgen. Permite, además, otra aproximación a la historia cultural de los inmigrantes y de los sectores urbanos que viene desarrollándose con notables fuerza en los últimos diez años y qué abrirá, seguramente, nuevos interrogantes y nuevas conclusiones sobre la historia de la inmigración en la Argentina.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz (1980). *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: CEAL.
- BESTENE, Jorge (1988). “La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, n° 9, agosto.
- JOZAMI, Gladys (1993). “La identidad nacional de los llamados turcos en la Argentina”. *Temas de África y Asia*, n° 2.
- ONEGA, Gladys (1982). *La inmigración en la literatura argentina (1880-1910)*. Buenos Aires: CEAL.
- VIÑAS, David (1973). *Grotesco, inmigración y fracaso*. Buenos Aires: Corregidor.



Lengua y etnicidad. El mantenimiento de la lengua árabe entre descendientes de sirios y libaneses en la Argentina

Estela Biondi Assali



Vendedor ambulante, ca.1900. Colección MUNTREF.

Introducción

Este artículo tiene por objetivo dar cuenta de los resultados de diversos trabajos de campo que se hicieron para –entre otros objetivos– explorar el contexto comunitario que permite el mantenimiento de una lengua materna étnica, en este caso el árabe.

Las comunidades étnicas que se relevaron son: 1) musulmanes shiíes alawies¹ de la provincia de Tucumán (San Miguel, Famaillá, Monteros, Aguilares y Los Sarmientos) y de La Angelita (provincia de Buenos Aires); 2) sirianos ortodoxos² de La Plata (provincia de Buenos Aires) y de Frías (provincia de Santiago del Estero) y 3) maronitas³ de Ingeniero Jacobacci y San Carlos de Bariloche (provincia de Río Negro).

Estas denominaciones basadas en el aspecto religioso de la comunidad de un mismo origen étnico está sustentada en varios hechos: 1) de esta forma se autoidentifican los miembros de cada una de ellas, 2) esta identificación se traslada a las instituciones intraétnicas y 3) es el factor religioso el que determina la red de relación sociales y comunicativas, principalmente la segunda generación de todas las comunidades estudiadas (desde los tipos de casamiento y parentesco hasta las asociaciones laborales).

Se realizaron 105 entrevistas personales, correspondiendo de ese total el 68 a inmigrantes y 37 a la segunda generación. Al mismo tiempo

1 Es una rama del islam, sus fieles estaban asentados, en su mayoría, en la zona costera de la actual Siria.

2 Es una de las Iglesias ortodoxas autocéfalas y su patriarcado se encuentra en Damasco.

3 Es una de las Iglesias de rito oriental, unida a la Iglesia católica apostólica romana. Sus fieles provienen mayoritariamente del Líbano.

se realizó una encuesta etnolingüística a la segunda y tercera generaciones: 100 personas en Tucumán, 50 en La Plata y 30 en La Angelita.

Encuadre teórico

El enfoque del tema propuesto se encuentra dentro del marco de la etnografía de la comunicación, siguiendo a Hymes, para dar cuenta de ciertos fenómenos particulares comunicativos que produce la comunidad minoritaria en su interacción con la sociedad global o dominante, que en este caso denominamos receptora puesto que se trata de grupos de inmigrantes.

Este enfoque particular de la lingüística antropológica trata de investigar directamente el uso de las lenguas en contextos no lingüísticos, vale decir, no toma un código dado al habla como un marco de referencia, sino que al “tomar una comunidad como contexto”, puede investigar “sus hábitos de comunicación como un todo”. Como dice Hymes: “Las facetas de los valores y creencias culturales, las instituciones y las formas sociales, los roles y personajes, la historia y la ecología de una comunidad deben ser examinadas conjuntamente en relación con las pautas, los eventos comunicativos como puntos centrales estudio”.

Todos estos elementos constitutivos de la actividad sociocultural se insertan en una comunidad de habla. Esta se define aquí como la formada por individuos que participan de un conjunto de normas compartidas que se manifiestan en su conducta e interpretación de los hechos de habla. Para sentirse parte de ella, los individuos no deberán compartir necesariamente todos los códigos y variedades que en dicha comunidad se utilicen, sino por lo menos una de las reglas de interpretación de una de las variedades.

También se debe tener presente que, para el análisis de los datos sobre la conducta sociolingüística de estas comunidades, hemos tenido en cuenta las distintas funciones que cumplen los códigos en estudio y sus variedades, los participantes de los hechos de habla y situaciones en que estos hechos se producen.

En cuanto a la lengua materna de los inmigrantes, la denominamos aquí lengua étnica. Como se verá más adelante, no todos los miembros de la comunidad consideran el árabe su lengua materna. Además, aparecen casos de individuos para quienes, durante su infancia, el árabe era su lengua predominante y actualmente la usan muy raras veces. Otros casos interesantes los constituyen algunos inmigrantes llegados en su niñez que han adoptado el español como lengua predominante. Otro grupo está formado por individuos que distorsionan la información acerca de su lengua materna por la presión de la sociedad dominante en cuanto a su asimilación.

Por lo tanto, las informaciones sobre cuál es la lengua materna del individuo solamente no conducen al esclarecimiento del problema, sino más bien se debe conocer la real facilidad del individuo y su uso constante y activo o no de los códigos vigentes dentro de la comunidad de habla, como señala Fishman.

El estudio del mantenimiento o desplazamiento de la lengua árabe en estas comunidades abarcó asimismo aspectos que están más allá del código mismo en cuestión: por ejemplo, el uso habitual de la lengua árabe y su interrelación a lo largo del tiempo; también los procesos socioculturales en relación con la estabilidad o modificación en el uso de ese código y, por otra parte, el esfuerzo deliberado de los individuos para la conservación de esa lengua.

Un elemento muy útil para la localización del bilingüismo es la delimitación de ciertos ámbitos de comportamiento lingüístico en comunidades bilingües. Siguiendo a Fishman, hemos adoptado el concepto de “dominio” por el cual entendemos ciertos ámbitos institucionalizados que resultan del examen de las pautas socioculturales de la comunidad, es decir, una abstracción producto de las relaciones e interacciones entre los que intervienen en la comunicación, de acuerdo con las distintas esferas de actividad y sus instituciones. En este trabajo hemos hecho hincapié solo en tres dominios: familia, escuela e instituciones étnicas.

Comunidades étnicas: características y antecedentes

Comunidad musulmana de Tucumán

De los datos de las encuestas y entrevistas personales tanto a los inmigrantes como a las generaciones posteriores se desprende que la mayoría de los inmigrantes se estableció definitivamente en la provincia a partir de la década de los veinte del siglo pasado, salvo pocas excepciones que arribaron antes de la Primera Guerra Mundial. La primera generación se dedicó mayoritariamente al comercio, primero en forma ambulante y luego en sus propios establecimientos; otros –la minoría– fueron empleados u obreros de ingenio y luego comerciantes. Cabe aclarar que la mayoría era campesina en su lugar de origen. En cuanto a su distribución espacial –excepto en San Miguel, capital de la provincia– en las otras localidades sigue el mismo esquema que cuando se instalaron por primera vez. Vale decir, se agrupan en barrios o calles donde tienen no solo la vivienda, sino también el negocio.

La vida social y religiosa gira en torno a diferentes instituciones que las nuclean, una en cada una de las localidades estudiadas. Tanto los líderes religiosos islámicos (shaij) como los miembros directivos de las instituciones tienen influencia sobre las actividades de la comunidad, sobre todo en lo que respecta a las nuevas generaciones. En San Miguel, hay un maestro de árabe que instruye a los niños y adolescentes.

Comunidad musulmana de La Angelita

Esta comunidad también pertenece a la parcialidad shií alawi, algunos de sus integrantes están emparentados con familias de Tucumán. Como fecha promedio de llegada de los inmigrantes a la zona se puede tomar el año 1927. Todos ellos continuaron en la Argentina con las mismas actividades que desarrollaban en Siria, es decir, se dedicaban a la agricultura. Primero como peones de campo, luego como colonos y por último como chacareros. Salvo excepciones, y en los últimos años, algunos vendieron sus campos para dedicarse al comercio en el pueblo. La mayoría de ellos llegaron analfabetos a la Argentina y muy pocos se alfabetizaron en español, contrariamente a lo ocurrido en Tucumán. La segunda generación asistió en su mayoría a la escuela primaria solamente y un porcentaje mínimo de la tercera generación concurre a la escuela secundaria. Esto se debe a que la zona se halla mal comunicada con el centro urbano más importante y próximo, que es Rojas. Por el contrario, en Tucumán la mayor parte de la segunda generación es universitaria o ha cursado estudios secundarios completos.

Su distribución espacial en el pueblo de La Angelita –ya que hay quienes viven en sus chacras– sigue el mismo esquema que en Tucumán: se agrupan a lo largo de la calle principal del pueblo donde mantienen su vivienda junto al establecimiento comercial.

La institución que los agrupa (Sociedad Árabe), igual que en Tucumán, cumple las veces de lugar donde se realizan reuniones sociales y se conmemoran las festividades del grupo y de lugar de culto, ya que no se ha erigido una mezquita dado su elevado costo.

En La Angelita la enseñanza de la lengua árabe está a cargo de un shaij, pero su actividad se desarrolla únicamente durante las vacaciones que establece la escuela oficial.

Esta comunidad mantiene un constante intercambio con su par de la Ciudad de Buenos Aires y son frecuentes las visitas de clérigos musulmanes.

Comunidad siriana ortodoxa de La Plata

Los primeros sirianos ortodoxos instalados en la capital bonaerense datan de la primera década del siglo XX. La totalidad de nuestros entrevistados proviene de la ciudad de Mardin, actualmente en territorio político turco. Los primeros inmigrantes se dedicaron a la venta ambulante o eran obreros de los frigoríficos de la zona (Swift-Armour). Actualmente se dedican al comercio minorista, preferentemente textil. Entre nuestros entrevistados inmigrantes no hay analfabetos y algunos de ellos continuaron sus estudios en la Argentina. Su distribución espacial en la actualidad, al igual que en San Miguel de Tucumán, ha variado considerablemente en cuanto a la vivienda, pero sus comercios se aglutinan en la zona comercial de La Plata.

Desde la mitad de la década de los veinte tienen una sede oficial creada para apoyar las actividades de la Iglesia siriana, cuya sede se halla separada de aquella. La Iglesia tiene un edificio que alberga la sede de la Vicaría Patriarcal. El vicario procede de Damasco y es designado por el patriarca.

La Asociación Siriana Ortodoxa de Beneficencia permite el contacto de las distintas generaciones no solo a través de las actividades propias de este tipo de instituciones, sino también oficiando de nexo entre la Iglesia siriana y otros nucleamientos cristianos (católicos, evangelistas, etcétera), lo que ha permitido realizar varios congresos ecuménicos organizados por las nuevas generaciones.

Comunidad ortodoxa de Frías

De los datos recogidos en nuestras entrevistas, los inmigrantes más antiguos instalados en la zona datan de comienzos de la primera década del siglo XX. La mayoría se dedicó al comercio ambulante y luego instaló sus establecimientos comerciales.

Al igual que en La Plata, todos nuestros entrevistados son alfabetos en ambas lenguas. Cabe aclarar que algunos de ellos, llegados en su niñez a la Argentina, solo han conservado el uso de la lengua árabe en la variación de habla. Pocos son los que actualmente hacen uso de la escritura árabe, esto surge como consecuencia del intercambio epistolar con sus parientes en Siria, hecho que se da frecuente entre los inmigrantes de La Plata.

Existe en Frías una asociación que los nuclea, en la cual, después de la década de los sesenta, dejó de funcionar la escuela de la lengua árabe y actualmente oficia las veces de club social. Por otra parte, en esa localidad tiene su sede permanente el sacerdote siriano ortodoxo, a cuyo cargo están todos los oficios y ceremonias religiosas, que se realizan en la iglesia respectiva.

Comunidad cristiana maronita de Ingeniero Jacobacci y Bariloche

Nuestros entrevistados llegaron a la Argentina a fines de la segunda década del siglo pasado, a la edad promedio de diez años. Todos con-

currieron a la escuela en el Líbano y posteriormente se los envió a la escuela bilingüe San Marón, sita en la Ciudad de Buenos Aires. Según sus propias declaraciones, han olvidado sus conocimientos de la lectoescritura en árabe. Solo en la interacción con sus amigos o vecinos de su mismo origen étnico se habla árabe. La segunda generación, a pesar de que es bilingüe (una buena parte de ellos también fue enviada a la escuela San Marón), ya no utiliza la lengua entre sus pares; ocasionalmente, lo hacen con interlocutores inmigrantes.

Después de la década de los cuarenta dejaron de funcionar las instituciones que agrupaban a los inmigrantes. Nunca se enseñó en ellas la lengua árabe. Su finalidad, como casi todas las instituciones de origen árabe en el país, era la beneficencia y ayuda mutua entre los inmigrantes. Tampoco se erigió ni hubo intento de realizar un templo maronita en esa zona.

Casi todos los inmigrantes maronitas de las localidades mencionadas, llegados a comienzos del siglo, trabajaban como vendedores ambulantes, siguiendo el itinerario de la llamada Línea Sur del ferrocarril Roca. Su asentamiento definitivo en Ingeniero Jacobacci data de fines de la segunda década, cuando en esa localidad se instaló la punta de riel del mencionado ferrocarril. Actualmente, sus descendientes son comerciantes y propietarios de campos donde se explotan lanares.

Actitudes y actividades relacionadas con la etnicidad

A pesar de que el objetivo principal de este trabajo es marcar los indicadores más relevantes del mantenimiento de la lengua árabe, se hace necesario preguntarse si los grupos étnicos como tales han de preservarse en el futuro.

Entendemos aquí la base del concepto de *etnicidad* como el conjunto de relaciones que se apoyan en las diferencias que distinguen a un grupo de otro. Según Barth, algunos rasgos culturales son usados por los miembros de un grupo como rasgos diacríticos que los individuos exhiben para identificar su identidad, algunos son signos manifiestos –como el lenguaje– y otros son normas u orientaciones de valor básicas por medio de las que se juzga la actuación de un individuo. La conservación de los límites étnicos, según este autor, se encuentra íntimamente ligada no solo a los criterios de identificación antes mencionados, sino también a la estructura de interacción que permite la persistencia de esos rasgos culturales diferentes. Vale decir que esta identificación surge como una oposición entre “nosotros” y “otros” (Cardoso de Oliveira, 1976).

A través de nuestros trabajos de campo, y según se desprende de algunos datos mencionados entre los antecedentes, podemos decir que entre los que más favorablemente han respondido en las encuestas a su preservación como grupo étnico han sido los musulmanes y los que menos, los maronitas.

Maronitas

Con respecto a este grupo, debemos señalar los dos conceptos más significativos que aparecen reiteradamente en las entrevistas a miembros de la segunda generación.⁴ El primero de ellos se relaciona con la denominación utilizada por los entrevistados para referirse a su lengua étnica. Nunca la denominaron árabe, sino “libanesa”. Esto podría explicarse simplemente por el hecho de la multiglosia existente en el

⁴ Las preguntas estaban referidas a su conocimiento de la lengua árabe y su autoidentificación como árabe-argentino o argentino-árabe.



Vendedores ambulantes, 1907. Archivo General de la Nación. Departamento de Fotografía.



mundo árabe, es decir, la lengua “libanesa” sería el equivalente de la lengua vernácula. Sin embargo, se puede interpretar más ajustadamente este hecho si se tiene en cuenta el otro concepto presente en sus declaraciones. Cuando se referían a sus ancestros o a la primera generación, no los identificaba nunca como árabes, sino que se referían a ellos como “descendientes de los fenicios”, les otorgaban de ese modo una identidad que se podría denominar mítica. Lo cual podría entenderse como un intento de diferenciación frente a los otros grupos del mismo origen étnico, pero de confesión musulmana. Esta interpretación, a su vez, estaría avalada por otros elementos que se desprenden del trabajo de campo: actitud de rechazo hacia los musulmanes de la zona, los cuales tienen un nivel socioeconómico inferior al de los maronitas, rechazo que se evidencia en el trato hacia aquellos y en las atribuciones peyorativas que le merecen los casamientos de musulmanes con mapuches (aborígenes). Además, dos hechos concretos: la mayoría de los musulmanes de la Línea Sur han emigrado por razones económicas a General Roca, donde su comunidad es más significativa cuantitativamente, impulsados por la falta de cooperación de los maronitas y, por el mismo motivo, el aislamiento que sufrió el único profesor de árabe de Ingeniero Jacobacci, de origen sirio y musulmán. Este debió suspender aquella enseñanza porque los maronitas temían que, además de la lengua se inculcara la doctrina islámica, hecho que nunca fue probado.

Por otra parte, estas actitudes desfavorables en torno a la identidad con “lo árabe” son más manifiestas entre los miembros de Bariloche que entre los de Ingeniero Jacobacci. Cabe aclarar que los de la primera localidad alcanzaron un nivel social de mayor prestigio, aunque no más alto económicamente que el de los de Ingeniero Jacobacci. Muchos de

los miembros de la segunda generación, por ejemplo, en sus casamientos no endogámicos prefirieron que su cónyuge fuera de origen centro-europeo (suizo, austríaco, alemán), que son quienes gozan de mayor prestigio social en la zona.

Su adscripción voluntaria al grupo de origen árabe equivaldría a aceptar una realidad histórica que implica un origen socioeconómico muy diferente del actual. Cuando se les recuerda dicho origen, inmediatamente destacan el pasado económico brillante de su familia del Líbano. A pesar de que la primera inmigración libanesa maronita a nuestro país refleja la presencia de intelectuales y profesionales de grandes familias tradicionales del Líbano, estos nunca emigraron hacia la Línea Sur. Solo los inmigrantes reivindican con orgullo sus penurias económicas en su patria, muchos de ellos campesinos o aldeanos artesanos, así como algunos de los miembros de la segunda generación de Ingeniero Jacobacci.

Sirianos ortodoxos

Entre los sirianos ortodoxos, tanto de Frías como de La Plata, la situación es radicalmente diferente de la de los maronitas con respecto a su actitud frente a la etnicidad.

Si bien tienen una actitud muy favorable hacia la continuidad de la existencia de un grupo étnico, es necesario comparar esta actitud con las actividades concretas que realizan para ese mantenimiento. La mayoría de los entrevistados expresa actitudes convencionales que conciernen a dicha continuidad. Cuando se les preguntó qué se debe hacer para que aquello se concrete, la respuesta más frecuente fue “a través de las actividades de la organización” que los nuclea, pero aclaran que debe estar abierta a toda la sociedad y subrayan que no debe

entenderse la asociación voluntaria como un área cerrada y marginada al resto de la sociedad. Por otra parte, creen que esa identidad étnica podría mantenerse solo a través de la conservación de ciertas tradiciones y costumbres, haciendo la salvedad –y de hecho es así– de que los casamientos no tienen que ser forzosamente endogámicos.

Estas respuestas orientadas hacia la red de comunicaciones, como vemos, no implican que sin ese sistema organizativo, estos individuos dejarían de funcionar como una comunidad. Habría un sector compuesto por una serie de ideales culturales y un conjunto de tradiciones que mantendrían una cierta distinción del grupo.⁵ De hecho, la tercera generación –en su mayoría monolingüe– impulsa esa continuidad étnica a través de actividades que desarrolla en la asociación mencionada. Por otra parte, es más notoria la influencia ejercida por el vicario patriarcal de La Plata, que favorece y apoya este tipo de actividades, que la influencia que puede ejercer el sacerdote de Frías sobre la tercera generación.

Musulmanes de Tucumán y La Angelita

Si bien las hemos agrupado, estas dos comunidades presentan algunas diferencias con respecto al modo de encarar actividades que reflejen lo que consideran la expresión de su etnicidad. Ambos grupos interpretan el término “grupo étnico” no como una red de organizativa étnica relacionada y asociaciones voluntarias, que tal vez podría involucrar la idea de una segregación –tal como manifiestan expresamente los integrantes de la comunidad siriana ortodoxa–. Más bien interpretan ese concepto como la representación de un conjunto de

5 Estas son el respeto por el pater familias, la honorabilidad familiar, la preservación de la familia como grupo primario de socialización.

creencias, valores e ideales que se sustentan y apoyan en los procesos de su fe.

El hecho de que la comunidad de La Angelita se concentre en una zona rural, y mal comunicada con los centros urbanos, y el hecho de ser mayoría la población de origen árabe en esa localidad (hechos que *per se* no son condición *sine qua non*) favorecen una red de comunicación intraétnica que en el caso de Tucumán es menos perceptible para el analista.

Si bien, entonces, las actitudes concernientes a la etnicidad son las mismas, las actividades difieren. Los miembros de La Angelita son menos activos que los de Tucumán al respecto, explicado en parte por la menor presión de la sociedad dominante.

Los datos sobre el mantenimiento de un conjunto de componentes específicos de la etnicidad que daremos a continuación reflejan las creencias de cada uno de esos grupos acerca de qué es lo necesario para la preservación del grupo étnico. Básicamente, tomamos de ese conjunto de componentes tres: observación de las costumbres y tradiciones étnicas, conocimiento y uso de la lengua árabe, y conocimiento y apreciación de los valores e ideales étnicos, los más relevantes de acuerdo con las encuestas.

A través del cuadro 1 se puede afirmar que, si bien para todas las comunidades estos componentes son válidos y representativos (por lo menos uno en cada caso) de lo que consideran necesario para el mantenimiento de un grupo de origen, los elementos varían en cuanto al grado de necesidad. Así, por ejemplo, entre los musulmanes, los porcentajes indican un alto grado de necesidad en el mantenimiento de la lengua; sin embargo, se encuentran en el último lugar de la escala con respecto a los otros componentes.

Cuadro 1

| Componentes étnicos | Grados de necesidad | Musulmanes | | Sirianos | | Maronitas | |
|--|---------------------|------------|-------------|----------|-------|----------------|-----------|
| | | Tucumán | La Angelita | La Plata | Frías | Ing. Jacobacci | Bariloche |
| Observaciones costumbres, tradiciones | Alto | 85 | 90 | 60 | 70 | | |
| | Medio | | | | | | |
| | Bajo | | | | | 10 | 3 |
| Conocimiento y uso de la lengua árabe | Alto | 80 | 71 | | | | |
| | Medio | | | | 40 | | |
| | Bajo | | | 23 | | | |
| Conocimiento y apreciación valores ideales étnicos | Alto | 98 | 80 | 70 | 60 | | |
| | Medio | | | | | | |
| | Bajo | | | | | 10 | |

En tanto para los sirios ortodoxos, en ambas comunidades, aunque en menor grado en La Plata, se estima una necesidad gradual media en la preservación de la lengua, pero aun cuando esto es cierto, por otra parte, los miembros de la segunda y tercera generación en un 75 % creen que la enseñanza de la lengua árabe debería ser una de las actividades de la asociación.

Por lo tanto, además de estos elementos se debe tener en cuenta qué tipo de actividades concretas desarrollan los distintos grupos para dicha preservación.

Solo los maronitas se encuentran excluidos de esta actividad ya que, como se puede observar en el cuadro 1 no consideran al mantenimiento de la lengua necesario para la preservación de su grupo étnico. Las cifras indicarían, por el contrario, un creciente desinterés por el grupo étnico en sí mismo.

Creencias y actividades en beneficio del mantenimiento de la lengua

Es evidente que en las dos comunidades musulmanas estudiadas la enseñanza de la lengua, ya en instituciones ya en forma casera, es una preocupación constante de sus miembros. Ello implica, en primer lugar, el conocimiento del texto sagrado, el Corán. Vale decir que el impulso hacia el uso y conocimiento de la lengua árabe no tiene en sí mismo su verdadero fin, sino que está motivado fundamentalmente –aunque no en forma exclusiva– por la religión.

Cuadro 2

| Comunidades | Creencia necesidad mantenimiento lengua árabe | Miembros activos involucrados en preservación de lengua árabe | Diferencia |
|-------------|---|---|------------|
| Tucumán | 80 | 35 | + 45 |
| La Angelita | 71 | 20 | + 51 |
| Frías | 40 | 10 | + 30 |
| La Plata | 23 | 15 | + 8 |

Hay un interés manifiesto en la preservación de la lengua en forma continuada e intergeneracional. El esfuerzo institucional se ve reforzado por el rol de los padres y abuelos en la sociabilización del niño.

En el caso de los sirianos ortodoxos, la tercera generación está cobrando conciencia del rol educativo de las instituciones, especialmente en La Plata, y responde más activamente que sus padres en las actividades en pro de una difusión de sus tradiciones y cultura. Pero si se analizan los objetivos por los cuales la tercera generación aprendería o aprende árabe, vemos que está implícita la idea de una lengua de cultura –como puede ser el francés para otros grupos o sectores de

la sociedad en general—, aunque no implique una significación práctica de avance social.

La pérdida del uso intergeneracional de la lengua étnica comporta significaciones en relación con las actitudes respecto del mantenimiento del grupo y de la entidad. Así, por ejemplo, los musulmanes o los sirianos están completamente a favor de dicha continuidad. Ven la pérdida de la lengua como algo altamente desfavorable. Pero entre los maronitas (marcados con cero en cuanto a la preservación de la lengua), esa pérdida será bienvenida y considerada como un significado de asimilación eficaz a la sociedad general. Lo cual —y hay que aclararlo— no significa que, para aquellos grupos que siguen manteniendo la lengua étnica, no se produzca esa asimilación. Posiblemente, el uso continuo e intergeneracional de la lengua árabe, especialmente entre los musulmanes, provoca un modo de asimilación diferente, pero eso no implica que no se produzca.

Cuando se interroga acerca de las razones por las cuales se debe preservar la lengua étnica, la respuesta más frecuente es que la condición de bilingüe en sí misma debe mantenerse. Los más explícitos en este sentido son los musulmanes, que se comparan con otros grupos migratorios como italianos y franceses. Es altamente estimable en la comunidad musulmana el individuo bilingüe, esa condición está cargada de una connotación de inteligencia superior y mayor capacidad intelectual. Es decir que es valorado el bilingüismo con o sin relación con su vida étnica, dado que la lengua de mayor prestigio (en el sentido estricto del mérito literario cultural) entre los musulmanes es el árabe, también es otra de las razones de su mantenimiento, además porque ayuda e interviene en la preservación de sus creencias religiosas activamente. En este sentido no hay diferencia alguna entre las comunidades musulmanas estudiadas.

Por otra parte, los sirianos ortodoxos también consideran el bilingüismo en sí mismo un hecho deseable. Sin embargo, al otorgar mayor prestigio (en el mismo sentido en que se usó este término antes) al español, no creen que sea el bilingüismo árabe-español el más importante, a pesar de que reconocen el valor de esta lengua en las organizaciones internacionales, como las Naciones Unidas, o en lo que respecta a la cultura general de un individuo. Consideran que el uso y conocimiento de la lengua árabe se relaciona más con factores emocionales o afectivos, como plazos de parentesco, etcétera.

Por ultimo debemos hacer referencia a los esfuerzos de la familia para preservar la lengua étnica y transmitirla a sus descendientes. Los siguientes datos muestran comparativamente la situación de los hogares en las distintas comunidades.

Cuadro 3

| Actividades | Tucumán | La Angelita | La Plata | Frías | Ing. Jacobacci | Bariloche |
|--|---------|-------------|----------|-------|----------------|-----------|
| Enseñanza de la lengua en el hogar | Sí | Sí | | | | |
| Envían niños a maestro/ profesor | Sí | Sí | | | | Sí* |
| Creación escuelas especiales bilingües | Sí | Sí* | | Sí* | | |
| Uso lengua árabe en hogar | Sí | Sí | Sí | Sí | | |

*Indica existencia en el pasado solamente.





Casa Haiek. Centro Argentino de Investigación sobre la Inmigración Libanesa (CAIIL).

La motivación más fuerte y con mejores posibilidades de éxito en el mantenimiento de la lengua árabe es su uso en el hogar, reforzado o no por la educación sistemática en escuelas o instituciones.

Según los datos que aparecen en el cuadro 3, solo las familias sirianas y musulmanas aún conservan el uso de la lengua en el hogar. Sin embargo, se debe aclarar que entre los sirianos esto depende de la presencia física o no de la primera generación en los hogares y del tipo de casamiento endo o exogámico que se produzca.

En el caso de los musulmanes, estos factores tienen menos incidencia ya que no se registran casamientos exogámicos entre las mujeres de dichas comunidades. Dado que el sistema de descendencia es patrilineal, la mujer que se casa pasa a pertenecer al grupo familiar de su marido. Si los casamientos de las mujeres del grupo étnico árabe se realizaran con individuos extracomunitarios, los hijos correrían el riesgo de perder su condición de musulmanes. De hecho, este tipo de casamientos no se realiza por ahora. Los casamientos de hombres de origen árabe con mujeres de otros grupos son posibles, aunque no demasiado frecuentes, por lo menos hasta la segunda generación.

Conclusiones

El análisis de los datos recogidos en las encuestas y entrevistas demuestra aproximadamente la situación de mantenimiento y desplazamiento de la lengua árabe en las comunidades estudiadas. Si se jerarquiza en una escala de mayor a menor el mantenimiento de la lengua árabe entre las distintas comunidades se puede afirmar que: 1) solo entre los musulmanes es posible hablar un bilingüismo funcionalmente vigente, debido al estrecho contacto con la patria de ori-

gen de los inmigrantes, su permanente identificación con los ideales y valores de la cultura árabe y la influencia de lo religioso sobre las actividades cotidianas de los miembros de la comunidad; 2) entre los sirianos ortodoxos, el desplazamiento del árabe por el español es más acelerado que con respecto a los musulmanes, si se comparan las mismas generaciones de hablantes, y la situación de bilingüismo se halla en transición: con la desaparición física de la primera generación, el uso de la lengua árabe se habrá desvanecido por completo. La enseñanza no está delegada por los padres a instituciones étnicas. Si la enseñanza de la lengua se institucionalizara, no debería entenderse este fenómeno en el sentido de la necesidad de la enseñanza de la lengua étnica, sino más bien como un lenguaje de cultura; 3) en cuanto a los maronitas, han dejado hace más de una generación de ser funcionalmente bilingües y se podría hablar de una desetnización más acelerada entre los residentes en Bariloche que entre los de Ingeniero Jacobacci.

En cuanto a los dominios de uso y las situaciones de habla, solo esbozados en el presente trabajo, el árabe está relegado, entre los sirianos, a la defensa de lo informal e íntimo, vale decir, en el hogar y con interlocutores de la primera generación. En cambio, el uso del árabe entre los musulmanes abarca otros dominios, además del ámbito doméstico, como, por ejemplo, los usos formales en la institución que los nuclea, en el ámbito de lo ritual y ceremonial, y aun en la esfera de lo laboral (principalmente cuando la interacción se produce entre los hablantes de distintas generaciones en los establecimientos comerciales de su propiedad). Vale decir que aun cuando la tercera generación establece sus propias familias nucleares, la presencia de la lengua árabe, entre los musulmanes sigue vigente en tanto que, en los

otros grupos, el uso de la lengua tiende a desaparecer en los contextos y dominios más cruciales para su mantenimiento.

Aunque escapa al propósito del presente trabajo, no podemos dejar de mencionar la problemática planteada por Gumperz acerca de las estrategias comunicativas de los grupos minoritarios en las sociedades industriales y el nuevo planteamiento del concepto mismo de etnicidad. Si bien nuestro interés fue mostrar algunos aspectos del desarrollo del proceso de lealtad a una lengua y su evolución negativa o positiva, debe tenerse en cuenta que hay ciertas formas de comunicación que, independientemente de lo lingüístico propiamente dicho, también simbolizan la membresía o adhesión a una serie de valores. Privilegiamos lo verbal en este caso porque creemos, como dice Gumperz, que la identidad social y étnica son en gran parte establecidas y mantenidas a través del lenguaje.

Bibliografía

- BIONDI, E. (1985). "Situaciones de contacto cultural y bilingüismo en algunas comunidades musulmanas de la Argentina", ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de ALADAA, Caracas.
- --- (1986). "Problemas de aculturación en comunidades de origen árabe en la Argentina desde una perspectiva etnolingüística", ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Antropología Social, Buenos Aires.
- --- (1987). "Migración árabe: resultados de una encuesta etnolingüística en la comunidad siriano ortodoxa de La Plata", ponencia presentada en el V Congreso Internacional de ALADAA, Buenos Aires.
- FISHMAN, J. (1966). *Language loyalty in the United States*. La Haya: Mouton.
- --- (1976) "Conservación y desplazamiento del idioma como campo de investigación (reexamen)". En Garvin, P. y Lastra, Y. (eds.). *Antología de estudios etnolingüísticos*. México: UNAM.
- GUMPERZ, J. (ed.) (1985). *Language and social identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HYMES, D. (1964). "The ethnography of communication". *American Anthropologist*, vol. 66, n° 6, 2ª parte.

Del Mediterráneo Oriental a los caminos
argentinos. Aspectos demográficos
y comportamiento espacial de
los migrantes árabes en el NOA

Gladys Jozami



Reparto a domicilio Almacén Chaya, ca. 1945. Gentileza Sara Chaya.

Introducción

Si se recorren las ciudades o pueblos que integran la región NOA, puede observarse que son muchos y diversos los elementos culturales que hablan de la presencia de los migrantes “turcos” o “árabes” en el área.

El NOA, área histórico-cultural con características bien definidas que conforman el llamado “país tradicional”, zona de emigración por sus bajos niveles de desarrollo, contaba con pocos elementos para atraer a la inmigración masiva.

Mientras los europeos se radicaron especialmente en la pampa húmeda, los “árabes” se dispersaron por todo el país y protagonizaron en el seno de una sociedad poco pluralista y anticosmopolita como la del noroeste una particular integración con las diversas áreas de su desarrollo, con una inserción muy particular de sus descendientes en el plano esencialmente político. Precisamente es en el NOA donde se dio más acentuadamente el miedo a la inmigración del que habla Hebe Clémenti, y un estudio de esta naturaleza podrá contribuir a la comprensión de una faceta de la historia social de la región.

Dentro de las múltiples inquietudes que el tema plantea, se trata de dar algunas respuestas generales a ciertos interrogantes vinculados con el aspecto demográfico y el comportamiento espacial del grupo.

Las fuentes más importantes que estamos utilizando son los censos nacionales de población referentes a Salta, Jujuy, Catamarca, La Rioja, Santiago del Estero y Tucumán; las cédulas censales originales del segundo censo nacional, correspondientes a las mismas provincias, consultadas en el Archivo General de la Nación; el censo de la población siria de Catamarca, del año 1909, que se encuentra en ese

archivo provincial y la nómina de los comerciantes sirio-otomanos, publicados por el diario *Assalam* en 1916. A estos datos esenciales, no obstante sus limitaciones, los hemos confrontado con el testimonio de la memoria oral, tratando de reunir un archivo oral de esta migración, distribuida por toda la región, de acuerdo con las características de su asentamiento.

La identidad nacional de los llamados “turcos” o “árabes”

El Imperio otomano se había visto afectado por movimientos permanentes de población dentro de sus fronteras en el siglo XIX; las tribus del lugar se habían desplazado durante milenios hacia el oeste en búsqueda del mar; a estas migraciones internas se sumó, a partir de 1860, un fuerte movimiento internacional hacia América, del cual fueron pioneros los habitantes del distrito autónomo de Monte Líbano.

Estos migrantes procedían de pueblos, aldeas y ciudades que formaban parte del Imperio turco. Lejos estaban estos árabes de las glorias de sus ancestros –los omeyas y abbasidas–, ya que desde fines del siglo XVIII debieron soportar junto a los griegos, búlgaros, armenios y otros pueblos colonizados la profunda crisis por la que atravesaba el imperio. Esta situación culminó con la derrota de Turquía en la Primera Guerra Mundial, que obligó a devolver la soberanía política a los pueblos conquistados. En 1918, se inicia el proceso de descolonización del mundo árabe, rico en resurgimientos y conflictos entre los intereses árabes nacionalistas y las apetencias colonialistas de las naciones europeas, que se traducen en el régimen de los “mandatos”, francés para Siria y Líbano, e inglés para Irak,

Transjordania y Palestina, escenario que se revierte cuando logran la independencia política, (en 1945, Irak; 1946, Siria y Líbano, y 1949 Transjordania).

Todos estos cambios en la estructura de dominación generaron otros tantos en la estructura productiva. Por ello, es que el análisis de los factores de expulsión durante el Imperio turco, si bien debemos insertarlo en el marco histórico del colonialismo y de la descolonización, ha de considerar las estructuras productivas insertadas en esa realidad; en forma particular, el régimen de tenencia de la tierra y la crisis de las industrias locales por la competencia de las importaciones extranjeras que determinó, en parte, la movilización de esas grandes masas humanas atraídas fuertemente por lo que entonces significaba América.

Hay autores que le asignan al factor religioso una significación particular. Sin embargo, creemos que una serie de factores de índole político, económico, social, religioso y cultural, sumada a las características psicológicas de los “árabes”, fue lo que determinó el impulso. En la memoria colectiva quedan los turcos como los responsables del desarraigo de los primeros migrantes; para los que vienen más tarde, el colonizador cambia de nombre.

Las historias de vida de esos esforzados hombres revelan que sus impulsos migratorios estuvieron fundados en sus ansias de paz, de libertad y de trabajo en condiciones más dignas.

Transcribimos algunas de ellas:

...“Los turcos fueron los causantes de nuestra ignorancia, no permitían nuestra cultura, éramos como esclavos, los franceses e ingleses igual...”

Sirio, Catamarca.

...“Era caravanero, llevaba trigo desde Siria al Líbano Norte. Mi venida a este país es obra de un comisionista de pasajes, que me dijo: ‘Aquí el pueblo es chico para Ud. Ud. es un hombre para América’. Me convenció y tomó la seña y para no perderla tuve que emigrar. Mi padre me obligó a casarme para que no viajara a la Argentina, pero al último, viajé con mi vieja...”

Sirio, Santiago del Estero.

...“El que emigra es el cristiano, que viene buscando no el oro metálico, sino el oro de la libertad. El primer impulso es la búsqueda de libertad, lo otro se le da...”

Sirio, San Pedro de Jujuy.

...“Vine cuando empezó la dominación francesa, cultivaba trigo y no me alcanzaba para vivir. ¿Quién por bienestar emigra?...”

Sirio, Salta.

...“Teníamos 600 cabezas de ovejas y mucho trigo, pero escuché hablar de Argentina y dejé todo...”

Sirio, Frías, Santiago del Estero.

...“Vine a trabajar, a luchar, Argentina era una esperanza...”

Sirio, Catamarca.

...“Llegué en 1920, casi me morí de hambre durante la Primera Guerra. Mi padre era orfebre, murió en 1914, usamos el oro que nos dejó para comer hasta que lo terminamos. En Hama, el 80 % eran musulmanes y el 20 % cristianos, aquellos nos odiaban, sufrimos mucho durante la época turca. En Argentina no hay ‘odio racial’, en nuestro país es una desgracia...”

Sirio, Salta.

...“El principal motivo por el cual salió la gente de mi pueblo, era por la postura negativa de los turcos. En los cuatro siglos no crearon ni una escuela primaria. En mi familia todos sabíamos leer y escribir, gracias a la escuela rusa. No nos faltaba trabajo, sino paz y tranquilidad. Yo iba a emigrar a Rusia a donde tenía parientes importantes cerca del Zar, pero se hablaba muy bien de Argentina...”

Libanés, La Banda, Santiago del Estero.

...“En mi pueblo no había trabajo, por eso vine. Los turcos eran peor que los franceses, junto con los terratenientes nos obligaban a trabajar casi gratis para ellos, nos explotaban...”

Sirio, Tucumán.

Estos testimonios reflejan los diversos niveles de análisis del impacto de la dominación colonialista sobre las estructuras productivas, que sumado a las razones etnoculturales generó los factores de expulsión.

Un medio bastante eficaz para recordarles a los asimilados descendientes de inmigrantes de lengua árabe en Argentina sobre sus raíces no americanas consiste en llamarlos “turcos”. La reacción suele ser inmediata, y en algunos casos, manifiesta: “no somos turcos, somos árabes”.

Sin embargo, para aquellos que llegaron en tiempos del Imperio turco, el término no los agredía –a nivel general– en igual medida; la situación cambia luego de la derrota de Turquía y de la descomposición del imperio.

De nuestras entrevistas a migrantes que arribaron a partir de la década de los 20, resulta que para ellos la aclaración de sus orígenes





Hafez y Hafiza Chaya(der) con primos en Siria, 1938. Gentileza Sara Chaya.

no turcos se convierte en una suerte de obsesión, que es comprensible si se tiene en cuenta los sufrimientos que debieron soportar –por parte de los otomanos en particular– las poblaciones de extracción rural. A ello se suma la actitud de los nativos, lo que tiene que ver con la marginalidad del grupo. Recuerda un natural de Tumin (Hama, Siria): “Yo salí a pie por los Valles Calchaquíes (Salta) como un ambulante en 1926. Los criollos cuando nos veían, nos tenían miedo, ‘turco y basta’, éramos las figuras más terribles, el enemigo más grande”.

El problema de su identidad tiene que ver con el proceso de descolonización del mundo árabe, es por ello que los descendientes de quienes hace un siglo proclamaron su nacionalidad turca hoy reconocen que sus orígenes se encuentran en el Líbano, Siria, Palestina, Jordania e Irak.

Cuando nos referimos a los “árabes”, aludimos a un grupo que habla una lengua en común que, sumadas otras características culturales, los unifica. Si bien entre los libaneses y sirios que llegaron al país a comienzos del siglo existían diferencias motivadas por los diferentes niveles de desarrollo existentes en ambas regiones, también los libaneses –que por vía del cristianismo estaban muy permeados por occidente, lo que les confería una identidad local propia– traían consigo su identidad cultural mediorienta.

Los viejos migrantes sirios se llaman hoy a sí mismos “árabes”, sean musulmanes o cristianos; con los libaneses los matices cambian. Mientras los cristianos maronitas se reclaman “libaneses” y reniegan de su identidad árabe, en términos generales, los cristianos ortodoxos se definen como “libaneses árabes”.

Algunas cifras

La inmigración de lengua árabe procedente del Imperio otomano se inicia en América en 1860.

Entre 1875-1914, 45 millones de europeos se dirigen al nuevo continente y con ellos arriban algo más de un millón de ciudadanos otomanos.

Entre 1860-1870, el mayor número de esos migrantes son absorbidos por los Estados Unidos; un importante factor de atracción fue la propaganda llevada a cabo por los misioneros protestantes en el Oriente Medio. A partir de 1878, comienza un movimiento ascendente hacia el Caribe y América del Sur; en las estadísticas oficiales argentinas aparecen por primera vez en dicho año, con la anotación del ingreso de 17 personas griegas y turcas. Datos extraoficiales hablan de 6.850 sirios-libaneses ingresados antes de 1887.

Las condiciones restrictivas hacia la migración por parte de las autoridades otomanas limitaron bastante su salida, a tal punto que entre 1879 y 1886 no aparecen en los registros de Argentina. –lo mismo ocurre en los Estados Unidos entre 1881 y 1885–. Reaparecen –esta vez ininterrumpidamente– en 1887.

Entre 1904 y 1913 alcanza el nivel más alto de ingresos, que coincide con el pico máximo logrado por la migración ultramarina en Argentina. Entre 1887 y 1913, migraron 130.937 árabes, salieron 38.424 y quedaron en el saldo 92.513 personas.

Lilia Ana Bertoni calculó el porcentaje de retornos para el lapso de 1890-1909 en un 15,1 %, notoriamente inferior que el de la migración de ultramar, que para el mismo período ascendió al 58,6 %.

Para resolver el problema sobre cuánto árabes llegaron al noroeste de Argentina –región en la cual aparentemente fueron más numero-

sos, aun cuando las cifras absolutas no digan lo mismo— nos hemos manejado por ahora con los datos recogidos en los censos nacionales de población, que no obstante sus limitaciones, son las fuentes nacionales más precisas para una estimación aproximativa.

Los árabes aparecen por primera vez registrados en el segundo censo nacional, que habla de la presencia de 876 “turcos” en la Argentina en 1895. La relación porcentual del NOA respecto al total del país alcanzaba el 28 %. Casi un tercio de esa pequeñísima suma vivía en el NOA, que a pesar de los marcados índices de decadencia y postración de algunas de sus provincias, ya a fines del siglo, atraerá población de origen árabe que se orientará preferentemente hacia la provincia de Tucumán. Allí se ofrecían mejores posibilidades de progreso y desarrollo por la prosperidad generada gracias a la industria agroazucarera iniciada en 1876 con el arribo del ferrocarril.

El 36,6 % de los “turcos” del Noroeste Argentino vivían en esa provincia; en orden descendente le seguían Santiago del Estero, La Rioja, Catamarca, Jujuy y Salta.

Sobre la población total del Noroeste Argentino, solo representaban un insignificante 0,035 %, y sobre la población extranjera de la región llegaban a 1,02 %, en octavo lugar, luego de los americanos, italianos, españoles, franceses, alemanes, suizos e ingleses.

En las realidades provinciales, su ubicación variaba en las provincias de Catamarca y La Rioja, donde ocupaban el quinto lugar; en Jujuy el sexto, en Salta y Santiago del Estero el séptimo y en Tucumán el décimo.

Si bien en números absolutos el censo de 1914 registra la mayor cifra de migrantes “otomanos” ingresados a la región (8.148), estos representaban el 12,5 % de la población árabe que ingresó al país, y sobre la población total del NOA alcanzaron un 0,8 %.

Se había producido un marcado descenso porcentual en La Rioja y Catamarca, y se acentuó el interés de los migrantes por Salta, Tucumán y Santiago del Estero, que desde entonces se definen como verdaderos centros de atracción de población árabe, cuyas características aún hoy están vigentes.

En 1947, se incrementa la relación porcentual con el total del país al 16 %. Se registra un fuerte aumento en la provincia de Salta, no solo por la presencia de nuevos migrantes, sino por migraciones internas de árabes de Jujuy y Catamarca.

Son las enormes dificultades por las que atraviesan para insertarse en el mercado laboral, en coincidencia con la marginalidad económica en particular de las provincias de La Rioja y Catamarca, los factores que incidieron en la concentración de la población en determinados lugares. Si bien Santiago del Estero es también, como las anteriores, una provincia expulsora de población local, la actividad forestal les permitió desempeñarse en los sectores comerciales conexos, que les eran propicios.

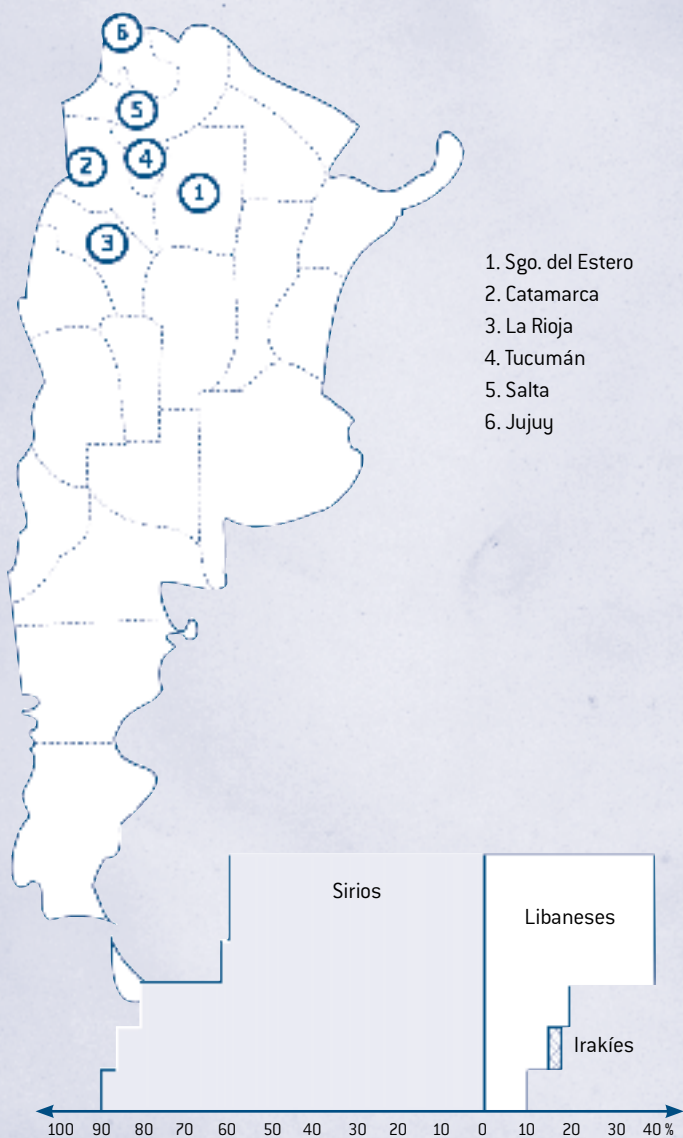
En 1914, los “otomanos” ocupaban el cuarto lugar entre las migraciones del Noroeste Argentino, luego de los españoles, bolivianos e italianos, situación que mantienen en 1947.

En 1986 se trata de una población envejecida. El censo del 80 hablaba de 2.081 sirio-libaneses. Teniendo en cuenta que alrededor del 70 % tenía más de 60 años en esa fecha, advertimos que “árabes ya no hay”, como expresa hoy casi nostálgicamente uno de ellos.

No obstante las diferentes denominaciones con las que fueron asignados en los censos, en el caso del primero se trataría casi mayoritariamente de libaneses; de la población “otomana” del segundo censo (sirios y libaneses), tendríamos que desagregar en Salta y en

Gráfico 1

Distribución porcentual de la población de origen sirio-libanés-irakí en las provincias del NOA, 1980



Fuente: Según Censo Nacional 1980. Irlandés sin datos estadísticos. Solo información oral

Tucumán un porcentual de judíos sefardíes; igualmente en el censo de 1947, de los llamados “turcos”.

La colectividad en cada provincia conoce por la memoria oral quiénes pertenecían a cada nacionalidad. Esto coincide con el panorama que brinda el último censo nacional en el que aparecen por país de nacimiento, según sean sirios o libaneses (Gráfico nº 1).

Los pobladores más antiguos, los libaneses que están desde fines del siglo XIX, alcanzan alrededor del 38 % de la población de lengua árabe de Santiago del Estero, Catamarca y La Rioja; el resto lo integra la población siria, que ingresa masivamente a partir de 1904 –la presencia de familias palestinas es totalmente aislada, sin mayor incidente e incidencia numérica–. En las tres provincias restantes, la población siria alcanza entre un 80 y un 90 % de la población árabe. En Salta destacamos la presencia de iraquíes y de algunas familias palestinas.

Santiago del Estero, Catamarca y La Rioja presentan una relación más equilibrada, los libaneses llegan casi a un 40 % de la población árabe total y los sirios componen el 60 % restante.

Comportamiento espacial

Una de las actitudes más significativas de los llamados “turcos” fue su compacta aglomeración espacial, en las ciudades en particular, durante la primera etapa de su radicación –entre 1880 y 1930– y su enorme dispersión por toda la geografía regional.

Dada la importancia que reviste la distribución espacial de la población desde el punto de vista económico, político, social y cultural de la sociedad receptora y de los propios “árabes” en cuanto a los as-

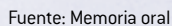
pectos materiales y psicosociales, intentaremos dar algunas respuestas a las siguientes inquietudes: ¿Por qué alrededor de un 20 % de los árabes ingresados al país se radicaron en una región marginal? ¿Qué factores incidieron en las pautas de asentamiento en las ciudades o pueblos donde gravitaron especialmente? ¿Cuáles fueron los lugares de mayor concentración dentro de la geografía urbana y regional?

Para ir resolviendo parcialmente estos interrogantes debimos superar las dificultades derivadas de la falta de datos y de su dispersión. Las publicaciones regionales solo aluden tangencialmente a la presencia de estos hombres.

Recurrimos en forma especial a la memoria oral, la cual nos está permitiendo reconstruir historias de familia; por lo general de un mismo tronco, distribuidas en las distintas provincias, ellas nos permiten verificar las causas de estos movimientos migratorios internos. Resulta de gran interés la formación proporcionada por las cédulas censales de 1895, correspondientes a cada provincia, pero carecemos de datos similares para los años siguientes, que nos hubieran permitido verificar los cambios operados en la distribución. Contamos para Catamarca con el censo de la “colonia siria”, levantado por la provincia con el apoyo de la colectividad en 1909. En tiempos de la “migración masiva”, el diario *Assalam* levantó la nómina de los comerciantes sirio-otomanos que tenían negocios instalados en 1916, un rico material, aunque quedan fuera de este los “ambulantes”, porción por entonces bastante elevada. De todos modos, nos brinda un indicativo.

Creemos que el tipo de actividad económica por medio de la cual se insertaron dentro del mercado laboral fue el factor determinante –junto con la presencia de la cadena migratoria– de la movilización espacial de los árabes.

Itinerario de ambulantes árabes en la provincia de Jujuy



Lugares de asentamiento de la población árabe en la provincia de Salta, 1916

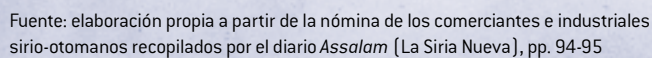
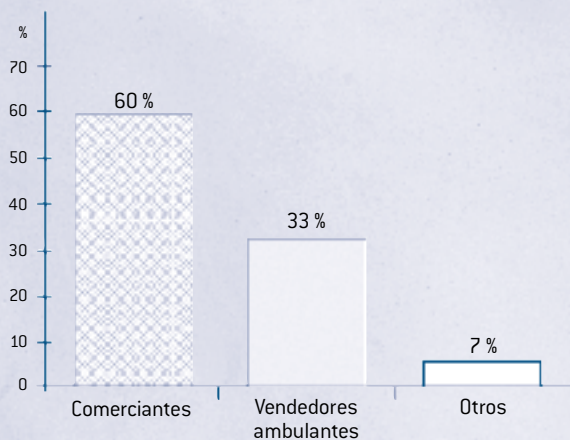


Gráfico 2

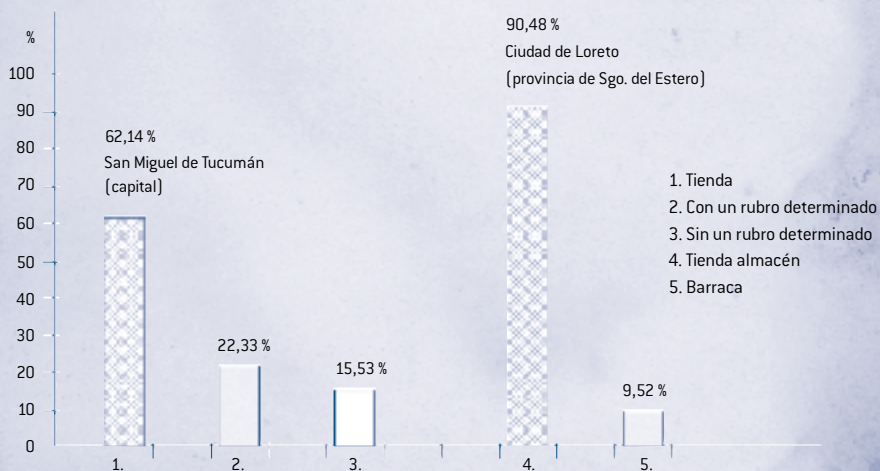
Profesiones - Catamarca, 1909



Fuente: Censo Provincial de Catamarca, 1909

Gráfico 3

Actividades comerciales de los árabes, 1916



Fuente: Nómina de los comerciantes e industriales sirio-otomanos recopilados por el diario *Assalam* (La Siria Nueva, Buenos Aires, 1917)

En sus primeros movimientos se arraigaron principalmente en donde encontraron un medio ambiente apto para desarrollar un tipo de actividad económica acorde con las condiciones del lugar y según lo que sus propias aptitudes específicas les permitieron, a lo que se sumó la contención emocional de los familiares y paisanos que se fueron estableciendo.

Se iniciaron en el llamado sector informal de la economía tanto los libaneses que llegaron a fines del siglo pasado y que poseían un nivel de calificación más alto en el plano agrícola y artesanal, como los pobladores sirios, que conformaron la inmigración masiva que arribó desde comienzos del siglo XX y que estaban acostumbrados a la dura explotación de la tierra. Ambos comenzaron masivamente como vendedores ambulantes. Recuperamos algunas de sus historias de vida trabajando en distintos medios geográficos y con ellas construimos los mapas n° 1 y n° 2. El primero muestra el deambular por la zona de la Quebrada de Humahuaca, a partir de San Salvador, en tiempos previos al ferrocarril; posteriormente caminaron la zona a lo largo de la vía. Los otros circuitos comprendían los alrededores de la capital desde San Salvador de Palpalá y la zona del Ramal. El mapa n° 2 refleja el peregrinar pionero de Salomón Abou por los Valles Calchaquíes en tiempos en los que la zona tenía escasa presencia de no nativos. Así lo recuerda: “Todo era muy triste... dejaba durante 21 días mi casa y nos internábamos por los Valles Calchaquíes. Primero a pie y luego en mula pues había un solo sendero. Recorría Cafayate, San Carlos, Santa Rosa, Angastaco, Molino, hasta La Poma y bajaba por la Cuesta del Obispo. Cuando los criollos nos veían, se escondían, nos tenían miedo... Poco a poco se fueron convenciendo de que éramos iguales a ellos. Me ponía ropa de gaucho y en lugar de señas,

aprendí algunas palabras para poder comunicarme. Siempre dormía en el campo, llevaba poncho y la cama era la montura. La gente a veces nos compraba lienzos, bramante o nos cambiaba por productos regionales. Dos veces nos quisieron matar, por eso íbamos armados. Al comienzo lo más difícil era conseguir la comida, nos costó 10 años lograr que los nativos nos tomaran confianza” (año 1924).

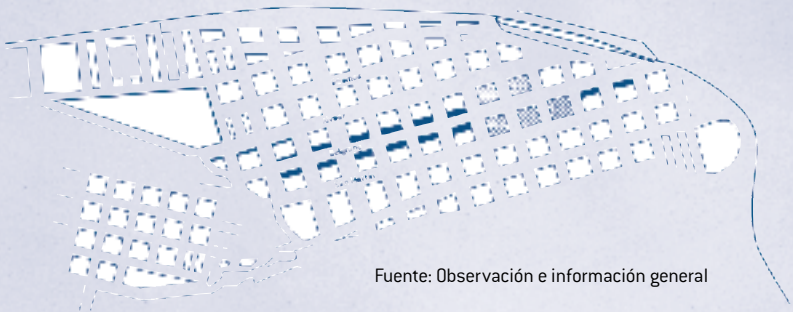
Por otra parte, cubrían una necesidad en las dispersas y despobladas poblaciones del interior. En la caja del paisano cabían peines, peinetas, telas y los objetos más diversos. “La clase tradicional se proveía en los negocios urbanos de españoles e italianos: tienda, sastrería, zapaterías, almacenes”. Esto en cuanto a las capitales, en las ciudades y pueblos respondían a los requerimientos de los diversos niveles sociales y generalizaron la venta a crédito.

La imaginación de los migrantes está poblada de trágicas historias vinculadas a esos duros tiempos. La memoria oral recuerda que en la provincia de Santiago del Estero más de cien árabes perdieron la vida en manos del bandolerismo. Hacia 1930, la triste imagen del “mercachifle” tiende a desaparecer de las capitales, aunque se mantiene en las ciudades de segundo rango y en los pueblos del interior hasta entrada la década de 1950, donde el hombre a pie, en burro, caballo o sulki, será reemplazado por la camioneta o el negocio instalado.

En torno a la acumulación de capital por esa vía, se tejieron no pocas fantasiosas historias. Es cierto que quienes llegaron hasta finales de siglo provistos de mejores elementos personales y de menor competencia pasaron más rápidamente por esa etapa a la del establecimiento comercial y desde allí a otras áreas más retributivas, como también es cierto que muchos de los que vinieron después de 1914 invirtieron más de diez años en sedentarizarse.

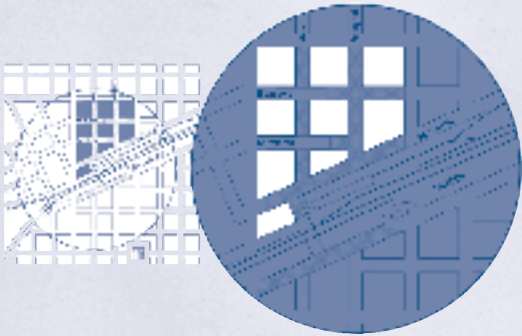
Plano 1

Lugares de concentración de árabes en la ciudad de San Salvador de Jujuy



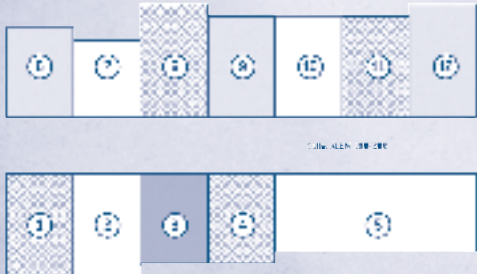
Plano 2

Lugares de concentración de árabes en la ciudad de La Banda, Santiago del Estero



Plano 3

Ubicación espacial de migrantes árabes de acuerdo a su lugar de origen. La Banda, Santiago del Estero, 1925



- 1 - 2 - 3 y 6 Perteneían a familias libanesas de Sir El Dennie
- 5 - 7 - 8 - 11 y 12 Perteneían a familias libanesas de Amiun
- 9 Familia palestina
- 4 y 10 Familias sirias de HAMA

Fuente: Información oral

Este tipo de actividad económica, con un costo enorme de sacrificios, les permitió insertarse en una realidad económica que les ofrecía pocas alternativas. Los árabes no estaban contemplados dentro de la política migratoria argentina, por cuanto “carecían” de las virtudes étnicas de los europeos del norte, y debieron sufrir por la actitud discriminatoria de ciertas elites. El diario Sirio-Libanés, vocero de la colectividad, denunciaba permanentemente dicha situación que se agudizó a fines de la década de los 20.

Una sociedad receptora que no les ofreció total apoyo, enormes dificultades para acceder a la propiedad de la tierra, junto con la desvalorización del trabajo agrícola que los hacía sentir explotados en su patria (especialmente a la población siria que arribó durante la inmigración masiva), el deseo de un rápido ascenso económico-social ante las noticias de las abultadas y rápidas fortunas acumuladas por los que llegaron primero gracias a sus prácticas comerciales, más el lugar que ocupaba secularmente el comercio dentro de los valores del Mediterráneo Oriental, habrían sido algunos de los factores que inclinaron a la mayoría de los sirios y libaneses a dedicarse a esta actividad económica.

Sobre un total de 40 migrantes que entrevistamos en la región, alrededor del 80 % expresó no haber realizado algún trabajo de tipo comercial en su país, la mayoría declaró su procedencia rural y una dedicación a tareas especialmente de tipo agrícola-artesanal de pequeña envergadura. Los factores antes sugeridos y, por ende, el fuerte papel de la “cadena migratoria”, habrían alterado las ocupaciones originales.

El gráfico n° 2 ejemplifica para la provincia de Catamarca en 1909 cuáles eran las actividades económicas hacia las que se inclinaba la población árabe. Los números hablan elocuentemente de las carac-

terísticas de trabajador por cuenta propia de estos hombres. Aún es alto el porcentaje de ambulantes y está referido principalmente a un grupo reciente que no tiene más de cinco años de permanencia en el medio. En el rubro “Otros” se incluyen algunos trabajos rurales.

En 1913, alrededor del 13 % de los establecimientos comerciales de la ciudad de Tucumán eran de migrantes árabes y si bien “el valor de sus bienes raíces era menor que aquellos poseídos por otros grupos” (italianos, españoles, franceses e ingleses), el valor de la mercadería por ellos manejada era mucho más alto; progresivamente fueron monopolizando la actividad comercial de la región.

En 1916, el 62,14 % de las actividades comerciales de los árabes en la ciudad de San Miguel de Tucumán estaba dedicado al rubro “tienda” o “tienda almacén”, típico negocio del “turco” del interior, comerciante altamente diversificado. En lugares de menor jerarquía se dio de manera más acentuada: si tomamos, por ejemplo, el panorama comercial de la ciudad de Loreto en Santiago del Estero, el porcentaje correspondiente a este rubro asciende para el mismo año al 90,48 % de las actividades comerciales de los árabes del lugar (Gráfico n° 3).

La penosa y económica vida de estos trabajadores les permitió conformar una familia en la que trataron de brindar a sus hijos de todo cuanto aquello habían sido privados, en forma especial, de educación. Sin embargo, las posibilidades de ascenso económico estaban también condicionadas por las oportunidades que cada realidad socioeconómica ofrecía. Si bien una mayoría llegó a conformar los sectores medios de la región, solo una minoría accedió a la alta burguesía y pocos pudieron superar el estatus de clase media baja, situación que se fue agudizando en forma declinante ante el empobrecimiento de las condiciones económicas del NOA.

Cuadro 1
Distribución de migrantes “turcos”
en la provincia de Catamarca, 1895

| DEPARTAMENTO | DISTRITO O SECCIÓN | PERSONAS |
|--------------|--------------------------------------|----------|
| Catamarca | Capital (urbana) | 9 |
| Valle Viejo | San Isidro (urbana) | 4 |
| Amabato | Rodeo parte norte (rural) | 4 |
| Paclín | Armadores (rural) | 1 |
| Paclín | San Antonio (rural) | 2 |
| Paclín | Santa Bárbara (rural) | 1 |
| Paclín | La Viña (rural) | 1 |
| Belén | La Puerta de San José (rural) | 2 |
| Belén | Belén (rural) | 1 |
| Tinogasta | Copacabana (rural) | 1 |
| Tinogasta | Copacabana: Santos V. Castro (rural) | 1 |
| Tinogasta | Fiambalá (rural) | 3 |
| Tinogasta | (rural) | 1 |
| Tinogasta | Río Colorado (rural) | 1 |
| Tinogasta | Manantiales (urbana) | 1 |
| Capayán | Miraflores (rural) | 1 |
| Capayán | Villa Prima (rural) | 2 |
| Capayán | Chumbicha (rural) | 2 |
| Pomán | Pomán (rural) | 1 |
| Pomán | Mutquín (rural) | 1 |
| Pomán | Saujil (urbana) | 2 |
| El Alto | Alto (rural) | 1 |
| La Paz | La Dorada (rural) | 1 |

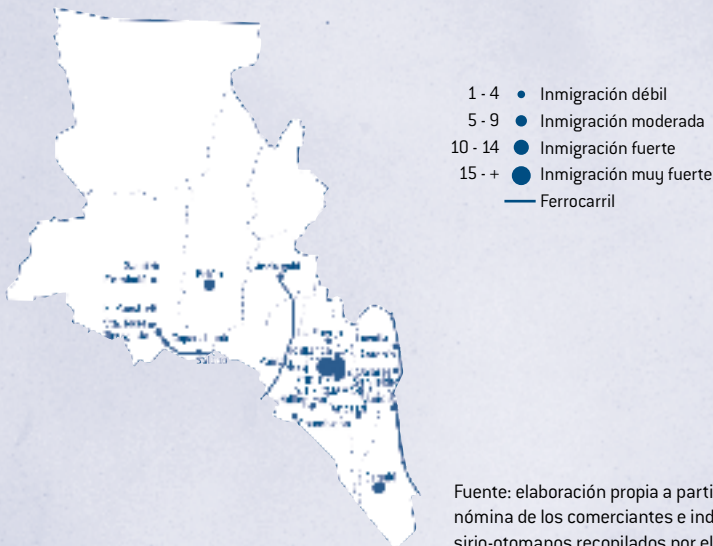
Cuadro 2
Distribución de migrantes “sirios”
en la provincia de Catamarca

| LOCALIDAD | PERSONAS |
|----------------------|----------|
| Catamarca | 120 |
| Villa Dolores | 20 |
| San Isidro | 3 |
| Pomancillo | 2 |
| Portezuelo | 1 |
| Ambato | 6 |
| Cocariella | 6 |
| Pomán | 4 |
| Mutquín/Pomán | 3 |
| Saujil/Pomán | 5 |
| Ciénaga/Pomán | 1 |
| Miraflores | 5 |
| Chumbicha | 25 |
| Esquiú | 1 |
| Estación 321 | 3 |
| Ramblones | 6 |
| San Antonio | 10 |
| Tinogasta | 13 |
| Copacabana | 6 |
| Santa Rosa/Tinogasta | 1 |
| Fiambalá | 2 |
| Villa El Alto | 4 |
| Villa El Alto | 10 |
| Capayán | 7 |
| San Antonio | 23 |
| Las Cañas | 23 |
| Ancasti | 2 |
| Ipizca | 1 |
| Anjulio | 1 |
| Santa Cruz | 5 |
| San Blas | 8 |
| Lavalle | 8 |

Fuente: Los datos fueron extraídos del censo de la población “siria” (así se autodenominaron en la oportunidad) de la provincia de Catamarca, 1909

Mapa 3

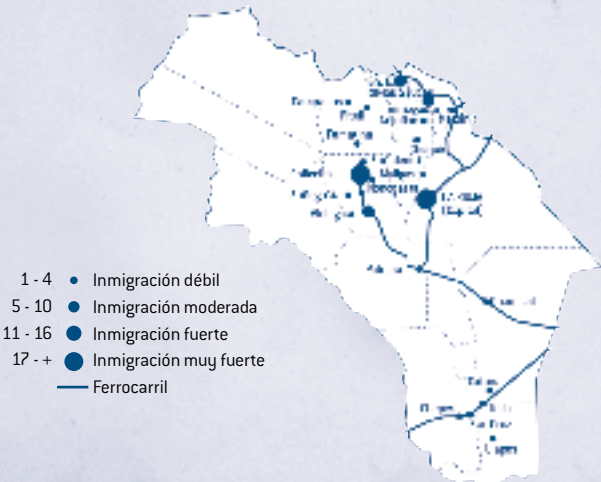
Lugares de asentamiento de la población árabe en la provincia de Catamarca, 1916



Fuente: elaboración propia a partir de la nómina de los comerciantes e industriales sirio-otomanos recopilados por el diario *Assalam* (La Siria Nueva), pp. 71-72

Mapa 4

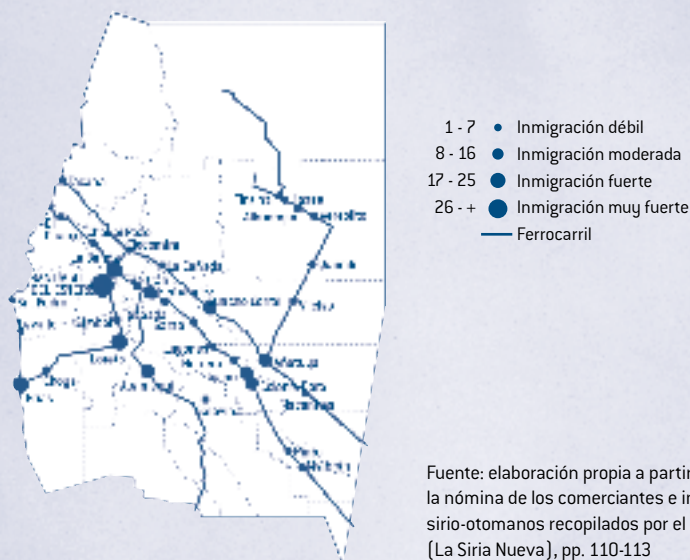
Lugares de asentamiento de la población árabe en la provincia de La Rioja, 1916



Fuente: elaboración propia a partir de la nómina de los comerciantes e industriales sirio-otomanos recopilados por el diario *Assalam* (La Siria Nueva), pp. 87-88

Mapa 5

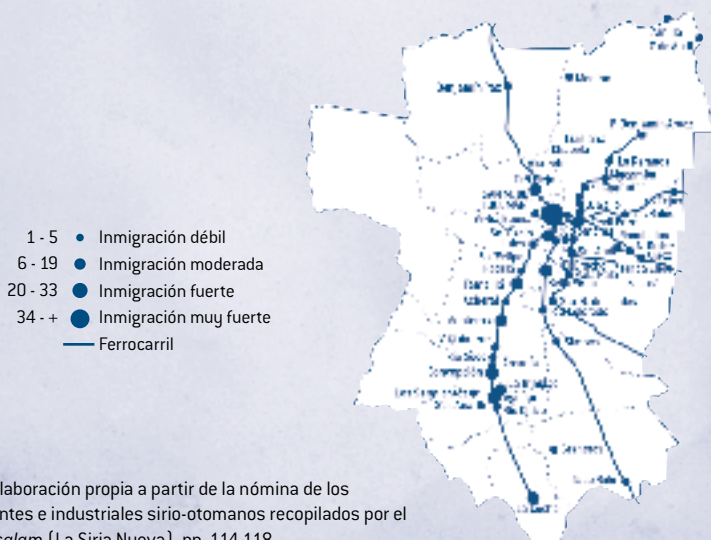
Lugares de asentamiento de la población árabe en la provincia de Santiago del Estero, 1916



Fuente: elaboración propia a partir de la nómina de los comerciantes e industriales sirio-otomanos recopilados por el diario *Assalam* [La Siria Nueva], pp. 110-113

Mapa 6

Lugares de asentamiento de la población árabe en la provincia de San Miguel de Tucumán, 1916



Fuente: Elaboración propia a partir de la nómina de los comerciantes e industriales sirio-otomanos recopilados por el diario *Assalam* [La Siria Nueva], pp. 114-118

Como quedó explicitado, el tipo de actividad económica determinó en parte la distribución espacial de los árabes. En las ciudades capitales de provincia se localizó, durante la primera etapa, en zonas que por entonces (1895-1930) eran marginales. Ocupaban los llamados “barrios del mercado”, que se encontraban en las cercanías de la estación del ferrocarril, verdadero nudo económico.

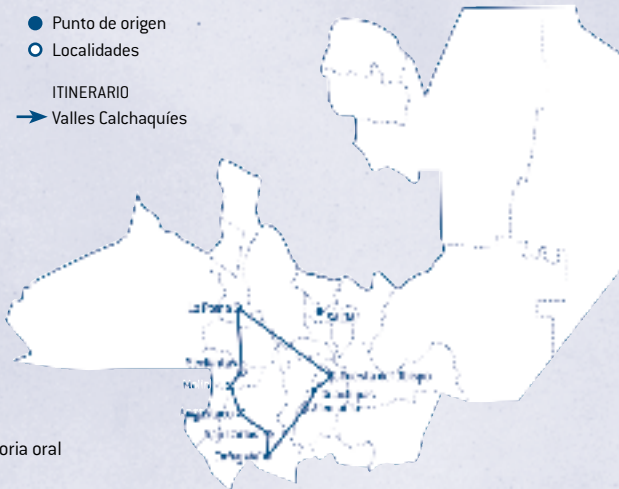
Cuando los árabes llegaron, estos sectores tenían menor valor económico. El desenvolvimiento comercial generado a su alrededor, la marcha del desarrollo urbano y el fuerte papel que desempeñaron estos migrantes, tornó estos sitios en las zonas de mayor valor comercial de las capitales y de algunas ciudades principales de las seis provincias. En la actualidad dicho predominio comercial se fue desplazando progresivamente hacia la población criolla.

Si observamos comparativamente su ubicación en las ciudades, advertimos que en cuanto a su localización esta constante se reitera, tal cual lo observamos en los planos nº 1 y 2. En San Salvador de Jujuy y la calle Alvear se nucleaba la vieja elite criolla, donde tímidamente arribaron unas pocas familias árabes. La calle Belgrano, que conducía el ferrocarril, concentraba el “barrio de los turcos”.

En el plano correspondiente a La Banda, segunda ciudad de importancia en la provincia de Santiago del Estero, la ubicación en torno a las vías y el mercado se reitera. Esta urbe, que era el punto de llegada del ferrocarril desde Buenos Aires a la provincia, continuando a Tucumán, reunía en torno a sí el desenvolvimiento comercial-económico de su área (hasta la década de los 60). Aún recuerdan los ancianos la intensa vida comercial de esta zona, cuando entrada la medianoche y esperando el tren los compradores hacían colas en los negocios en las cercanías, movimiento que se reanudaba a las cinco de la mañana

Mapa 7

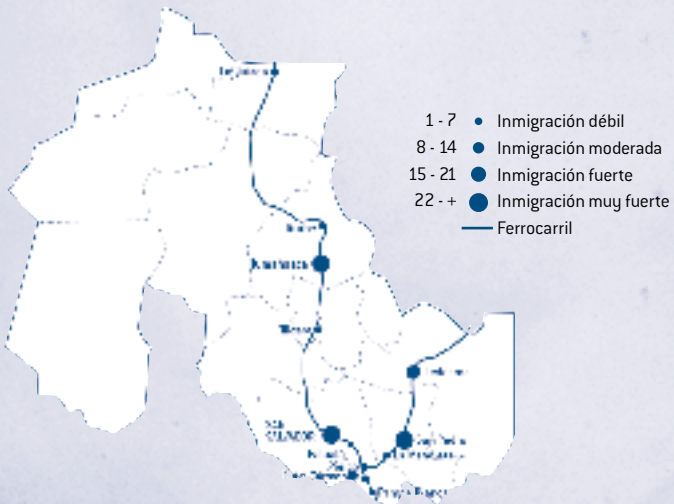
Itinerario de ambulantes árabes en la provincia de Salta



Fuente: Memoria oral

Mapa 8

Lugares de asentamiento de la población árabe en la provincia de San Salvador de Jujuy, 1916



Fuente: elaboración propia a partir de la nómina de los comerciantes e industriales sirio-otomanos recopilados por el diario *Assalam* (La Siria Nueva), pp. 85-86

con el intenso andar de carros y carretas que traían al mercado los productos agrícolas y se abastecían en los más variados negocios que los “turcos” habían instalado en la calle del mercado, principalmente Alem; y, desde allí, en su entorno.

El plano n° 3 nos muestra que en la elección del sitio para su vivienda –actividad económica (casa, negocio)– tuvo una incidencia relevante el lugar de procedencia. Si bien todos los pobladores de esta calle eran “turcos” –para la imagen externa del grupo–, ellos tendieron a ubicarse de acuerdo con sus identidades locales, según fueran libaneses de determinados pueblos o aldeas, sirios o palestinos.

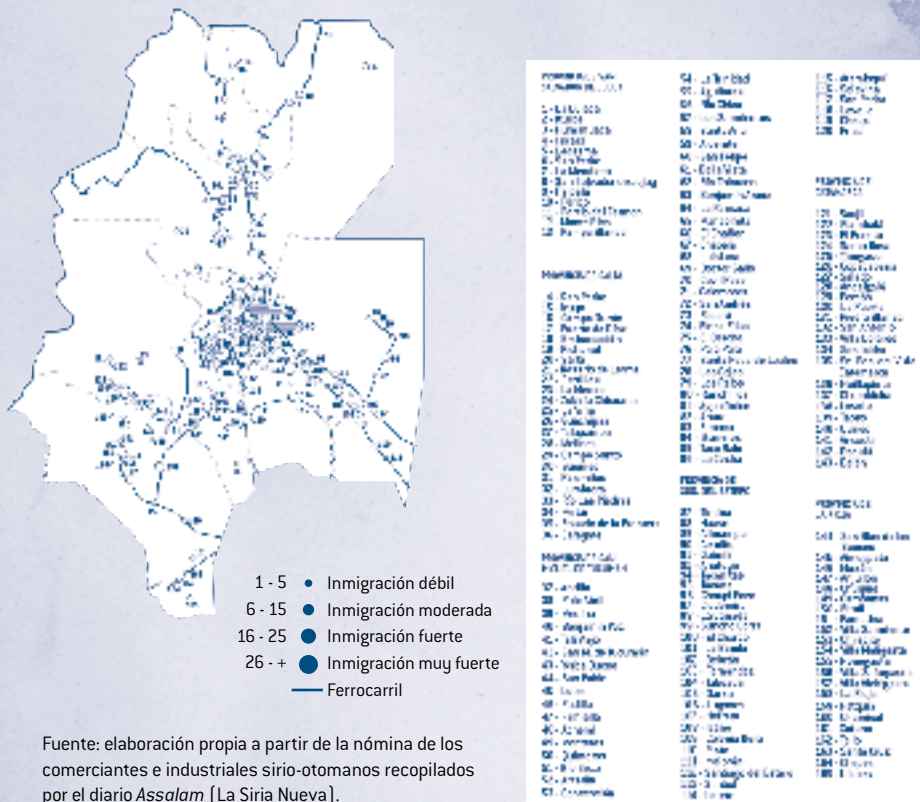
Naturalmente, las posibilidades de reencontrarse con un pariente o vecino del pueblo estaban condicionadas por la disponibilidad del sitio por alquilar (posteriormente llegaron a la adquisición de la tierra). La familia, el amigo ya instalado, fueron siempre el punto de arranque para la instalación de un nuevo connacional.

La cadena migratoria de los árabes del NOA se basó en amplios lazos de parentesco y amistad que tuvieron la máxima importancia para elegir a dónde emigrar, cómo llegar, a dónde vivir, cómo conseguir trabajo y a quién frecuentar.

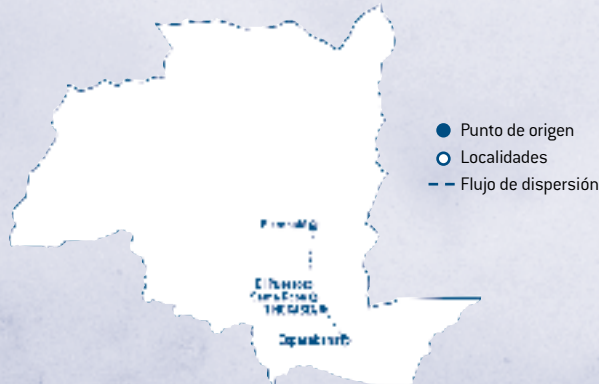
Sobre el total de la población “árabe” localizada en la ciudad de La Banda, el 90 % estaba integrado por libaneses y el 10 % restante por pobladores sirios y una familia palestina. Alrededor del 60 % de los libaneses pertenecía a la localidad de Amiun (cabecera del departamento de Kura, Líbano-Norte); el porcentaje restante se distribuye en diversos pueblos. Los sirios eran de la provincia de Hama, igual que el grueso de la migración instalada en la ciudad capital de Santiago del Estero.

Las relaciones sociales entre los pobladores en la primera década del siglo se daban en el marco de las identidades locales-religiosas.

Mapa 9
Lugares de asentamiento de la población árabe, región noroeste, 1916



Mapa 10
Dispersión de migrantes, departamento de Tinogasta, Catamarca, 1896-1916



Fuente: Censo provincial, 1909. La Siria Nueva, editado por *Assalam*, Buenos Aires, 1917, pp. 71-72

Recuerda un entrevistado: “en los años posteriores a la primera guerra, los amiuniés se reunían en la casa de Abraham Kozameh y los de Sir el Dennié, en la de Moisés Abdala”. Dichos encuentros en un marco afectivo similar al de sus pueblos, con sus amigos y parientes, cantos, cuentos, bebidas típicas y comunicándose en “árabe”, les permitían sentir menos dolorosamente su migración y marginalidad, a la vez que tornaban más gradual el proceso de asimilación.

En los migrantes “árabes”, de acuerdo con sus periodos de ingreso, encontramos las “múltiples identidades que estos traían de su tierra natal, o sea lealtades y conexiones a nivel nacional, regional, provincial y de pueblo”, como observara Samuel L. Baily para los italianos. Si esta situación se comprende –de acuerdo con el autor– porque a principios del siglo el concepto de una Italia unificada tenía poco significado para la mayoría de los migrantes, en nuestro caso se inscribe, como ya lo expresamos, en el marco del proceso de colonización y descolonización del área.

Dentro de la geografía provincial, los lugares de concentración de árabes siguen la misma constante que la localización urbana.

El cuadro 1 muestra el panorama que presentaba la población “turca” de la provincia de Catamarca en 1895. Se trataba solo de 44 personas, de las cuales 9 prefirieron la capital y el resto se expandió por todo el interior. Este panorama se mantiene en 1909 (Cuadro 2), fecha en la cual se registra una marcada concentración en la Ciudad de Catamarca, con la presencia de 120 migrantes, sobre un total de árabes de 311 personas. De acuerdo con la información censal, esta ciudad era el punto de partida de los 56 ambulantes que en ella vivían. En 1916, en tiempos de la migración masiva (mapa n° 3), se mantiene la elección por la capital, pero progresivamente se fueron concen-

trando en los otros lugares que les ofrecían buenas oportunidades, como Chumbicha y el departamento de Tinogasta.

En busca de clientela, caminaron el largo de las vías del ferrocarril como polo de desarrollo económico y estas determinaron en parte su asentamiento. Así lo demostramos en los mapas provinciales 3, 4, 5, 6, 7 y 8, y en el 9 correspondiente a la región NOA.

Si bien, como los españoles y los italianos, los árabes se instalaron especialmente en las ciudades capitales y en los centros más progresistas como Chilecito en La Rioja, La Banda, Loreto y Frías en Santiago del Estero, o San Pedro de Jujuy, lugares que les permitían aprovisionarse de sus mercaderías, el grupo tendió también a una particular expansión por toda la geografía provinciana, con su instalación definitiva en lugares a donde el ferrocarril nunca llegó; pero se reunieron en forma especial, durante el período de mayor afluencia, en las zonas de mayor desarrollo económico: la región azucarera tucumana y la forestal santiagueña y salteña.

El mapa n° 10 revela un modelo de dispersión de estos hombres. En su elaboración nos ha guiado el relato de las historias familiares. Tinogasta, la segunda ciudad en orden de importancia de la provincia de Catamarca, reunió un considerable número de árabes. Desde allí, algunas familias que lograron instalar su negocio enviaban en carácter de agentes comerciales a los parientes que iban llegando. Una vez que se afirmaban, instalaban sus establecimientos en esos mismos sitios. Así podemos explicar la existencia de familias pertenecientes a un apellido común en Copacabana, Santa Rosa, El Puesto y Fiambalá. Estas situaciones se reiteran en el caso de las provincias y revelan la existencia de “cadenas secundarias”.

Bibliografía

- BAILY, Samuel (1985). “La cadena migratoria de los italianos en Argentina. Los casos de los agnoneses y siroleses”. En: F. Devoto y G. Rosoli (eds.), *La inmigración italiana en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- BERTONI, Lilia Ana (1994). “La inmigración sirio-libanesa en América Latina. De Turquía a Buenos Aires. Una colectividad nueva a fines del siglo XIX”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, n° 26.
- BESTENE, Jorge (1988). “La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, n° 9.
- JOZAMI, Gladys (1994). “Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina, 1890-1990”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, n° 26.
- VELA RÍOS, M.A. y CAIMI, R. (1981). *The Arabs in Tucuman*. Ciudad de México: El colegio de México.

Los judíos de origen sirio y marroquí en la Argentina: identidades e integración (entre el último tercio del siglo XIX y mediados del XX)

Susana Brauner



Amran Blum Gran Rabino Sefaradí visita al Presidente Perón, 1952.
Archivo General de la Nación. Departamento de Fotografía.

Los judíos de origen sirio y marroquí, procedentes de comunidades judías que se desarrollaron desde la antigüedad en Medio Oriente y el norte de África, arribaron al país en diferentes oleadas migratorias, entre el último tercio del siglo XIX y mediados del XX. Es decir, judíos de habla árabe y/o español que se encontraron con un modelo de sociedad que difería en mucho de aquel que imperaba en sus regiones de procedencia. Con un país que, más allá de la heterogeneidad de las concepciones vigentes, se identificaba con los valores que predominaban en el denominado mundo occidental. Con ciudades cosmopolitas que recibían el constante flujo de inmigrantes, especialmente de Europa y cristianos, o de judíos, pero mayoritariamente europeos, y con una sociedad preponderantemente católica. En este marco, recorreremos los procesos que fueron transitando los sirios y marroquíes y sus descendientes nativos a lo largo de sus relevos generacionales durante el período.

Los judíos en la Argentina son mayoritariamente de origen askenazí. Es decir, judíos europeos provenientes particularmente de Europa oriental. Los sefardíes son una minoría, que incluye tanto a los descendientes de los expulsados de la península ibérica como a los procedentes del Medio Oriente y el norte de África.

De los sefardíes del mundo árabe, los de origen sirio, árabe-parlantes y provenientes de las ciudades de Damasco y Alepo, son la mayoría. Los de origen marroquí, procedentes mayoritariamente de Tetuán y Tánger y cuyo idioma común era el jaquetía¹ y/o el español, son el grupo más reducido. En conjunto se constituyeron en la

¹ Jaquetía: dialecto judeo-árabe-español emparentado fonéticamente con el andaluz y el castellano. Durante los años de protectorado español en Marruecos (1913-1956), la lengua aprendida fue el español moderno.

mayoría de los judíos sefardíes, pero, al mismo tiempo, en corrientes minoritarias dentro de otras minorías de la sociedad argentina. Por un lado, dentro de la colectividad y por otro, dentro de las oleadas de inmigrantes de origen árabe de diferentes regiones y credos que se asentaron en el país.

Si bien no se cuenta con datos oficiales para cuantificar el número de judíos del mundo árabe que se asentaron en la Argentina, de acuerdo con las estimaciones del estadígrafo israelí Sergio Della Pergola, a mediados de los ochenta sumaban cerca de 22.000 miembros, alrededor del 65 % de los sefardíes y más del 10 % de la colectividad judía en el país.

Los estudios realizados sobre estas corrientes y los sefardíes de modo general son limitados. La producción académica, así como la comunitaria y de divulgación, es acotada si se la compara con la extensa bibliografía sobre el judaísmo en la Argentina, teniendo en cuenta que la mayor parte de las investigaciones en este campo se han centrado en el estudio de los askenazíes, prestando poca atención o ignorando a los judíos de origen sefardí. Tal es así que la misma imagen de los judíos en la Argentina se fue construyendo a partir de los rasgos identitarios atribuidos a los judíos de origen europeo.

Desde el norte de África y Medio Oriente a la Argentina

Los judíos en el mundo árabe-musulmán eran parte de las minorías religiosas toleradas y protegidas, que al igual que otras minorías autóctonas gozaban de cierta autonomía, y constituían un elemento diferenciado y particular en la región. De todos modos, su presencia en la zona se remontaba a épocas muy antiguas y era aceptada por la

mayoría como algo natural. En este marco, interiorizaron las pautas culturales de sus regiones de origen, el idioma predominante, la comida, la música, la vestimenta, los hábitos, los códigos que regían las relaciones familiares y de género y las creencias y prácticas mágico-religiosas, como el mal de ojo y el culto a los sepulcros o a venerados religiosos. Además, si bien practicaban una religión diferente, al igual que el resto de la población, eran muy observantes y el cumplimiento de los preceptos religiosos se daba por sobrentendido.

Más allá de sus particularidades étnicas y regionales y/o diferencias, los judíos del mundo árabe, al igual que de los otros credos que arribaron desde el decadente Imperio otomano, cristianos, drusos o musulmanes, fueron percibidos como parte de los “grupos exóticos” que no se ajustaban a los moldes de identidad esperados por las elites argentinas y por los askenazíes como portadores de identidades que se habían anclado en tiempos “medievales”. Sin embargo, estas imágenes no parecen haber alterado la percepción de estos inmigrantes sobre la Argentina: una tierra de promisión y un país hospitalario, donde podían forjarse un mejor futuro y gozar de libertad religiosa.

Las primeras causas que comenzaron a propiciar las migraciones en el último tercio del siglo XIX e inicios del XX desde Marruecos y Medio Oriente fueron de orden económico, en búsqueda de mejores horizontes en el Nuevo Mundo. En cambio, las que motivaron las migraciones de fines de la década de los cuarenta en adelante adquirieron un cariz más político y asociadas al conflicto árabe-israelí y los procesos de descolonización en el Levante y el norte de África.

Los pioneros en llegar al país fueron los marroquíes. El conflicto hispano-marroquí entre 1859 y 1860, las tensiones políticas y las crisis económicas provocaron el éxodo de marroquíes a diversos países

de América Latina, entre ellos Argentina, Brasil, Venezuela, Uruguay, Chile y Cuba. En el caso de la Argentina, se constituyeron en el primer grupo de sefardíes que se establecieron en su territorio, así como también en el más reducido. Provenían de Tetuán (capital del Protectorado español en Marruecos entre 1913 y 1956), Tánger, Ceuta y Arcila, con una fuerte influencia española y en búsqueda de mejores horizontes, como la mayoría de los inmigrantes que se establecieron en la Argentina en esos años.

El declive progresivo del Imperio otomano y su desintegración después de la Primera Guerra Mundial, así como las recurrentes crisis económicas que afectaban la región, generó un fuerte proceso migratorio hacia las Américas. En este marco, al igual que sus co-terráneos de otros credos, también los judíos de Damasco y Alepo comenzaron a emigrar en búsqueda de mejores oportunidades económicas. Tal es así que desde inicios del siglo XX hasta fines de los años veinte, la emigración judeo-siria se transformó en un fenómeno demográfico de importancia. La mayoría se dirigió a Estados Unidos, Argentina, México, Panamá, Haití y Brasil. Por otra parte, la imposición del reclutamiento militar obligatorio a los hombres en 1909 se sumó a los factores que también propiciaron la emigración. Si bien eran árabe-parlantes, algunos sabían francés y/o inglés, sea por sus actividades comerciales en Europa o por su paso por las escuelas de la Alliance Israélite Universelle o protestantes que se habían establecido en la región.

A partir de los años treinta disminuyó la inmigración de judíos del mundo árabe al país. De todos modos, el fortalecimiento del nacionalismo árabe, la creación del Estado de Israel y las independencias de Siria, Líbano y Marruecos, entre mediados de los años cuarenta y

cincuenta, dieron lugar al arribo y asentamiento de migrantes marroquíes, sirios, libaneses y egipcios de fe judía a la Argentina. En este contexto, los factores que generaron las nuevas oleadas migratorias adquirieron un carácter más político y asociado al conflicto árabe-israelí. Estos nuevos inmigrantes, a diferencia de los pioneros, pertenecían a sectores sociales de mejor posición económica y gozaban de mayor formación educativa. Por otra parte, se encontraron en Buenos Aires con sirios y marroquíes y sus descendientes argentinos, que habían transitado fuertes procesos de argentinización, con dirigencias seculares tradicionalistas pero abiertas a los cambios del entorno y con comunidades independientemente organizadas en Buenos Aires (la marroquí, la alepina y la damascena).

Identidades, modos de integración y religiosidad

Los marroquíes son señalados como uno de los grupos sefardíes que más rápidamente se integraron al país a partir de las primeras generaciones nativas. Si bien se destaca que la primera generación fue altamente endogámica, también se sostiene que las nuevas generaciones se alejaron de las pautas tradicionales y de los centros comunitarios.

En cambio, los judíos sirios, alepinos y damascenos mantuvieron en mayor grado la preservación de sus tradiciones a lo largo de sus relevos generacionales. De hecho, se fueron conformando como dos corrientes organizadas independientemente en Buenos Aires que, desde sus inicios en el país hasta la actualidad, habrán de ser percibidos como parte de los sectores más observantes y tradicionalistas, como hombres de una “fe fuerte” que recrearon su identidad preservando la religión y sus tradiciones étnicas como los principios





Fábrica Teubal en Villa Devoto, 1935. Archivo General de la Nación. Departamento de Fotografía.

ordenadores de sus vidas. De todos modos, si bien mantienen hasta la actualidad comunidades vigorosas y fuertemente organizadas, también cabe destacar que sectores importantes numéricamente se fueron desvinculando de ellas integrándose en otros espacios judíos o dispersándose en el resto de la sociedad argentina.

La fuerte identidad de los pioneros condujo a estos grupos a organizarse en la Ciudad de Buenos Aires en tres comunidades independientes, la alepina, la damascena y la marroquí. Sus primeros objetivos eran preservar las tradiciones de origen y mantener la cohesión comunitaria. Para ello, se propusieron brindar servicios religiosos y educativos, de asistencia para los necesitados y un cementerio propio para cada sector. Por otra parte, los pequeños núcleos que se establecieron en el interior del país, debido a su reducido número, con el tiempo se fueron organizando con judíos de otros sectores, primero con los provenientes de todas las ciudades de Siria, el Líbano o la Palestina histórica, más tarde con el resto de los sefardíes locales y luego con los askenazíes. Es decir que fueron integrándose en entidades que nucleaban a judíos de diferentes orígenes. En rigor, la tendencia a preservar el origen étnico se vio condicionada por el número y grado de concentración demográfica registrado en diferentes ciudades del país.

A nivel laboral, los primeros marroquíes comenzaron a ejercer sus actividades en el ámbito comercial y algunos lograron una sólida posición económica. Su proceso de ascenso social siguió diversos caminos, pero, en general, comenzaron como vendedores ambulantes para luego convertirse en pequeños y grandes comerciantes, financistas o en empresarios textiles. En el interior se emplearon en obras de empresas públicas y privadas vinculadas a la construcción de las vías del ferrocarril, trabajos de drenaje y explotación de bosques. Además,

fueron los primeros sefardíes que lograron profesionalizarse, en particular como abogados y contadores. Por su parte, los sirios también se fueron insertando en el mercado laboral como vendedores ambulantes, comerciantes, industriales o importadores de productos textiles haciendo uso de sus redes transnacionales en Europa. Buenos Aires fue convirtiéndose en el centro comercial e industrial de los judíos provenientes de Siria. En este marco, prefirieron las actividades mercantiles a la educación para impulsar su movilidad social ascendente.

Es decir que los judíos del mundo árabe en el país transitaron modos de inserción económica y social similares a los procesos experimentados por la mayoría de los inmigrantes provenientes del mundo árabe y de todos los credos. En este contexto, tanto los marroquíes como los sirios y sus descendientes, vinculados mayoritariamente al comercio y la industria textil, se fueron incorporando en los estratos medios y medios altos de la sociedad. Sin embargo, también fueron diversificando sus actividades económicas tanto en el ámbito financiero como en la construcción e inmobiliaria y/o en otras industrias. En este marco, cabe señalar que mientras los pioneros se habían asociado a entidades bancarias fundadas por sus coterráneos de otros credos –como el Banco Sirio Libanés– desde fines de los cincuenta, al igual que otros de los sectores medios ligados al comercio y a la mediana y pequeña industria y con dificultades de recibir financiamiento de la banca oficial, fueron constituyendo nuevas entidades crediticias y cooperativas, adoptando el cooperativismo como un instrumento de ayuda mutua, despojado de toda connotación política, para asegurar las necesidades de sus asociados y además cumplir funciones de carácter solidario en los marcos comunitarios, que luego extendieron a instituciones de carácter público.

De todos modos, cabría destacar que tanto sirios como marroquíes y/o sus descendientes argentinos se desempeñaron también en otros campos, no necesariamente asociados a las actividades mercantiles o a las profesiones liberales clásicas como, por ejemplo, en el campo político, artístico, deportivo e intelectual.

A nivel religioso, los marroquíes y sirios, así como sus descendientes nativos, fueron experimentando tanto fuertes procesos de argentinización como alejamiento del cumplimiento estricto de los preceptos bíblicos. En ese contexto y en los años cincuenta se resuelve contratar a fuertes personalidades rabínicas procedentes de Tetuán y Alepo, obviamente, conocedoras de las propias tradiciones étnicas. Es decir que se mantendrán rabinos al frente de los principales templos durante largos períodos. Épocas que son reivindicadas por cada sector como “florecientes” o “de oro” y de fortalecimiento de sus propias tradiciones y cohesión comunitaria.

Sin embargo, no todos los judíos de origen marroquí o sirio y sus descendientes nativos se identificaron con las orientaciones religiosas predominantes en las organizaciones centrales comunitarias. Por ello, algunos se fueron alejando e integrando en diferentes ámbitos, judíos y no judíos.

En síntesis, se analizaron las diferentes oleadas migratorias y la dinámica de los procesos de integración en que se vieron insertos los judíos y argentinos con ancestros en Siria y Marruecos desde el último tercio del siglo XIX hasta mediados del XX. Sin pretender agotar el tema, se ha brindado un breve panorama sobre las identidades que fueron portando y construyendo unos y otros en el marco de la plural sociedad argentina y de los avatares del contexto internacional.

Bibliografía

- BEJARANO, Margalit (2005). "Sephardic Communities in Latin America-Past and Present". En *Judaica Latinoamericana*, pp. 9-26. Jerusalén: Magnes-Universidad Hebrea.
- BRAUNER, Susana (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.
- --- (2016), "Identidades y prácticas religiosas: los judíos de Medio Oriente en América Latina". *Diversidad.net*, n° 12, pp. 40-50. Disponible en: <http://www.diversidadcultural.net/articulos/nro012/12-03-Dra-Susana-Brauner-y-Lic-Cecilia-Galdabini-UNTREF.pdf>
- EPSTEIN, Diana (2016). *Los marroquíes judíos en la Argentina (1860-1970)*. Buenos Aires: Biblos.
- NOUFOURI, Hamurabi (dir.) (2005). *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos de la diversidad cultural religiosa*. Buenos Aires: Cálamo-Fundación Los Cedros.

Migraciones y migrantes del Mediterráneo: los armenios en la Argentina

Nélida Boulgourdjian

Familia Demirdjian frente a la gomería Ararat (Rosario). Gentileza de la familia Demirdjian-Sarkissian.



Los armenios constituyen en la Argentina una comunidad ya más que centenaria, pues su origen se remonta a fines del siglo XIX, a partir de la llegada de los primeros inmigrantes, y se consolidó en la primera década del siglo XX. No obstante, el flujo mayor estuvo representado por los sobrevivientes del Genocidio de 1915 provenientes del Imperio otomano, actual República de Turquía. Esta oleada representó el 45 % del total de los armenios llegados a la Argentina. La firma del Tratado de Lausana en 1923, que no dio solución a la situación de los sobrevivientes, marcó su emigración definitiva.

A diferencia de los que emigraron hacia Medio Oriente (Siria y Líbano) y Europa (Grecia), con la esperanza de regresar a su lugar de origen cuando la situación mejorara, los armenios que eligieron el Río de la Plata lo hicieron con la intención de alejarse definitivamente de esa historia traumática.

La comunidad armenia de la Argentina, como el resto de las comunidades de la diáspora, se constituyó en particular con los nativos de las regiones de Anatolia, más concretamente con los provenientes de Cilicia. A esta oleada mayoritaria se sumó la tercera oleada luego de la Segunda Guerra Mundial, proveniente de Grecia y de los países del bloque soviético: Rumania, Bulgaria y Hungría. En los años cincuenta, a la emigración forzada de los armenios de Turquía, cuando se aplicó un impuesto a la riqueza (*varlik*) a armenios y a griegos, se sumó en la década de 1970 la de Siria y Líbano; finalmente, en la década de 1990 se sumaron los que llegaron de la República de Armenia luego de la caída del bloque soviético.

Inicialmente, la Argentina recibió con desconfianza a los armenios pues se los percibía como pueblos “exóticos”, igual que los árabes y los judíos, dada la preferencia de agricultores y obreros calificados

del norte y este europeo más que de las regiones “atrasadas” del Mediterráneo. No obstante, con el tiempo los armenios se integraron a la vida económica y cultural del país receptor y se mostraron agradecidos por la posibilidad de vivir en paz, sin ser perseguidos por sus preferencias religiosas o por su aspiración a mantenerse como armenios en un Estado que había pasado del multiculturalismo imperial a una república homogénea con exclusión de las diversidades étnicas.

La inmigración armenia, siguiendo la tendencia general de los grupos migratorios arribados a estas costas, se orientó en mayor medida hacia las ciudades que hacia el campo; los centros urbanos como las ciudades de Buenos Aires y de Córdoba atrajeron el mayor número de armenios, aunque también unos pocos se establecieron en Tucumán y Rosario, entre otras ciudades del interior.

En cuanto a las dimensiones de la comunidad armenia en Buenos Aires, los datos no son concluyentes y las estadísticas presentan algunas imprecisiones; si bien es difícil determinar su número, sabemos que en la década de 1920 representaban apenas el 1 % de los extranjeros, según las Memorias de la Dirección de Migraciones. Por otra parte, las fuentes argentinas no discriminaban a los armenios de los otros grupos migratorios provenientes del Imperio otomano debido a que algunos ingresaron con nacionalidad otomana, turca, griega, siria e incluso libanesa. En el censo municipal de 1914, los armenios no fueron registrados como tales, sino con las mencionadas nacionalidades; en las Memorias de la Dirección de Migraciones hasta 1920, los otomanos y los turcos no estaban diferenciados. Más tardíamente, en 1936, el Censo Municipal registró 3054 armenios en la Ciudad de Buenos Aires sobre una población total de 2.388.645 en el distrito.

Ahora bien, en las fuentes comunitarias armenias se constata que en 1909 residían en Buenos Aires 200 armenios y que en 1916 eran mil. En tanto en 1943 eran 19.000. Según el censo de la IAIA (Institución Administrativa de la Iglesia Armenia) de 1934, los armenios de Buenos Aires eran 9.400. En la actualidad, es aún más difícil determinar su número porque la mayoría ya es argentina de origen armenio, de tercera, cuarta e incluso quinta generación. En la actualidad, se estima que serían unos 50.000 los armenios en la Argentina; otras estimaciones hablan de 100.000 a 150.000. Como se observa, las fuentes disponibles son heterogéneas y, en consecuencia, difícilmente comparables, y las estimaciones son dispares. Sin embargo, estos datos resultan indicativos de la dimensión relativa de la comunidad armenia en Buenos Aires.

El carácter definitivo de esta inmigración alentó conductas sociales singulares con la finalidad de promover la antigua cohesión. La vida asociativa fue muy activa desde la llegada de los primeros armenios y demostró una marcada estabilidad del grupo. Su permanencia en el tiempo y en el espacio promovió un ámbito de sociabilidad comunitaria, con la lengua y la religión como dos dimensiones privilegiadas de la pertenencia; ellas hicieron posible la preservación cultural del grupo.

En términos generales, las asociaciones de los grupos migratorios tuvieron múltiples funciones que, en primera instancia y paradójicamente, parecen contradictorias, pero que en verdad fueron complementarias. Ellas fueron facilitadoras de la integración con funciones de mediación (construcción de capital social) y, a la vez, fueron reservorios de un capital cultural por su esfuerzo en evitar la asimilación y en preservar la identidad cultural del colectivo armenio mediante la





Escuela Jrimian, 1929. Fundación Memoria del Genocidio Armenio.

producción de una simbología de la pertenencia. Estas funciones se observan en las asociaciones creadas por los inmigrantes armenios arribados a la Argentina. Por ejemplo, la Iglesia apostólica armenia no solo fue centro de la vida comunitaria, sino que fue también la representación externa del colectivo armenio. Se sostenía que la Iglesia estaba mejor preparada para ello por razones endógenas –históricamente substituyó al Estado armenio durante sus largos períodos de ausencia– y exógenas –se suponía que ella no sería afectada por los avatares políticos del país receptor por ser la Argentina un país cristiano.

La Argentina abrió sus puertas a la inmigración, no obstante la escuela pública se convirtió en un factor de homogeneización de los diversos grupos migratorios. Sin embargo, los grupos migratorios pudieron impartir sus contenidos en escuelas privadas que se complementaron con las escuelas públicas, como fue el caso de las armenias y judías. En la década de 1930 fueron creadas las academias armenias, llamadas “escuelas idiomáticas o de religión”, denominación que incluía también a las judías. Estas escuelas tenían la particularidad de enseñar el idioma, la historia y la religión armenia, pero no tenían la obligación de impartir los contenidos de la escuela pública argentina.

Desde los comienzos de la vida comunitaria en Buenos Aires existió un marcado interés por transmitir los contenidos armenios a la nueva generación. De la informalidad de las primeras “academias”, en las que las clases se impartían en casas particulares y los alumnos se dividían según su nivel con un único maestro que se ocupaba de todos, se pasó a un sistema formal centralizado con la supervisión de la Institución Administrativa de la Iglesia Armenia. La Iglesia y la escuela se transformaron en dos instituciones centrales en la difusión de la

cultura armenia en diáspora, en particular la primera, que fue reconocida como garante de la supervivencia de los armenios, a pesar de los largos períodos de dominación; de ahí la importancia que para los primeros inmigrantes tuvo la creación de la sede local de la Iglesia armenia, que en Buenos Aires se ocupó, al comienzo, de la coordinación de la educación.

Las “academias” o escuelas “idiomáticas o de religión” armenias luego se transformaron en adscriptas a la enseñanza oficial; fueron el reflejo de las tensiones entre los objetivos del Consejo Nacional de Educación de formar como argentinos a los niños de extranjeros y de la Iglesia apostólica armenia y los directivos comunitarios a través de la red escolar cuyo objeto era mantener como armenios a niños nacidos en “tierras extranjeras” (odar) y acercarlos, a través de la historia y la religión, al país de sus padres. A partir de la década de 1960, estas academias se transformaron en escuelas adscriptas a la enseñanza oficial y se mantienen hasta la actualidad en los barrios de mayor concentración de armenios de la ciudad así como en la capital cordobesa.

Si bien la vida asociativa en Buenos Aires estuvo ligada a un esquema asociativo premigratorio, favorecido por la libertad de que gozaba el inmigrante en el contexto argentino, a partir de la década de los 1950 surgieron otras instituciones armenias que, sin anular las existentes, cubrieron otras necesidades de la vida comunitaria (asociaciones de universitarios armenios, por ejemplo). En términos generales, podría decirse que durante las primeras décadas las asociaciones comunitarias se convirtieron en espacios intermedios entre el Estado argentino y el colectivo armenio con la finalidad de mantener su identidad. Ellas cumplieron, así, el rol de articulación de intereses y de necesidades y, más sustancialmente, se transformaron, con eficacia variable, en

verdaderas agrupaciones de interés frente a los poderes públicos. Con el paso de los años, estas asociaciones (religiosas, culturales, políticas, corales, de baile, etcétera) se afianzaron como espacios de sociabilidad en los que la fe, la cultura, las tradiciones y, sobre todo, la memoria del hecho traumático que dio origen a la emigración definitiva, se transmitieron a las nuevas generaciones.

Las asociaciones armenias en la Argentina, si bien no contaron con una participación masiva a juzgar por los datos que se han podido recabar, perduraron probablemente porque apelaban al sentimiento patriótico de los armenios, a su historia pasada. En ese sentido, las asociaciones armenias mostraron una capacidad de construcción de la identidad étnica del grupo. El contacto diario en las escuelas, en la misa dominical y en los actos patrióticos de las organizaciones partidarias, con la exaltación de mitos y símbolos nacionales (fechas históricas, cantos patrióticos), reiterados en forma constante, dejaron su impronta en la juventud. Asimismo, la recordación de los hitos históricos, de sus héroes (cada agrupación política y cada asociación regional recordaba los suyos), los festivales y los bailes contribuían al encuentro de los jóvenes y daban oportunidad a los líderes comunitarios para recordar a sus asociados su pasado heroico, signado por el martirio y la “resurrección” en la nueva patria, donde habían sido recibidos con los brazos abiertos. Los partidos políticos armenios reiteraban sus glorias pasadas, en espacios en los que abundaban los retratos de héroes con sus respectivas banderas. Esta reiteración de los valores culturales de su pueblo debía incidir en la percepción de una de las identidades de los inmigrantes armenios, la nacional. Las asociaciones fueron percibidas, y son hasta hoy ámbitos de sociabilidad política y cultural, pero también como ámbitos de construcción de identidades nacionales.

Tempranamente, los armenios intercambiaron experiencias con sefardíes y árabes de diferentes credos en actividades que ya desarrollaban en sus lugares de origen o bien que iniciaron aquí. Los armenios se destacaron, como aquellos, en la actividad comercial, sobre todo en el rubro textil, como importadores o fabricantes, y en la venta minorista o mayorista, en particular en el barrio de Once, donde compitieron o bien se asociaron en el comercio o en la confección. También en la calle Libertad, la venta al público y los talleres de joyería los vincularon como socios o como competidores. El rubro del calzado, fuese la fabricación o la venta, así como el de las alfombras encontró a los armenios entre sus más destacados participantes.

Otro ejemplo de cercanía y confianza que vinculó a estos grupos fue la construcción de la catedral armenia San Gregorio el Iluminador, sobre la calle Armenia de la Ciudad de Buenos Aires, centro de la vida comunitaria armenia, que se concretó con un préstamo del Banco Sirio-Libanés.

Finalmente, cabe destacar que los armenios y sus descendientes argentinos se transformaron, desde su llegada al país y hasta la actualidad, en actores relevantes en diversos ámbitos de la vida social. Ya como argentinos, se reconocen plenamente integrados desarrollando actividades en el mundo empresarial, sea en la industria textil, en la producción y venta de alfombras, de calzado, indumentaria, servicios, así como en la vida política, deportiva, cultural y artística.

Bibliografía

- BINAYAN CARMONA, Narciso (1974). *La colectividad armenia en la Argentina*. Buenos Aires: Alzamor editores.
- --- (1996). *Los armenios en la Argentina. Entre el pasado y el futuro*. Buenos Aires: s/e.
- BOULGOURDJIAN-TOUFEKSIAN, Nélida (1997). *Los armenios en Buenos Aires. La reconstrucción de la identidad, 1900-1950*. Buenos Aires: Edición del Centro Armenio.
- --- (1992-1993). "Armenian Immigration to Buenos Aires, 1900-1925". *Journal of the Society for Armenian Studies*, vol. 6, pp. 169-183.
- --- (1998). "La profil démographique et professionnel des Arméniens de Buenos Aires (1900-1940)". *Revue du Monde Arménienne Moderne et Contemporain*, vol. 4, pp. 67-93.



Familia armenia en Buenos Aires, ca. 1928. Fundación Memoria del Genocidio Armenio.

Del Bósforo a los cerros catamarqueños

Norma E. Ben Altabef y Marta I. Barbieri



Familia Ben Altabef-Misistrano, Estambul, 1921. Gentileza Aída, Norma y Clara Ben Altabef.

La inmigración judía sefardí¹ en la Argentina arribada hasta comienzos de 1930 se caracterizó por ser de carácter individual, no organizada, por la falta de apoyo institucional y por la utilización de las redes sociales en forma más o menos permanente. El censo de población de 1960 registra que las tres cuartas partes de los judíos provenientes de Asia y África habían llegado al país antes de 1930. Cálculos estimativos proporcionaban la cifra de 20.000 judíos en 1927, y en 1931 ascendían a 35.000 en toda la república. En 1936 un censo realizado en Buenos Aires arrojaba la cifra de 7.200 personas oriundas de Asia y África.

Bejarano sostiene que no fueron solo las persecuciones religiosas la causa de la salida de sus países de origen. La inmigración sefardí obedeció también a razones estructurales de tipo económico, a los conflictos bélicos, como la Primera Guerra, y a las transformaciones que experimentaron las sociedades del viejo mundo.

En las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX se inició la inmigración de judíos del Imperio otomano. Después de la Revolución de los Jóvenes Turcos en 1908, la posibilidad de ser alistados en el ejército aumentó, lo que llevó a muchos jóvenes a emigrar. La guerra de los Balcanes (1912-1913) y la Primera Guerra Mundial incidieron en las condiciones de vida generando epidemias y hambre, que obligaron a estos grupos a buscar nuevas expectativas de vida. La disgregación del Imperio otomano incrementó las condiciones de pobreza e inseguridad en estos grupos, especialmente entre los judíos de Esmirna, quienes sufrieron persecuciones cuando la ciudad fue ocupada por los griegos (1919-1923). En Siria el ascenso del nacio-

¹ Cuando hablamos de sefardíes nos referimos a los habitantes del Imperio otomano y de las islas del Mediterráneo oriental que hablaban español y a los árabe parlantes.

nalismo árabe incidió negativamente en vastos sectores de las comunidades judías.

Según la periodización propuesta por José Mendelson, en el segundo momento del flujo migratorio judío (1920-1939) predomina el grupo sefardí, con un carácter eminentemente urbano. Los sefardíes se establecieron principalmente en Buenos Aires y en algunas ciudades del interior, como Córdoba, Rosario, Santa Fe, Mendoza y Tucumán.

En Catamarca el número total de judíos fue muy escaso.² Según el censo de 1960, representaban el 0,1 % del total de inmigrantes de ese origen. Pero justamente en esa década la colectividad alcanza el mayor número con la presencia de ochenta y seis familias, con un perfil más o menos homogéneo. El grupo mayoritario lo constituyen los sefardíes, provenientes en un 69 % de Turquía, de las ciudades de Esmirna, Estambul, Gelibolú y Galípoli.

Esta cierta homogeneidad que encontramos en Catamarca se diferencia del resto del país, donde los sefardíes no constituían grupos “cohesionados” por su origen, sino que se establecieron y organizaron de acuerdo a sus países de procedencia.

En 1930, en la Argentina encontramos tres grupos que habían ido llegando a través de cadenas migratorias regionales y locales: los procedentes de Marruecos, Siria y Turquía; los de los países balcánicos; y un grupo más pequeño de emigrantes de Palestina.

² Según el Censo Nacional de 1948 en el apartado “Población clasificada según la religión profesada por departamentos”, residían en Catamarca un total de 157 israelitas, ubicados: 148 en Capital; tres en Andalgalá; dos en La Paz; uno en Tinogasta y tres en Valle Viejo. Si pensamos que estas cifras indican el total de sefardíes y esquenazis, podemos inferir que un 80 % pertenecían a los primeros, de acuerdo con los cotejos realizados con las Actas de la Sociedad Sefaradim de Catamarca, fundada en 1928, y las cifras posteriores de los censos de 1960.

En general, se puede decir que estos grupos de inmigrantes sefardíes se organizaron siguiendo los modelos de sus lugares de origen, basados en la religión y las organizaciones religiosas, al carecer de otros marcos organizativos al establecerse en la Argentina. Las prácticas rituales, la cumplimentación de los preceptos religiosos y de alimentación y las necesidades de sepultura fueron los móviles de sus organizaciones comunitarias. La educación de jóvenes y adultos no significó una preocupación importante y el apoyo y la asistencia social no contaron con ninguna organización.

Respecto a Catamarca no encontramos esas diferenciaciones por tratarse de un grupo muy minoritario de procedencia común: Esmirna y Estambul. Algunas similitudes están dadas por sus actividades, principalmente comerciales, aunque no exclusivamente textiles, y las preocupaciones de organización comunitaria, que se expresan a través de los testimonios recogidos.

Su asentamiento en esta provincia del norte argentino reconoce vías que conocemos a partir de las historias de vida, tratando de captar las variables microsociales desde las cuales explicamos las decisiones sobre su elección del lugar y sus estrategias de permanencia e incorporación a la sociedad catamarqueña. Esto nos lleva a enfocar las redes que se generaron en la sociedad de llegada y los modos en que estas condicionan los mecanismos migratorios. En este caso, los vínculos comenzaron a asumir otro valor y la inserción en el nuevo medio dependió de la capacidad para disponer y conservar redes de solidaridad fundadas en la comunidad étnica de procedencia.

Itinerarios, conflictos e inserción social: las historias de vida de migrantes judíos sefardíes en Catamarca

Trabajar a partir de relatos de vida nos obligó a afrontar el desafío que significa ubicarnos en la esfera de las subjetividades y las perspectivas locales y a reflexionar sobre los pasos a seguir para interpretarlos, ya que no emana de ellos transparencia en cuanto a conocimientos y sentimientos, evitando lo que algunos historiadores denominaron un “realismo ingenuo”. Estos relatos pueden ser una vía de comprensión de la perspectiva de los sujetos, en toda su complejidad, a partir de su inserción en una clase, género, etnia, universo simbólico, etcétera. Partimos de los individuos y tomamos como eje de esta investigación la identificación de sus redes de relación a través de sus testimonios y de los vestigios documentales. Las principales cuestiones que aparecen en los testimonios son su origen o procedencia, las causas de la emigración; los contactos o relaciones, las cadenas migratorias, las redes de relación; los mecanismos de adaptación a la comunidad y reconstrucción de sus tradiciones culturales y religiosas. Formas de sociabilidad ínter e intraétnica y los conflictos de identidad.

En relación con su procedencia y a las razones de su partida, surgen, en las historias de vida de los protagonistas o sus descendientes, elementos significativos para analizar los motivos de sus llegadas al país y las relaciones que los dirigen hacia Catamarca.

Un informante expresa respecto de este tema:

Yo vine a América con mi familia. Nosotros éramos: mis padres y tres hermanos varones. Vivíamos muy bien en Turquía. Yo había nacido en Galípoli, en la provincia de Andrinópolis, el 27 de febrero de 1908. Luego fuimos a vivir a Estambul. Mi hermano, el mayor, había nacido en

1899, y el segundo en 1904. Él fue el primero que vino a América, porque lo iban a incorporar al ejército. Llegó y se quedó en Buenos Aires a trabajar como dependiente en una tienda de paisanos nuestros. Llegó a la Argentina durante el gobierno de Alvear. Yo vine con mis padres y mi hermano mayor, llegamos el 13 de octubre de 1928 a Buenos Aires. La decisión de emigrar, sin dudas, se debía a nuestra negativa de ingresar al ejército.

...Nosotros llegamos a Catamarca porque había unos paisanos de nuestra tierra, también judíos, que habían venido acá. Nos dijeron que era un buen lugar para trabajar y para vivir (J. B. A., 73, M., 1984).³

Otro testimonio expresa:

Mi abuelo llegó de Esmirna entre 1918 y 1920, debía incorporarse al servicio militar, que duraba ocho años y de allí nunca se volvía. Anduvo por varios lugares, Santiago del Estero, Andalgalá, y luego vino a la capital de Catamarca llamado por un tío que estaba ya establecido (R. A., 45, F, 1999).

En tercero destaca:

Mi padre provenía de una cuna muy humilde, llegó a la Argentina entre 1917 y el 20 y tanto... y se instaló en el Hotel de Inmigrantes. De allí llegó a Catamarca sin ninguna conexión y siempre recordó la hospitalidad de la gente de esta provincia. Era una ciudad muy pequeña. La plaza era toda de tierra, alambrada a la vuelta y con los espacios señalados para el estacionamiento de los

³ En los testimonios se indican las iniciales del nombre, la edad, el género: masculino (M) o femenino (F) y el año de la entrevista.

mateos, coches a caballo... llegó y se dedicó a las ventas ambulantes. Después se instaló en la calle Rivadavia, la principal, con un socio de quien luego se separó y tuvieron negocios de tienda. Catamarca era muy chico, él no se conectó con los paisanos, me refiero a los judíos, hasta después de un tiempo. En Catamarca había dos familias solamente procedentes de Estambul (J. F., 70, M., 1999).

Los testimonios se entrecruzan. El arribo de estos migrantes no tiene ningún apoyo institucional, al igual que en el resto del país; responde más bien a redes de parentesco y relaciones sociales a partir de las etnias conformadas en sus lugares de origen. Sin embargo, no faltan los que llegan sin conexiones, aunque los testimonios nos revelan una pronta inserción en redes sociales de carácter étnico. En este sentido, el último de los referentes, llegado “sin conexiones”, conoce a su futura esposa en el círculo de su etnia:

Mi madre había sido criada por unos tíos, también judíos, venidos también de Esmirna y vivían en Catamarca. Mi padre la conoció y se casó con ella (J. F., 70, M., 1999).

En este último caso, no se trata de un testimonio directo pero revela cómo pueden haber operado conexiones establecidas en sus lugares de origen, convertidos en algunos momentos en áreas expulsoras de ciertos grupos étnicos como, en este caso, una Turquía que se reconstruía conmovida aún por la Revolución nacionalista de los Jóvenes Turcos. Antes de este movimiento, los jóvenes de las minorías judías y cristianas podían eludir el servicio militar mediante un pago, pero los cambios político-sociales trajeron aparejado un tratamiento igualitario para todos los habitantes y, por lo tanto, sus obligaciones con el Estado.

Las redes de relaciones respondieron, en todo caso, a cadenas de tipo primaria, familiar o de vecindad; existieron asimismo, aunque en menor medida, migrantes individuales que manejaban informaciones por canales impersonales y paulatinamente lograron integrarse en círculos de sociabilidad de carácter étnico, como la Asociación Israelita Sefaradim de Catamarca.

En una memoria autobiográfica, un inmigrante judío que llegó a la Argentina en 1922, a los siete años se narra:

Partimos del puerto de Esmirna rumbo a Marsella, era un largo viaje... miré mi ciudad, la que nunca olvidaré... Casi todo el barrio venía a "hacer la América"... aunque nadie lo decía con claridad y no todos teníamos un contacto concreto. Llegamos primero a Sanagasta, provincia de La Rioja, donde estudié contabilidad por correspondencia.

En la memoria se detalla el itinerario seguido por todo el grupo familiar en busca de mejoras en sus condiciones de vida y de lazos afectivos que posibilitaran el arraigo: pasaron por Tartagal, Montevideo y por último arribaron a Catamarca, donde vivía un hermano del padre del autor de la autobiografía, que los recibió en su casa y los empleó en su comercio.

¿Cuáles fueron los mecanismos que posibilitaron la adaptación a las nuevas formas de vida y la reconstrucción de sus tradiciones culturales y religiosas? ¿Qué formas de sociabilidad ínter e intraétnica se desarrollaron? Los hechos decisivos de los relatos giran en torno a estas cuestiones, a su necesidad de trabajar, a la importancia de la educación; en fin, a las distintas formas en que construyen un espacio propio en la sociedad en la que se insertan.

Cuesta del Portezuelo. Catamarca, 1940. Colección MUNTREF. Archivo IIAC-UNTREF.



Paisaje de chacras. Catamarca, ca. 1940. Colección MUNTREF. Archivo IIAC-UNTREF.



Fiambalá. Catamarca, ca. 1930. Colección MUNTREF. Archivo IIAC-UNTREF.

Una cuestión relevante en las historias de vida es la del trabajo, aun en aquellos llegados con un patrimonio de cierta consideración para la época o en los que la causa de su emigración había sido la extrema pobreza. En la mayoría se observan coincidencias respecto al ejercicio de actividades de índole comercial.

Mi padre llegó y se dedicó a las ventas ambulantes. Después se instaló en la calle Rivadavia, la principal, con un socio, de quien luego se separó y tuvieron negocios de tienda (J. F., 70, M., 1999).

Nosotros llegamos a Catamarca con un capital considerable, cada uno de mis hermanos se instaló en un comercio... Tuvimos una larga vida comercial con un muy buen concepto por parte de la comunidad (J. B. A., 73, M., 1984).

Yo trabajé primero en relación de dependencia y luego me instalé con un pequeño negocio de revistas y quiosco en general (D. B., 80, M., 1999).

Traje de Esmirna algunas mercancías, como objetos de bronce, telas, algunas joyas de menor valor, y eso me sirvió para iniciarme en el comercio ambulante, actividad en la que me fue muy bien... claro que contaba con el apoyo de algunos familiares, incluso las mujeres trabajaban en ello. Vendíamos de casa o en la calle... así, finalmente pudimos llegar a tener nuestro propio negocio (J. F., 69, M., 1999).

La primera generación de inmigrantes se dedica, en su mayoría, al comercio ambulante y paulatinamente evoluciona hacia el establecimiento del local propio. Asimismo, se observa la existencia de dos

sastres, un colchonero y trabajadores en relación de dependencia en algunos de los emprendimientos pertenecientes a judíos instalados. De hecho, y a medida que pasaba el tiempo, quienes lograban mejorar su situación económica desarrollaban mecanismos para posibilitar la inserción de aquellos que todavía no lo habían hecho:

Trabajé en un almacén en Valle Viejo; me llamó Alberto Niego. Era un despacho de bebidas donde estuve algunos años. Luego volví a La Rioja, pero regresé a Catamarca donde podía contar con el apoyo de algunos paisanos... además, me casé... (D. B., 80, M., 1999).

El idioma y la educación operan asimismo como mecanismos que posibilitaron la adaptación a las nuevas formas de vida generando distintas posibilidades de interacción comunitaria.

El manejo del idioma fue muy importante para nosotros, ya sea para nuestra vida social, como para nuestra actividad comercial. Nosotros no tuvimos problemas para insertarnos en la sociedad catamarqueña, quizás por nuestra educación... Mi hermano, el mayor, era contador, había estudiado y trabajaba en una perfumería. Era el encargado y llevaba los libros de contabilidad de una perfumería. Era una persona de mucha cultura. Tengo muchos recuerdos de mi vida en Turquía. Yo fui a la escuela, era la Alliance Israélite Universelle. Pertenecía a una cadena de escuelas fundada en París en 1860. Era considerada como la primera organización de la cultura judía internacional. Fue fundada por un grupo de judíos franceses liberales, como los barones de Rothschild sostenían en el Medio Oriente y en el mundo entero estas organizaciones. Su objetivo era trabajar para la emancipación y el progreso espiritual de los judíos.

Fue a través de la educación que consiguieron ayudar a los que sufrían, también contribuyeron a difundir su cultura y mantener la tradición judía. Creo que mediante las relaciones diplomáticas y la educación consiguieron mejorar la condición de los judíos de muchas partes del mundo. Yo iba a la escuela en bicicleta y pasaba todas las mañanas frente a la Santa Sofía. Los inviernos eran muy crudos en Estambul, nevaba copiosamente, pero era muy hermoso. Nuestra educación era la enseñanza del francés, leíamos a los clásicos, por ejemplo Victor Hugo. También recibíamos cultura y religión judía e idioma hebreo. Yo aprendí los dos idiomas, domino más el francés porque lo seguí practicando y siempre me contacté con la Alianza en Catamarca y me hacían llegar los diarios de Francia. Con respecto al hebreo, yo ya no recuerdo la escritura, pero sé leer (J. B. A., 73, M., 1984).

La generalidad de los entrevistados no revelan esta educación, pero sí hay una preocupación por la superación, el aprendizaje correcto de la lengua y, sobre todo, lo que se espera de sus hijos. Los testimonios de los migrantes expresan:

Llegué de Turquía para casarme con mi prometido, mi padre me había dado mi dote... yo aprendí español, turco y griego y cuando vine me interesaba saber algo de este lugar... me compré unos manuales de historia y geografía de Catamarca (R. Y., 75, F., 1983).

Mi padre era analfabeto, aprendió a leer y escribir en Catamarca. En general, el 90 % eran analfabetos y pobres. Sin embargo, mi padre siempre pensó que yo debía estudiar y me envió a hacer el secundario comercial en Córdoba porque en Catamarca no había escuela de co-

mercio. Cuando él enfermó tuve que volver a hacerme cargo del negocio y no pude ir a la Universidad, como hubiera sido su deseo (J. F., 70, M., 1999).

Toda la escuela que he tenido es tercer grado. Cuando llegué a este país tenía trece años y mi papá me puso una maestra particular para mejorar el castellano, aunque nosotros hablábamos el español, había algunas diferencias (A. L., 85, M., 1999).

En la segunda generación, sin excepción, todos culminaron sus estudios secundarios y un 75 % cursó y se graduó en estudios terciarios y universitarios en los centros de altos estudios más próximos (Tucumán, Córdoba, San Juan y, en menor proporción, Buenos Aires).

Los testimonios nos revelan formas de sociabilidad intra e interétnica, en las que la práctica religiosa y las formas culturales funcionan no como esferas cerradas, sino de gran movilidad en el marco de procesos de reconstrucción que se dan a partir de las numerosas interrelaciones que los sujetos establecen hacia adentro y hacia fuera de su grupo de origen.

El centro del encuentro propiamente judío parece ser la Asociación Israelita Sefaradim de Catamarca de Socorros Mutuos, que se fundó en 1929. Los sefarditas generaron así un importante círculo de sociabilidad. Entre sus objetivos figuran: "... asociarse con fines benéficos [...] fomentar el socorro mutuo y propender a la creación de un cementerio de acuerdo al rito de nuestras creencias". Todo esto respondía a necesidades culturales y religiosas del grupo.

Algo muy importante y la preocupación del pequeño grupo de judíos que vivían en Catamarca era tener el cementerio. Eso se consiguió por la gestión de un Acuña,

muy amigo de la colectividad, que consiguió la donación de un terreno, luego Guido Jalil, cuando era intendente, dona otro pedazo. Pero antes... hay donación de una familia (J. B. A., 73, M., 1984).

También se plantearon otros objetivos, como la fundación de una biblioteca “que se denominará Catamarca, como homenaje de los israelitas que elaboran su grandeza y tienen por patria a este pedazo de suelo argentino”.⁴ De lo que se desprende que sus metas comunitarias también se orientaban al conjunto social del que formaban parte.

Las disposiciones reglamentarias de la Asociación establecían que en caso de disolución de la sociedad, se entregarán todos los bienes al Consejo de Educación de la Provincia a fin de ser invertidos en la educación pública. Podemos interpretarla como una falta de proyección en la idea de continuidad de los valores, la cultura y, en última instancia, de la identidad judía. También nos remite a la importancia de la cultura y la educación para este grupo de inmigrantes, que aparece reiteradamente en los testimonios recogidos.

Por otro lado, en las Actas de la Asociación Israelita Sefaradim de Socorros Mutuos se registran numerosos pedidos de ayuda económica para facilitar el establecimiento de comercios propios. En junio de 1933 un “correligionario” solicita apoyo financiero para instalar un negocio en la ciudad. La Comisión rechaza el pedido por unanimidad “basándose en el artículo 30, párrafo Socorros Mutuos de la Sociedad, en donde especifica que la Sociedad podrá ayudar a personas muy necesitadas que se encontrasen en la imposibilidad moral y material de poder ganarse la vida [...]. En último caso se resolvió

4 Estatuto de la Asociación Sefaradim de Catamarca de Socorros Mutuos.

dar un pasaje, a dicho correligionario en caso de que lo solicitara para trasladarse a la Provincia de Tucumán”.

En noviembre de 1933, ante un pedido de ayuda de un exsocio, residente en ese momento en Córdoba, que atraviesa una mala situación económica se asume la misma conducta de conformidad con los estatutos, pero se acuerda hacer una colecta entre los socios para enviarle una ayuda. La ayuda se concreta cuando un socio solicita las sillas y mesas de la Asociación para instalar un negocio transitorio en ocasión de las fiestas de la Virgen del Valle.

Podemos inferir que el grupo encuentra en la Asociación un espacio para el desarrollo de las solidaridades intraétnicas. Sin embargo, hay reservas en cuanto a los préstamos monetarios, lo que nos lleva a pensar que el fantasma de la usura operaba en las actitudes que condicionaban las respuestas a los pedidos de ayuda que se recibían. Por ejemplo, en varias oportunidades se resuelve “hacer una colecta entre los correligionarios [...] para ayudar a los más necesitados”.

Es interesante destacar que esta institución no contó con los apoyos de sociedades más fuertes y organizadas de otras ciudades del país, como Córdoba, Tucumán o Buenos Aires, y algunos testimonios dan cuenta de ello y lo señalan como posible causa de crisis de la institución en el tiempo.

Recibíamos promesas de Tucumán y de Córdoba, de envíos de materiales, visitas de dirigentes, de intercambios, para apoyarnos en la tarea comunitaria... esto rara vez se cumplía (R. D., 67, F., 1999)

Desde las relaciones interétnicas se plantean contactos por motivos culturales, deportivos o económicos con sectores de distintos orígenes y comunidades y evidencian visiones sociales múltiples a través de sis-

temas de relaciones como configuraciones dinámicas no sujetas a clasificaciones previas y rígidas o marcadas por la pertenencia étnica.

En la autobiografía a la que nos referimos antes se señala la participación del autor en la fundación del Club de Leones, del Club Social y de la Comisión pro-fundación de la Universidad de Catamarca.

Otros testimonios expresan:

El director de la Alianza, un comerciante de origen árabe, don Maluf, siempre me proporcionó los diarios franceses que estaban a su alcance. Creo que su familia también tenía formación francesa, de allí su interés por esa actividad (J. B. A., 73, M., 1984).

Nosotros participábamos en todas las actividades deportivas del Club Social⁵ y decían que el club era de los judíos, pero eso no era verdad (J. F., 70, M., 1999).

En razón de mi actividad comercial yo participé en la fundación de la Cámara del Comercio de Catamarca, junto a Gelbard, Miguel Garriga, los hermanos Sastre, Miguel Behar y muchos comerciantes de la plaza... integré la primera Comisión Directiva de la institución (J. B. A., 73, M., 1984).

La cuestión de la etnicidad aparece con distintos matices de acuerdo con los testimonios recogidos:

Yo nunca formé parte de la Comisión de la Sede (Sociedad Israelita de Catamarca). Mi hermano, el mayor, sí y era una persona muy activa y muy respetada. En reali-

5 El Club Social 25 de Agosto es la institución que asocia a los sectores sociales tradicionales de la provincia.

dad, creo que tenía una formación que le hubiera permitido desarrollarse en otros campos, pero el hecho de venir a América siempre modifica muchos proyectos de vida. Aparte, él murió joven. Respecto a la vida comunitaria, dentro de los ámbitos judíos, quizás por mis características o quizás por ciertos recelos de vivir en una sociedad como Catamarca, yo no participé.

En mi casa se hablaba el ladino, español antiguo, porque mi familia era descendiente de los judíos expulsados de España en la época de la Inquisición. Nosotros conservamos muchas costumbres españolas. Venir a América no significó un gran contraste de cultura. Mi país de procedencia tiene una historia y tradición muy importantes. Turquía es un gran país, muy cosmopolita, un enclave entre Oriente y Occidente, un cruce de culturas que se percibían en la calle, en su gente, en la diversidad. Pero también sé que mucho se habla de genocidios, en el caso de los armenios, de que sus ejércitos eran muy sanguinarios. Pero creo que muchos pueblos en algún momento de su historia lo fueron (J. B. A., 73, M., 1984).

Una trama de identidades se cruza en este testimonio: lo judío, lo español y lo turco; parece resaltar lo último y hasta con una justificación de conductas políticas y militares de su país de origen. Usualmente, la gente no tiene problemas en combinar identidades y esta, por supuesto, es la base de la política generalizada, distinta de la sectorizada política identitaria.

El mismo informante manifiesta que:

En Turquía nosotros nunca fuimos perseguidos por nuestra condición de judíos, no sufrimos persecuciones, nuestra salida del país fue una decisión familiar, porque

si no, mis hermanos y yo debíamos ir al ejército y quizás no volver más, era una suerte de la muerte segura. De todos modos, yo guardo recuerdos muy queridos y valiosos de mi vida en el país que nació. Adherí a la revolución de Mustafá Kemal Atatürk y de los Jóvenes Turcos, que transformó a Turquía en una nación moderna. Una medida muy importante fue la modificación de los caracteres de la escritura, simplificándola y permitiendo el acceso a la educación de miles de personas. Guardo muchos recuerdos de mi vida en Turquía. Nuestra vida era placentera, nosotros no sentimos nunca discriminación por nuestra condición de judíos, ni mi padre en su trabajo, ni tampoco mis hermanos en sus actividades. Nosotros vivíamos a orillas del Bósforo, navegábamos y nadábamos (J. B. A., 73, M., 1984).

De hecho, estos sentimientos se mantienen ya que nos expresa que él solo gestionó la ciudadanía argentina cuando tuvo que hacer los trámites jubilatorios.

En el mismo sentido, el autor de la memoria autobiográfica recuerda la visita de Kemal Atatürk y su esposa al barrio donde vivía detallando con gran admiración y minuciosamente el vestuario de ambos y la actitud deferente de los funcionarios turcos que se acercaban a besar el Sefer.⁶ Toda la memoria está teñida por este tipo de recuerdos y nostalgias sobre la tierra abandonada. Las referencias a lo judío solo aparecen en relación con la celebración del descanso judío del shabat.

Las actas de las reuniones de la Asociación revelan la preocupación por la construcción del cementerio, objetivo que cohesiona al

6 Tabernáculo que contiene las Tablas de la Ley.

grupo y que conduce a la construcción de representaciones colectivas que redefinen el judaísmo y reafirman su identidad. Se enhebran conjuntos de significación que legitiman las redes sociales que operan en la definición del “nosotros”. Este, sin duda, impacta en cada uno de ellos y se consolida a través de la difusión de valores y creencias comunes.

Con respecto a la vida en Catamarca, el problema de la identidad étnica adquiere algunos matices de conflictividad. Los testimonios de la primera generación difieren de los de la segunda en la medida en que la sociedad catamarqueña va aceptando las diferencias.

En realidad, creo que la gente nos miraba con cierta desconfianza por nuestro origen y nuestra religión. Catamarca es una ciudad muy católica. No se conocían otros credos, la gente nos creía diferentes, raros, extraños. Había muchos prejuicios; por ejemplo, para Iom Kipur, el Día del Perdón, solíamos escuchar: “los judíos no salen porque matan al chanco”. Nosotros siempre hemos respetado ese día. Poco a poco, las cosas fueron cambiando, la gente nos empezó a conocer. Instalamos nuestros comercios de ramos generales y en el trato diario nos fuimos haciendo conocer, y la gente aprendió a respetarnos. Teníamos de vecinos a una familia muy tradicional de esta ciudad y en una oportunidad su hijo, que luego fue un destacado abogado y juez, tenía que rendir francés en el Nacional. Yo me ofrecí para prepararlo. Su imagen con respecto de nosotros cambió totalmente y tuvimos una amistad toda la vida, que se transmitió a mis hijos (J. B. A., 73, M., 1984).

Otros testimonios de hijos de migrantes expresan:

Catamarca nunca nos discriminó, a pesar de que la sociedad era muy cerrada... Pero respecto de la vida comunitaria ahora se va perdiendo, hay que buscar recursos para mantener el cementerio. Yo ya me establecí en Buenos Aires, vengo a Catamarca para que mi hija conozca sus raíces (J. F., 70, M., 1999).

Mi padre vino solo en busca de trabajo, luego vino mi madre... pero en Esmirna se le había muerto una hijita de 6 años... se había muerto de hambre. El problema era de supervivencia, no de discriminación por ser judío... Yo nací acá. Catamarca siempre nos recibió muy bien. Tengo recuerdos de cuando era niño, nos reuníamos con mis tíos y primos alrededor de un tandil y mi padre, que no era practicante judío, nos contaba historias de la Biblia, en episodios que duraban meses. Mi madre era muy observante de los preceptos religiosos... Yo me casé con una mujer de padre árabe-libanés y madre criolla católica y tengo mi familia acá (L. C., 73, M., 1999).

Cuando salí del servicio militar, de la marina, vine a Catamarca a trabajar con un paisano de Esmirna que vivía en Valle Viejo. Yo también tenía un tío acá. Me casé con una criolla, pero fíjese [qué curioso], uno de mis hijos quería conocer el lugar de nacimiento de sus abuelos y viajó a Esmirna. Filmó el lugar, la casa, la calle. Después vivió un tiempo en Israel, se casó con una chica argentina-judía y ahora residen en Rosario (D. B., 80, M., 1999).

Considero que el tema de la identidad judía va más allá de la educación, del medio, de lo que los padres trans-

miten a los hijos, debemos entenderlo como una cultura profundamente arraigada (A. B. A., 49, F., 1999).

En coincidencia con este testimonio, considera lo judío no solo una religión, sino fundamentalmente una cultura. Hay judíos que no son religiosos. Con respecto a los sefardíes radicados en Catamarca, podemos inferir, desde sus testimonios, las formas que adopta el proceso de reconstrucción de identidades y sus transformaciones a partir de su autopercepción, ya que proyectan la dimensión subjetiva de la vida social. Aparece la cotidianeidad de los sujetos. Se trata de memorias individuales que conforman y son parte integrante, de alguna manera, de identidades colectivas pero no concebidas como un todo homogéneo, sino a partir de su pluralidad, de las diferencias que hacen al grupo, a la comunidad. En efecto, se van moldeando identidades que son producto de la necesidad del reconocimiento social y por ello los comportamientos varían desde una reafirmación hasta una opacidad de la identidad judía.

Bibliografía

- ARTIGAS, María del Carmen (1994). “Los sefaraditas: España - el Imperio otomano - la Argentina. Tradición y cultura”. *Raíces*, n° 3.
- BEJARANO, Margalit Bacchi de (1984). “Los sefaradíes de la Argentina”. *Sefardica. Publicación del Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefaradí*, año I, n° 2.
- BERTONI, Liliana Ana (1994). “De Turquía a Buenos Aires. Una colectividad nueva a fines del siglo XIX”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 9, n° 26.
- JOZAMI, Gladys (1994). “Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina, 1890-1990”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 9, n° 26.
- SILBERMAN DE CYWINER, María Esther (1995). *Documentos de trabajo 1, 2, 3, 4, 5. Aspectos de la cultura sefaradí en Tucumán*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- VARELA, Norha T. de; Vian, Mario A.; Blas, Isabel B. y Ríos, Mabel G. (1995). *La comunidad judeo-catamarqueña (1930-1960)*. Catamarca: Talleres Gráficos Edicosa.

PROVINCIA DE CATAMARCA

Registro F.°

Patente N.°



PATENTE FIJA (PERSONALE INTRANSFERIBLE)

1934

Depto

Receptoría

El Sr.

Andalgala, Intendencia, Catamarca, 1928.
Colección MUNTREF. Archivo IIAC-UNTREF.



ha satisfecho la suma de \$¹⁰⁰ 00

cientos pesos

quien corresponde por su patente de

mercachifle que vende
en mesa chica a fin de pagar
esta

\$

200

100

(Fecha)

Catamarca, a los 1 de 1934

Antonio Chaya

Firma del Patenteado



Firma del Receptor

Esta patente es nula, si no lleva adheridas en estampillas de impuestos, su valor. Antes de la ley de Contabilidad.

Patente de mercachifle (vendedor ambulante) de
Antonio Chaya, Gentileza Sara Chaya.

Producción cultural y movilidad en al-mahjar argentino

Lily Balloffet



Orquesta árabe, 1929. Centro Argentino de Investigación sobre la Inmigración Libanesa (CAILL).

Introducción

Desde fines del siglo XIX, grandes contingentes de migrantes llegaron a este hemisferio provenientes del Mediterráneo Oriental. A lo largo de las Américas, estos migrantes establecieron numerosas instituciones, empresas y asociaciones voluntarias. En muchos casos, las huellas de estos proyectos permanecen hoy en día en paisajes urbanos y rurales en forma de vestigios arquitectónicos, asociaciones existentes o restaurantes de comida típica. Además de estos legados, existió otro tipo de proyectos históricos que conectaron las diversas geografías del *mahjar*: las colectividades con raíces en el Levante, o *mashrek*, en árabe. Este breve artículo aborda un tipo particular de redes de conexión que existía en el *mahjar* argentino. Específicamente, se enfoca en los artistas e intelectuales cuyos proyectos tejieron sistemas de circulación; en este caso, en los ámbitos de producción artística y cultural.

Podemos contemplar las vidas, obras, y recorridos de estos productores culturales (cinematógrafos, músicos, actores y otro tipo de artistas) como embajadores culturales del *mashrek*. No eran solamente embajadores de formas culturales ajenas a una audiencia latinoamericana. Además de presentar nuevas formas musicales, artísticas y estéticas a sus públicos, también sirvieron como vínculos entre la geografía del Levante y su ampliamente disperso *mahjar*. Al trazar los recorridos históricos de tres grupos de productores culturales (cinematógrafos, actores y músicos), buscamos esclarecer las dimensiones culturales y sociales de su obra en la primera mitad del siglo XX. En cada caso, las actividades de estos individuos, incluso sus interacciones con el público, hacen más visible la importancia de la red de instituciones y colectividades que existía en la Argentina desde las últimas décadas del siglo XIX y el boom migratorio global de aquella época.

Las historias de estos grupos demuestran la realidad interconectada del *mahjar* argentino: una red de colectividades que abarcaba (y sigue abarcando) divisiones rurales y urbanas, y fronteras políticas a lo largo del continente. Pensar en las dinámicas de “arte en movimiento” en el *mahjar*, y el tema de movilidad-movimiento en la producción cultural de esta colectividad, nos invita a pensar en torno a las geografías latinoamericanas y mediterráneas de una manera conectiva y unificadora.

En la segunda década del siglo XX, ya existía un *milieu* cosmopolita, artístico e intelectual en el *mahjar*, con la mayoría de los artistas más conocidos ubicados en centros urbanos como Nueva York, San Pablo y Buenos Aires. Líderes creativos del *mahjar* incluían escritores de renombre como Gibran Khalil Gibran y Amin Rihani –ambos miembros de la prestigiosa sociedad literaria New York Pen League, conocida también como al-Rābiṭah al-Qalamiyah (1920-1932). En Brasil y la Argentina existían agrupaciones literarias similares: en San Pablo estaba la Liga Andalucía (al ‘Usba al-Andalusiyya) y en Buenos Aires, la Liga Literaria (al-Rābiṭah al-Adabiyya). Dentro de estos grupos, escritores y poetas innovaban alrededor de las formas literarias del mundo árabe para crear estilos que eran únicos y típicos del *mahjar*. La circulación de estas obras literarias y poéticas, sin duda, caracterizó la esfera pública del *mahjar* y su legado es muy conocido cuando hablamos de la historia cultural del *mashrek* y su larga historia de migración. No obstante, había otros medios artísticos y culturales, además de lo literario, que son menos conocidos en la historia del *mahjar* en América; por ejemplo, la cinematografía, el teatro y la música.

La producción y consumo de estos géneros produjeron oportunidades para las colectividades con raíces en el *mashrek*, que les permi-

tieron afirmarse como miembros de la sociedad argentina y, a la vez, mantener lazos con las patrias lejanas de Medio Oriente. Los creadores de esta producción cultural tuvieron el rol de vínculos culturales entre distintas ramas de la colectividad. Además, el proceso de recolectar fondos para llevar a cabo estos diversos proyectos culturales y artísticos tuvo el efecto secundario de vincular colectividades a través de las vastas geografías americanas.

Cinematografía

En 1927, tres jóvenes cineastas árabe-argentinos se unieron para formar la productora Oriente Film. Nabih Schamún, José Dial y Roberto Kouri nacieron en el Líbano y emigraron a Buenos Aires. Schamún fue uno de los once niños de una ilustre familia de editores de periódicos políticamente activos. Por el contrario, Dial comenzó como un humilde vendedor de frutas en Buenos Aires y se abrió camino hasta convertirse en un conocido director de cine. De Kouri, sabemos muy poco antes de su paso por Oriente Film. Es probable que él y Dial hayan trabajado juntos como documentalistas antes de unir fuerzas de modo estratégico con un miembro de la colectividad de habla árabe de Buenos Aires con un apellido importante y amplias conexiones en el negocio de periódicos de la diáspora (o sea, con Schamún). No queda del todo claro cómo se conocieron los tres y decidieron fundar la compañía que orgullosamente proclamaron como la “Primera Empresa Cinematográfica Argentina-Siria-Libanesa”. Su decisión de hacerlo los llevó a producir una serie de documentales, y de ahí a un viaje a través de las Américas, el Atlántico y el Mediterráneo.

El trío ganó notoriedad por primera vez en la prensa árabe-argentina con su película *La atracción del Oriente*. Fue una película documental muda que mostraba sitios históricos y paisajes urbanos de los territorios actuales de Siria, Líbano y Turquía. Después de filmar en Medio Oriente, Dial y Kouri se hicieron cargo del proceso de edición en Buenos Aires, mientras Schamún amplió la cobertura de la prensa en preparación para su debut en enero de 1928. Antes de continuar, vale la pena señalar que no han sobrevivido copias de los documentales producidos por Schamún, Dial y Kouri, al menos ninguna en los archivos públicos o privados argentinos en los que realicé mi investigación. Desde una perspectiva de conservación y logística, la película a menudo no tiene el poder de permanencia que tiene la palabra escrita cuando se trata de archivos. El film es más costoso de preservar, puede ser difícil de almacenar y la tecnología para proyectar su contenido es compleja y suele requerir un mantenimiento significativo. En el proyecto de Oriente Film, los carretes tenían el tamaño de un barril, y eran engorrosos y pesados para maniobrar. Afortunadamente, los órganos de prensa árabe-latinoamericanos de Argentina, Chile y Brasil registraron descripciones detalladas de las escenas que se presentaron en la pantalla ante el público latinoamericano en todo el Cono Sur. Los periodistas registraron la profunda nostalgia que despertaba en los espectadores, cuyos ojos se humedecían mientras las escenas de Beirut, Damasco, Palmira y Baalbek aparecían en la pantalla, y se enorgullecían de las apariciones de personas e instituciones específicas de ciudades y aldeas en el *mashrek*. Aunque es una lástima que en este momento no podamos acceder al tesoro visual de los documentales de Oriente Film, estas descripciones escritas nos ayudan a comprender la vívida experiencia que estas películas crearon para

sus espectadores. También podemos obtener información sobre el contenido de las películas de los escritos de los directores, quienes a menudo describieron el proceso de producción a los ansiosos reporteros de los periódicos.

En entrevistas con importantes órganos de prensa bilingües y en árabe, los directores anunciaron *La atracción del Oriente* como una oportunidad para “mostrar el progreso [de] Siria y Líbano”. Querían que no solo los argentinos con herencia de Medio Oriente asistieran a las películas, sino también otros grupos de inmigrantes y el público argentino en general. *La atracción del Oriente* les daría a sus audiencias la oportunidad de conocer mejor las raíces de su comunidad “para que puedan apreciar su verdadero valor”, afirmaron los cineastas. Su énfasis en mostrar el progreso, el potencial y el valor de la migración de Oriente Medio a la Argentina fue una respuesta directa a las experiencias de discriminación que habían enfrentado antes. Todos los cineastas mencionaron su enojo por las representaciones racistas y estereotipadas de los árabes en las películas y sus propios esfuerzos para que las películas corrigieran estos estereotipos. Por lo tanto, los periódicos árabes latinoamericanos en todo el Cono Sur informaron sobre la misión de Oriente Film como una que combatía explícitamente la discriminación contra los inmigrantes de Medio Oriente en la región.

Teatro cómico

Uno de los principales colaboradores en las proyecciones de Oriente Film fue el actor cómico Gibran Trabulsi. A fines de la década de 1920, Trabulsi ya era conocido por el público del *mahjar* argentino. Por eso,

el equipo de filmación tuvo que pagar “muchos miles de pesos” para contratarlo. Claramente, creían que valía la pena la inversión: Schamún expresó su esperanza de que la capacidad del actor para hacer reír ayudara a los espectadores a olvidarse de sus problemas económicos mientras veían los documentales de Oriente Film. Era una preocupación válida: Oriente Film comenzó a viajar con Trabulsi justo cuando los ciudadanos argentinos comenzaban a sentir las ondas del colapso económico del mercado mundial en lo que hoy conocemos como la Gran Depresión. La continuación de sus proyectos dependía de la venta de entradas y de los empresarios dispuestos a invertir en las audiencias argentina, brasileña, chilena y uruguaya. Afortunadamente, Trabulsi se mostró entusiasmado por colaborar.

Al igual que el equipo de Oriente Film, Trabulsi se comprometió a un intenso régimen de viajes. A mediados de la década de 1920, viajó miles de kilómetros, a menudo acompañado por una compañía de teatro del Medio Oriente y un elenco rotativo de músicos. Solo entre noviembre de 1929 y noviembre de 1930, viajó casi cinco mil kilómetros con paradas en Córdoba, Tucumán, San Luis, Mendoza y San Juan. En 1931 se embarcó en una nueva gira que abarcó varias provincias, desde la pequeña ciudad de Colonia Alvear en la provincia de Mendoza, a través de San Juan, y de regreso a Buenos Aires, en tren. En 1933 hizo una incursión en Brasil antes de regresar para otra *tournee* de las provincias argentinas. En 1937 retornó a Brasil para una segunda gira.

Las actuaciones de Trabulsi pueden caracterizarse mejor como parte de los espectáculos de variedades. A menudo viajaba con un grupo considerable de actores que presentaban escenas cómicas y obras cortas que él mismo escribía. La culminación de cada espec-

Evento de la colectividad, 1930. Centro Argentino de Investigación sobre la Inmigración Libanesa (CAIL).



táculo consistía en una aparición de Trabulsi con su personaje Chic Chic Bey. Actuando como Chic Chic Bey, Trabulsi desplegaba en escena monólogos satíricos burlescamente exagerados, juegos de palabras en árabe y payasadas de todo tipo. Los órganos de prensa del *mahjar* informaban constantemente de sus espectáculos y algunos consideraban las actuaciones de Chic Chic Bey como algo más que un humor vaudeviliano frívolo, a pesar de la burla de Trabulsi. En 1932, cuando muchas familias y dueños de negocios argentinos todavía sentían el colapso del mercado mundial, un resumen en *La Gaceta Árabe* ensalzó los beneficios para la salud de asistir a los espectáculos de Trabulsi: “La risa elimina las penas, calma el espíritu, calma el rencor y reconcilia todo lo demás... todos [estos beneficios] obtendrás en grandes cantidades del arte de Trabulsi” porque él es un “gran médico del alma”, escribió el periodista. Al elogiar así su talento, la nota periodística enfatizaba el importante rol social del arte de Trabulsi: su trabajo elevaba la moral mientras muchos árabes argentinos luchaban en tiempos difíciles de desafíos económicos y casos de reacción xenófoba. Cuando Trabulsi anunció en 1933 que planeaba dejar de hacer giras, otro periodista de *La Gaceta Árabe* lo exhortó en un editorial titulado: “¿Qué le pasa a nuestro amigo Trabulsi?”. Este comentario nos indica que la práctica de éxito económico a través de la movilidad fue un valor importante para esta colectividad. Quizás en respuesta a pedidos como este, o tal vez porque Trabulsi nunca tuvo la intención de dejar de viajar, Chic Chic Bey permaneció en escena hasta principios de la década de 1940. Trabulsi utilizó la notoriedad que ganó y las conexiones sociales que construyó en sus primeras giras provinciales con Oriente Film, e invitó a otros artistas a unirse a él y sus espectáculos.

Música

Un músico que se desplazó entre las geografías de América del Sur y el Mediterráneo fue el tenor Selim Zeitune, quien realizó giras tanto como artista independiente como junto a Trabulsi desde la década de 1920 hasta la década de 1940. Su carrera representa una amplia y densa red de conexiones entre las comunidades artísticas en la Argentina (y otras naciones del Cono Sur), el Levante y Egipto. Zeitune se especializó en ópera en idioma árabe e hizo presentaciones en la Argentina, Brasil y Chile antes de regresar a Egipto para una mayor formación musical a fines de la década de 1930. Los elogios que obtuvo al mostrar su talento a lo largo de su gira sudamericana probablemente le permitieron asegurarse un lugar como alumno del compositor egipcio más prolífico de su época: Abdel Wahab. Wahab, nacido en El Cairo en 1907, fue un compositor, músico, actor y cantante extremadamente popular. Creaba nuevas formas musicales árabes tradicionales al introducir ritmos occidentales. Inspirado por el tiempo que pasó en París, la experimentación modernista de Wahab reflejaba su interacción con otros estilos musicales, incluido el tango argentino. El tango se había puesto de moda en la vibrante escena artística parisina en la primera década del siglo XX y Wahab sumó algunos de sus ritmos e instrumentos a las partituras musicales que comenzó a crear. El público del *mahjar*, tanto en América del Norte como en América del Sur, se enamoró del sonido característico de Wahab después de que produjo y protagonizó la película musical *La rosa blanca* (Ward El Bayda) en 1934.

Los empresarios y aficionados al cine, como José Dial, organizaron la proyección de la película en el continente americano. Décadas

después de este debut, el público árabe-estadounidense permaneció cautivado por el talento de Wahab. Las élites del *mahjar* hacían todo lo posible para encontrarse con Wahab si viajaban a Egipto, y contrataron a sus estudiantes –por ejemplo, Selim Zeitune– para actuar en importantes eventos familiares y comunitarios. Así, presenciábamos intersecciones y movimientos entre los mundos del arte del *mahjar* argentino y el Levante, con Egipto (especialmente El Cairo) como un punto clave de triangulación y un espacio de convergencia para el talento artístico y la innovación.

Conclusión

En conjunto, este contingente de artistas y productores culturales altamente móviles sugiere la necesidad de reconsiderar nuestra perspectiva y el alcance del estudio al tratar con las comunidades de Medio Oriente en la Argentina. No podemos continuar tratando a las comunidades *mahjar* dispersas en la Argentina como si se tratase de puntos de datos aislados en un mapa. Centrarse en las carreras móviles de personas como Dial, Kouri, Trabulsi o Zeitune hace visibles las formas en que muchos árabes argentinos confiaron en una red de contactos, colaboradores y audiencias voluntarias que penetraron en las regiones más remotas del país, y a menudo más allá de las fronteras americanas. En la Argentina, el *mahjar* construyó relaciones y respondió a influencias artísticas, culturales y políticas en una región más amplia de Medio Oriente y África del Norte. Por lo tanto, la historia de un cantante o cineasta de ópera árabe-argentino es realmente la historia de cómo la historia cultural e intelectual del *mahjar* argentino no puede ser restringida a las fronteras nacionales de su principal país anfitrión.

En cambio, es una historia que abarca el Mediterráneo Oriental y el Cono Sur por igual. El uso de esta tendencia hacia la movilidad y el intercambio transnacional como unidad básica de análisis es el primer paso para lograr una imagen más clara de cómo este grupo étnico navegó simultáneamente en la sociedad argentina y buscó tener impacto en la esfera cultural transnacional del *mahjar*.

Bibliografía

- Biblioteca Nacional, Hemeroteca, Prensa de colectividades árabe, libanesa, siria.

“Los turquitos de Pergamino” y el desarrollo industrial argentino

Victoria Luján Sánchez

**Cuando el
paisano quiere
“hacer roncha”
en el baile...**

viste ropas

Annan

Imagen parte de relevamiento realizado por el grupo de investigación de la UNNOBA.



PERGAMINO

“Los turquitos de Pergamino”

La provincia de Buenos Aires fue uno de los territorios más codiciados por las corrientes migratorias que llegaron a nuestro país entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Los inmigrantes arabehablantes no escaparon a esta tendencia general.

Quizá por su prometedora ubicación geográfica, como centro de una importante red ferroviaria y caminera, o quizá por su condición de centro neurálgico agrícola, ubicada en uno de los vértices del triángulo agrario, junto con las ciudades de Rosario y de Venado Tuerto, Pergamino fue el lugar elegido por muchos “otomanos”, “turcos”, “árabes”, “sirios” o “libaneses” –cualquiera fuera el término con el que se haya registrado su procedencia levantina–. Por su rápido crecimiento poblacional el pueblo fue elevado a ciudad en 1895.

Si bien al arribar al puerto de Buenos Aires los caminos emprendidos por estos inmigrantes dependían de la época en la que llegaban, la información manejada y los contactos generados previamente con otros paisanos o familiares ya instalados en el país, en líneas generales, las distintas historias de vida de estos primeros inmigrantes que encontraron como lugar de destino la ciudad de Pergamino confluyen en un mismo fin: la instalación de comercios en la ciudad, tales como tiendas de ramos generales, almacenes, roperías, mercerías, peluquerías, panaderías, casas de fotografía o mueblerías.

Estos nuevos actores socioeconómicos vieron en el mercado interno la base de su propio desarrollo y, autorreconociéndose como “los turquitos de Pergamino”, lograron destacarse e invertir el sentido peyorativo del estereotipo para transformarlo en marca identitaria.

La capacidad emprendedora fue característica de este grupo de inmigrantes, que actuó con pensamiento estratégico. Esto, a su vez,

estuvo acompañado de una buena lectura del contexto, al aprovechar todos los momentos económicos y sociales que los distintos gobiernos les brindaron y tener una visión a largo plazo que les permitió ser pioneros en muchas de sus decisiones.

Asociacionismo y redes de parentesco

Los sirio-libaneses-pergaminenses se caracterizaron por su espíritu asociativo o “solidaridad de grupo” (*‘asabiya*). El tejido de relaciones que fueron conformando resulta un factor clave a la hora de comprender tanto el fenómeno migratorio como el proceso de integración social y económico de este colectivo en la ciudad de Pergamino.

Asociaciones civiles, de ayuda mutua, culturales, educativas, deportivas, financieras y confesionales aglutinaban personas del mismo pueblo, ciudad, región o país de origen, que compartían principios, ideas o intereses y que, en la mayoría de los casos, abrían sus puertas a toda la comunidad pergaminense. Pero detrás de estos vínculos formales o institucionales existían también vínculos de parentesco o de amistad. Este tipo de relaciones privadas se convertían en relaciones de cooperación en el sector público. No es casualidad que las cabezas de las empresas confeccionistas más destacadas de Pergamino tuviesen estrechos vínculos familiares. En este sentido, la reconstrucción de una suerte de “red genealógica multifamiliar” muestra como núcleo de convergencia la familia Rasuk, a través de sus integrantes mujeres. Las hermanas Nahima, Nadima –o María– Matilde y Nazima –o Máxima– Rasuk contrajeron matrimonio respectivamente con Isaac Elías Annan, Miguel Jure, Federico Adba y Salomón Dalla. Los hijos que resultaron de estos matrimonios constituyeron la ge-

neración de empresarios confeccionistas que llevó a que Pergamino y su región de influencia fuera reconocida como uno de los polos de producción de indumentaria más importantes del país desde la década de 1960.

Los Adba instalaron la fábrica de confecciones Induswheel en la localidad santafesina de Wheelwright y la fábrica de confección de ropa de trabajo y sport Adba Hnos. en Pergamino. Los Jure se destacaron por su especialidad en el rubro de lencería y corsetería, con la instalación de la fábrica Filus en Pergamino. Pero quizá el más conocido haya sido el caso de los Annan, hijos de Isaac Elías Annan y Nahima Rasuk.

Los hermanos Moisés, Alfredo, Antonio y, más adelante, su hermano menor Adolfo, impulsaron el crecimiento de la firma fundada por su padre y la convirtieron en la famosa empresa Annan de Pergamino. Por su parte, las hermanas Annan, si bien no ocuparon puestos de dirección ni operativos en la empresa, repitieron el esquema vincular dado entre las hermanas Rasuk al convertir sus uniones matrimoniales en relaciones de cooperación en el sector público. Es decir, fueron sus esposos e hijos los que, en muchos casos, desempeñaron cargos jerárquicos en la firma, o bien fueron el nexo para el establecimiento de alianzas comerciales o la conformación de empresas en el exterior.

De vendedores ambulantes a grandes empresarios

Según relatan sus hijos y nietos, Isaac Elías Annan arribó al puerto de Buenos Aires en 1901 con aproximadamente 25 años de edad, “disparando de la guerra de los turcos”. Provenía del pueblo sirio de Kafr

SEGUIMOS
CONFECCIONANDO
EL FUTURO...

como en diciembre ADBA S.A., hoy FILUS S.A. y ANNAN ICSCA (en Tucumán) son los que con capitales y esfuerzos argentinos modernizan la producción y contribuyen a crear mayor demanda de obreros y empleados en un decidido empeño por seguir confeccionando el futuro de un país que no se detiene. Felicitaciones.

CAMARA DE
CONFECCIONISTAS
DE PERGAMINO

Imágenes parte de relevamiento realizado por el grupo de investigación de la UNNOBA.



Buhum, donde se ganaba la vida como picapedrero. Primeramente, se instala en el barrio de Chacarita de la Ciudad de Buenos Aires y se dedica a la venta ambulante. Al poco tiempo, se asocia con dos compatriotas con la finalidad de vender ropa, tela y otros artículos a comerciantes del interior.

Según el relato familiar, un cliente que tenía su negocio en la ciudad de Pergamino –sobre Avenida de Mayo y Alberti–, a raíz de una deuda contraída, le propone a Isaac quedarse con su negocio como forma de pago. Es así que hacia los primeros años del siglo XX, Isaac se establece en la ciudad del noroeste bonaerense y se separa de sus socios. En 1910 contrae matrimonio con Nahima Rasuk, quien había llegado al país para casarse con un paisano en un matrimonio arreglado, pero finalmente se casa con Isaac. La pareja llega a tener diez hijos: Moisés –alias Musa–, Alfredo, Florinda, María, Antonio, Ángel, Lidia, Mario, Adolfo e Irma –alias Chela–. Ángel y Mario mueren jóvenes: el primero fallece en un accidente de tránsito a los 15 años y el segundo cumpliendo con el servicio militar, a los 20 años de edad. Iniciada la década de 1920, Isaac “manda a llamar” a sus hermanos Miguel Elías –o Mijail– y Tanus. Pero este último, siente el desarraigo y regresa a su patria.

En el contexto de una economía abierta, con un modelo de integración al mundo como país exportador de productos agropecuarios e importador de manufacturas, los hermanos Isaac y Miguel eligen un modelo de negocio basado en la venta de ropa y telas importadas. Inician su actividad comercial conjuntamente hasta que las familias se separan y cada cual abre su propio comercio. Isaac instala la tienda El Siglo –en la calle San Nicolás entre Pinto y Avenida de Mayo– y Miguel abre la tienda La Porteña –en Av. de Mayo entre Dr. Alem y

Luzuriaga—. Cada cual apuntaba a un público distinto. La Porteña era una tienda con artículos de alta calidad, mientras que El Siglo ofrecía productos accesibles, dirigidos a un público de menores recursos. Más adelante, Isaac abre un segundo negocio de venta de ropa para hombres, en un local lindero: la ropería El Ciclón.

Hacia fines de la década de 1930, y en consonancia con el impulso industrialista que toman las políticas económicas del país, Isaac y su familia deciden instalar un pequeño taller de confecciones ubicado detrás de las tiendas El Siglo y El Ciclón, donde comienzan a producir ropa de trabajo con telas de algodón proveídas por las empresas Fábrica Argentina de Alpargatas y Grafa. El matutino local del 9 de julio de 1938 presentaba en sociedad a este primer taller, destacando la importancia del emprendimiento en tanto oportunidad laboral para las mujeres de los sectores populares y por su aporte al desarrollo de la industria nacional. Asimismo, la forma de organización de la producción en un taller era novedosa al momento en el que la confección en Pergamino se articulaba únicamente a través del trabajo domiciliario.

Iniciada la década de 1940, los hermanos Moisés y Alfredo son promotores de la Ropa Lavada Annan, marca insignia de la empresa. Se trataba de prendas que contaban con un proceso de lavado de las telas de algodón previo a la confección y que resolvía el problema de encogimiento característico. Astutamente, los hermanos se aseguraron el éxito sumando a estos productos una marca con denominación en inglés: *Annan Brothers* y una leyenda que indicaba que el proceso químico provenía de EE.UU., apelando al referente simbólico de calidad y prestigio de la producción en los países centrales. Con la creciente demanda de las innovadoras prendas prelavadas, los Annan instalan un nuevo taller con moderna maquinaria en Boulevard

Alsina y calle San Nicolás, en el que trabajarían alrededor de 80 operarias. El Establecimiento Fabril Annan sería inscripto bajo la razón social I. E. Annan e Hijos, con actividad comercial de importadores y exportadores. En este periodo acuerdan un contrato con Grafa para confeccionar ropa de trabajo Ombú.

En un contexto internacional de posguerra con economías cerradas, y a partir de la asunción del gobierno peronista, toma gran impulso el desarrollo de la industria nacional. Acompañado de un modelo social integrador que apuesta al fortalecimiento del mercado interno, aumenta el consumo de alimentos, textiles y confecciones. Es así como la empresa comienza un proceso de crecimiento escalonado.

Hacia fines de la década de 1940, comienzan los planes de ampliación de las instalaciones. El 16 de octubre de 1950 se concreta finalmente la compra del histórico edificio del ex teatro Verdi de Pergamino, ubicado en pleno centro urbano –sobre calle Merced al 642/48– y se inician los trámites para su remodelación y habilitación como taller de confecciones.

“Todos vienen, todos van; todos usan ropa Annan”

A partir del golpe de 1955, y en el marco de la denominada segunda fase del modelo económico de industrialización por sustitución de importaciones, la empresa vive un período de expansión sostenida diversificando sus líneas de producción. A la ropa de trabajo suman los primeros jean made in Argentina: los populares Far West bajo la licencia de Fábrica Argentina de Alpargatas, que les proveía el textil denim. Al mismo tiempo, comienzan a auspiciar la categoría de automovilismo

deportivo más popular de la Argentina: el Turismo Carretera, y suman la producción de camisas y pantalones bajo la marca T.C., confeccionados con la característica tela preencogida de larga duración que distinguió a la empresa desde un comienzo. A la par de la multiplicación de líneas de producción, avanzan las obras de ampliación de la fábrica de calle Merced, que se completa para fines de la década de 1950 con los nueve pisos del edificio actual, el cual destaca por su altura en la arquitectura local.

En este momento los cuatro hermanos –Moisés, Alfredo, Antonio y Adolfo– se hacen cargo de la empresa y forman la sociedad anónima Annan de Pergamino, nombre que ayudó a que se reconociera a la ciudad como un importante centro confeccionista. El Directorio estaba presidido por el hermano mayor, costumbre que se mantendría hasta que este llegase a una avanzada edad.

Para 1964 la empresa ya contaba con tres plantas fabriles. La primera, y la más importante, era la ubicada en el centro de Pergamino sobre calle Merced, además de otras dependencias industriales, como la del barrio Centenario. Sumaban también las instalaciones de la quinta familiar, que funcionaba como el club social y deportivo Establecimientos Fabriles Annan (EFA) para los 1500 empleados de la firma. La segunda planta fabril era la ubicada en Arrecifes, en el km 178 de la RN8, donde trabajaban alrededor de 400 operarias. La tercera planta, donde funcionó la administración, la expedición y un salón de ventas, estaba ubicada en la Ciudad de Buenos Aires, sobre la calle San José 1536/42. Además, la empresa poseía una cadena de depósitos estratégicamente ubicados a lo largo del territorio nacional, que facilitaban la distribución de los productos a través de empresas como ANPE, DIAMER, DICAM y CANDO. Diariamente, la firma llegó a producir

INDEPENDENTE MUNICIPAL
 EGO M. GARCIA

Manhattan

el más
 elegante
 de los
 regates!



EN TODO EL MUNDO EXISTE UNA... la mejor!

Juega con el viento...

Manhattan
 University Row



Manhattan University Row

Con todos y
 ¡el que mejor
 se lleva!

**Vaquero
 FAR WEST**

El auténtico vaquero

Más económico

y está de moda...

para todo

**Vaquero
 FAR WEST**

El auténtico vaquero

Más económico

y está de moda...

ESTABLECIMIENTO FABRIL ANNAN



ROPA LAVADORA



ESTABLECIMIENTO FABRIL ANNAN

Imágenes parte de relevamiento realizado por el grupo de investigación de la UNNOBA.

un promedio de 13.000 prendas, que a través de una red de 5.000 establecimientos comerciales llegaba a millones de consumidores. Por esta época, y en consonancia con las políticas de incentivo a la exportación de manufacturas, se suman además las ventas al exterior de ropa de cuero, para lo cual adquieren una curtiembre en la localidad de Tres Arroyos. La buena relación con los gobiernos de turno también favoreció a la firma, a través de la concesión de la producción de uniformes para distintas empresas estatales o incluso para el ejército.

La “americanización” de la producción

Las políticas desarrollistas a nivel nacional permitieron la incorporación de capitales extranjeros en la industria manufacturera y la importación de tecnología y maquinarias mayoritariamente provenientes de Estados Unidos, que generaron lo que se conoce como la “americanización” de la producción.

En este contexto, Annan de Pergamino adquiere licencias de varias firmas norteamericanas internacionalmente posicionadas y comienza a fabricar las prestigiosas camisas Manhattan para hombre y Lady Manhattan para mujer, los corpiños Maidenform y los vaqueros Marlboro. La confección de estas prendas seguía estrictos controles de calidad. Es por ello que solían viajar regularmente supervisoras norteamericanas para capacitar a las encargadas de los equipos de producción.

Todo este aprendizaje, junto con la incorporación de nueva maquinaria especializada, le permitió a la empresa desarrollar marcas propias destinadas a la producción de prendas finas, como Annan de Lujo, Dollar y For Ever.

La expansión de la empresa a nivel nacional e internacional

La expansión territorial de la empresa surge como la culminación de un proceso secuencial de maduración, íntimamente relacionado con las distintas fases de desarrollo de la industria nacional. Pero también puede asociarse a una especial concepción del riesgo (*rizq*) como oportunidad, una de las más importantes singularidades de la cultura comercial sirio-libanesa, que se inicia con los fenicios y cartagineses, pero que signa toda la cultura árabe en general. Así, ante contextos de crisis o inestabilidad económica, la empresa Annan de Pergamino respondió tomando un nuevo riesgo o aceptando un nuevo desafío.

En 1963, la empresa instala una planta fabril en la República Oriental del Uruguay para producir las populares camisas Lavi Listo, que quedó a cargo de Roberto Ciraco, esposo de una de las hermanas Annan, Lidia. Asimismo, durante los primeros años de la década de 1970, en sociedad con la familia Bittar de Asunción del Paraguay, instalan una fábrica de confecciones en Asunción, que produciría camisas bajo la licencia Annan del Paraguay.

Dentro del territorio argentino, la firma instala dos modernas plantas de confección de prendas, alentada por la desgravación impositiva promocionada por los distintos gobiernos de turno. La primera, inaugurada en 1969 en la provincia de Tucumán, fue el resultado de la asociación con el grupo económico Bunge y Born, dueños de la textil Grafa. La planta llegó a ser reconocida como la más moderna de Latinoamérica y recibió el nombre de Fabuloso de Tucumán. La segunda, inaugurada en 1974 en la provincia de San Luis, recibió el nombre de Confecciones San Luis. Allí llegarían a trabajar unos 250 empleados.

El cierre de la empresa y el final de una etapa en la vida industrial del país

Hacia la segunda mitad de la década de 1970, la política económica de apertura comercial y financiera llevada a cabo por la dictadura cívico-militar implica una larga desarticulación de la industria nacional, sobre todo del sector manufacturero dedicado a la producción de bienes de consumo. Era muy difícil para las empresas como Annan de Pergamino competir con los productos importados en su ecuación costo-calidad. Es por ello que, a pesar de la importante inversión que realiza la empresa para actualizar su tecnología de producción en un intento por mejorar su competitividad, no logra evitar el proceso de achicamiento y el cierre final de sus puertas en 1984. Una situación similar vive el resto de las empresas confeccionistas pergaminenses.

De todos modos, los ecos de la contribución generada por Annan de Pergamino pueden verse hasta el día de hoy. No solo a través del impulso que imprimió a la economía regional, por el cual Pergamino es reconocido hasta la actualidad como uno de los polos industriales confeccionistas más importantes del país; sino también en su rol de fábrica escuela, con la contribución a la formación de mano de obra calificada y un valioso capital humano e intelectual. Todo esto merece ser considerado como un aporte de aquellos primeros inmigrantes sirio-libaneses y de sus descendientes pergaminenses al desarrollo territorial argentino.

Bibliografía

- CALDERONE, Marina y SÁNCHEZ, Victoria L. (comp.) (2019). *Annan de Pergamino. Historia de una fábrica argentina*. La plata: Marina Calderone.
- NOUFOURI, Hamurabi, HADDAD, Horacio M. y otros (2004). *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Ed. Cálamo (edición en CD-ROM).
- RESTAINO, Rafael (dir.) (2011). *Diario de Historia Bonaerense*. Revista que registra la historia y la cultura bonaerense, año 1, n° 1, pp. 8-9. Pergamino, Buenos Aires.
- SÁNCHEZ, Victoria L. (2013). “Asociacionismo e Integración: El caso del Club Sirio Libanés de Pergamino”. *Revista Diversidad.net.*, n° 7, año 4, pp. 119-144. Buenos Aires: Instituto en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Disponible en <http://www.identidadyalteridad.com.ar/>
- --- (2014). “De vendedores ambulantes a grandes empresarios: El caso de los inmigrantes sirio-libaneses en Pergamino y su rol protagónico en el desarrollo de la industria confeccionista”. En Di Bennardis C. y otros (comp.), *Experiencias de la Diversidad*, pp. 428-439. Rosario: CEDCU- UNR Editora (1^{ra} edición, E-Book).

De mercachifles a bolicheros

Las redes comerciales de los sirios y libaneses en Patagonia

Gabriela V. Macchi



Chicre Abdala, mercachifle libanés, Gan Gan, ca. 1915.
En Pérez, Liliana y Lo Presti, Pablo [Estudio, selección y notas],
La cámara y la pluma.

Cuando nos referimos a los inmigrantes que arribaron a nuestro país, inmediatamente rememoramos a italianos y españoles ubicados en la pampa húmeda. Pero hubo otros, las denominadas minorías, como los sirios y libaneses, quienes también llegaron hasta el extremo sur del continente americano buscando aquellos sueños negados en su tierra de origen. Cuantitativamente poco relevantes y con poca visibilidad como grupo migrante, al menos hasta la década de los 90, cuando la Argentina vio a uno de sus descendientes convertirse en presidente.

Procediendo desde el Imperio otomano –previa estancia en algún país europeo en ciertos casos– ingresaban a la Argentina como otomanos, mahometanos, árabes, sirio-libaneses, entre las muchas denominaciones que les asignaban en el Departamento de Migraciones. Los agentes estatales a cargo –además de no comprender el idioma árabe y que los migrantes no hablaran el castellano– colocaban sus nombres por apellidos y viceversa; los castellanizaban o directamente los cambiaban, lo que agregaba más confusión a las denominaciones de estos inmigrantes. Por otra parte, los sirios y libaneses que ingresaron entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, pocas veces podían definirse como tales en cuanto a su lugar de procedencia, ya que la dominación turca había implementado diferentes métodos denominativos ya fuera por la profesión, las creencias o la etnia. Su paulatino aumento migratorio a nuestro país y las distintas conformaciones religiosas, sociales y políticas serían las que contribuirían para definirse y diferenciarse al interior de la colectividad y en relación con la sociedad receptora.

Ahora bien, ¿por qué migraban y cómo llegaban a la Argentina? Los factores expulsores desde Medio Oriente eran múltiples –desde

carencias económicas hasta dificultades de acceso a la tierra—, pero fundamentalmente los vaivenes políticos que ponían en jaque sus creencias religiosas y su pertenencia étnica serían los principales motivos. La decadencia política del Imperio otomano y las dificultades económicas en las últimas décadas del siglo XIX fijaron nuevas pautas para el tratamiento de las minorías étnicas al interior imperial. Se agudizaron las persecuciones hacia los cristianos maronitas y ortodoxos, tensionadas por el aumento de los nacionalismos, principalmente entre los árabes. Asimismo, las desigualdades se profundizaron y con ellas las matanzas, confiscaciones y, en el mejor de los casos, la migración. Recuerda Said Bestene acerca de su abuelo: “Era druso, todos nosotros somos drusos, él vino por la dominación turca *disparando* porque los turcos mataban a los que sabían algo”. Y Yamel Amaturi afirma: “Un tío abuelo de mi mamá vino escapado de los turcos, a los libaneses los trataban muy mal, a los que eran inteligentes los mataban, a los discapacitados los tenían de esclavos”. Testimonios como estos abundan entre los descendientes de aquellos primeros sirios y libaneses. El marcado encono se podía observar inclusive en el erróneo gentilicio aplicado a los descendientes de la colectividad en nuestro país, como recuerda Hamid Daher: “Mi papá no quería que nos dejemos decir turcos, decía que eran malditos, y me lo decía en árabe”.

Por otra parte, la presencia europea en la política otomana no mejoraba el panorama. Por un lado, se encontraban las potencias que buscaban presionar sobre el imperio y lograr su retiro del espacio europeo; por el otro, el resguardo de las minorías cristianas no estaba dando resultado en la comunión del derecho occidental y del dogma islámico. Hacia 1908, con el arribo de los Jóvenes Turcos al poder, los árabes

creyeron albergar algunas esperanzas reivindicatorias, pero pronto se dieron cuenta de que el nuevo gobierno era más feroz que el anterior.

Hasta la llegada de los franceses –como resultado de la distribución territorial impuesta por el Acuerdo Sykes Picot en 1916–, los sirios y libaneses arribados al país eran cristianos, pero durante el Mandato gozaron de una mejor posición y expulsaron a los musulmanes y drusos, quienes a partir de la década de los 20 se constituyeron como el grupo confesional migrante en su mayoría.

A diferencia de los arribados a fines del siglo XIX –muchos como polizontes o con escasa documentación migratoria– fueron registrados con variadas denominaciones. Se observa que a partir de 1920, con el inicio del mandato francés, aparecen en los registros nacionales desagregados en sirios y libaneses.

Para el Estado nacional se ubicaban dentro del grupo migrante “indeseable” –mucho más que los europeos meridionales–, ya fuera por sus costumbres y tradiciones o por el vuelco masivo hacia las actividades comerciales ambulantes y urbanas, desdeñando las prácticas agrícolas.

No obstante, a través de las cadenas y redes parentales y amicales continuaron arribando a nuestro país. Los barcos que recorrían previamente varios puertos de Europa arribaban en América en primer lugar a San Pablo, Brasil, donde muchos de ellos se establecían –a veces en forma definitiva o en estancias cortas para trasladarse luego a Argentina–. En nuestro caso, el aumento exponencial de la migración siria y libanesa se produjo entre fines del siglo XIX y la década de los 20 del siglo siguiente, cuando la tasa de retornos fue mayor. Anteriormente, los sirio-libaneses registraron una tasa de retornos mucho menor que la de cualquier otro grupo migrante, alrededor de 13,4 % hasta 1900.

Una vez arribados a nuestro país, la movilidad espacial de este grupo migrante fue notoria. Sus traslados dentro de nuestro territorio y hacia Chile se manifestaron como una constante. La pampa húmeda se presentaba como un espacio complejo tanto para radicarse como para trabajar y la presión ejercida por los otros grupos migrantes era muy marcada, como también la xenofobia. Esta situación era reiterada tanto en los espacios urbanos como en la campaña.

Uno de los principales destinos escogidos por los sirios y libaneses en nuestro territorio fue el noroeste. Siguiendo el trazado del ferrocarril hacia el norte arribaron a un espacio que no les fue tan hostil y les permitió desarrollar sus actividades comerciales en un área urbana de larga data. Pero la Patagonia era un espacio muy distinto al noroeste. Para fines del siglo XIX se presentaba como un terreno virgen en cuanto a la ocupación por el hombre blanco, con escasa o nula presencia del Estado y con grandes extensiones por recorrer. Según el censo de 1914 constituían el cuarto grupo migratorio compuesto por mano de obra extranjera en el noroeste chubutense, detrás de chilenos, españoles e ingleses. En cuanto al número –el mismo censo cuantifica un total de 203 y 382 otomanos para el Territorio del Chubut y Río Negro respectivamente– es principalmente testimonial si los comparamos con los arribados al noroeste argentino –4155 en Tucumán y 1748 en Santiago del Estero para el mismo periodo–, pero los sirios y libaneses establecidos en Patagonia arrojarán otras particularidades propias vinculadas al espacio elegido; inhóspito de frontera en un dinámico proceso de conformación.

Los sirios y libaneses arribados se dedicaban a la agricultura en su tierra natal, cultivaban hortalizas y legumbres en pequeñas huertas, recogían miel, cosechaban olivas, criaban gusanos de seda, entre

otras actividades. Una vez llegados a nuestro territorio se volcarían masivamente a las prácticas comerciales inicialmente ambulantes –actividades ejercidas por los judíos en Medio Oriente–. En el ejercicio de estas prácticas pasaron a denominarse mercachifles (como sinónimo de vendedor ambulante o buhonero), característicos del espacio patagónico. No fueron exclusivos en el comercio ambulante, actividad compartida con españoles en el territorio, pero fuertemente dominada por los árabes.

Cabe preguntarnos, ¿cómo llegaban a la región encontrándose tan lejanos de los espacios urbanos ocupados?, ¿a quienes les vendían entre tanta vastedad poco habitada?

Pues bien, el arribo al sur fue en goteo, mayormente hombres solos que llegaban en primer lugar siguiendo el trazado del ferrocarril hasta donde se extendía en ese momento –Huahuel Niyeu, actual Ingeniero Jacobacci en la provincia de Río Negro– y posteriormente a caballo, carreta o a pie. El seguimiento de este derrotero los ubicaría entre el sur del Territorio de Río Negro y el noroeste del Territorio del Chubut, descendiendo por la cordillera, recorrido conocido como la línea Sur. Ya sea por la curiosidad, la competencia con respecto a otros grupos o la búsqueda de mejores oportunidades.

Una vez arribados se establecieron en los cruces de caminos, los que conectaban con el norte como con la costa. Estos espacios eran de un importante tránsito de troperos y arrieros de ganado y carretones. Se constituyeron como lugares estratégicos para instalar el boliche (un tipo de ramo general que también ofrecía despacho de bebidas y alguna pieza para descansar), que solían dejar en atención de otro connacional –ya fuera pariente o no– o de la esposa, mientras el pater familia salía a mercachiflear (vender) en un radio de unos cien kilómetros. Estas au-

sencias podían llegar a ser de varios meses hasta retornar para reabastecerse. Sus fuentes de suministro eran otros connacionales ya establecidos en Río Negro con casas de ramos generales de mayor envergadura. Les proveían la mercadería a crédito para ser abonada luego a través de la entrega de los denominados frutos del país (cueros de zorros, plumas de avestruz, lana de oveja y guanaco, entre otras). Estas prácticas no eran nuevas en el espacio fronterizo patagónico, dado que los españoles, desde tiempos coloniales, habían instituido el intercambio con los nativos de los productos animales por los vicios –desde yerba hasta alcohol–, lo que creó una fuerte dependencia en el entramado social de estos pueblos. Durante el período independentista, y posteriormente hasta la Conquista del Desierto, estas prácticas continuaron tornándose indispensables para los pueblos originarios, quienes más allá de ser reducidos a colonias pastoriles no abandonaron estos intercambios. Los sirios y libaneses se insertaron en este escenario en Patagonia con notable éxito y llegaron a constituir uno de los principales grupos migrantes dedicados a la venta ambulante y bolichera hasta su época de declive a mediados de la década de los 30.

El derrotero transitado por estos primeros sirios y libaneses y su posterior asentamiento en el espacio patagónico fue la punta de lanza para otros connacionales que, traccionados por las redes y cadenas parentales, vieron mayormente facilitado el arribo. Este proceso otorgó particularidades propias de los asentamientos patagónicos de sirios y libaneses, dado que en su mayoría los siguientes arribados compartían los pueblos de origen –tales como Barouk, Baaclin, Reshmaia, Atrin, Feitroun o Beirut, ubicados principalmente en la región de Monte Líbano, a excepción del último– y eran pertenecientes al grupo familiar. No solo los vínculos o cercanías pueblerinas los



Estafeta y boliche en Telsen, ca. 1925.
En Pérez, Liliana y Lo Presti, Pablo (Estudio, selección y notas),
La cámara y la pluma.

CASTRO, EUGEN

unían, sino que la Patagonia otorgaba factores de cohesión geográfica por su similitud con la tierra natal, que les permitía recrear sus vivencias en las colinas de cedros del Líbano.

Otra característica otorgada por las regiones expulsoras se vincula a las prácticas confesionales. Estos inmigrantes era mayoritariamente drusos, a diferencia de los primeros sirios y libaneses arribados al país y asentados en el noroeste que eran cristianos ortodoxos o maronitas. En Patagonia, la procedencia de estas prácticas religiosas ha sido minoritaria, como también la musulmana, aunque los sirios y libaneses establecidos fueron dejando en el olvido los distintos credos, pero no así el comportamiento vincular étnico –principalmente entre los drusos–.

Por otra parte, se destaca una figura en este proceso migratorio que ya ha cobrado relevancia entre otros grupos: el *padroni*. Para el caso de estos inmigrantes esa función la ejerció Amsi Feres Amaturi, quien se constituyó principalmente como un referente para sus connacionales dentro del entramado de las cadenas migratorias. No fue un agente naviero ni administrativo, pero sí quien tendió una fuerte red que traería a otros sirios y libaneses a la región para convertirlos, en primer lugar, en empleados de los múltiples boliches (negocios de ramos generales) distribuidos por las rutas y pueblos del noroeste patagónico. Así lo recuerda su nieto Said Bestene: “Fue mercachifle, primero en Buenos Aires. Anduvo recorriendo, trabajando, hacía amistades. Llegó a Esquel, se expandió y armó una cadena de ramos generales. Llegó a tener entre diez y quince sucursales en El Principio, Río Grande, Potrachoiche, Pampa Tepel, Súnica, Montoso, Cronómetro, esta fue la primera que tuvo. Los negocios se los atendían otros paisanos”.

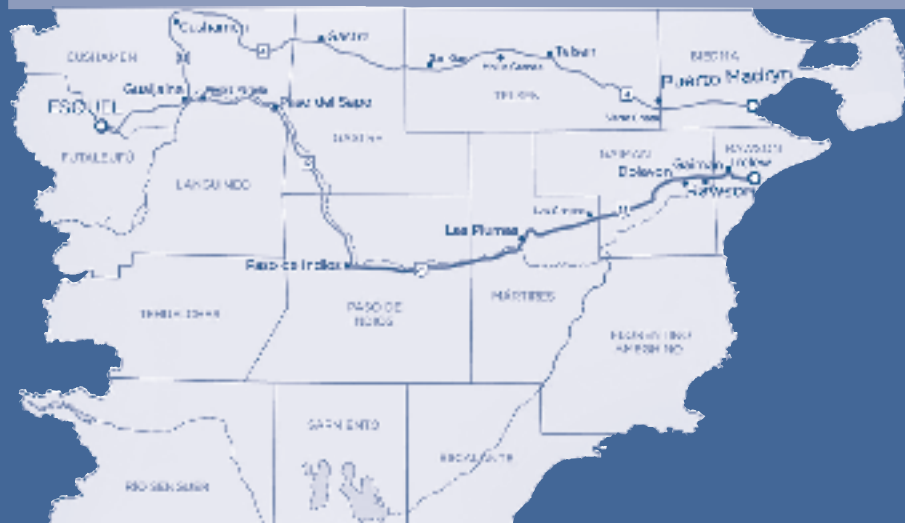
Ahora bien, con el avance del siglo XX y la paulatina ocupación del territorio, la competencia fue aumentando. Los nuevos arribados se es-

tablecían como empleados en los boliches de otros connacionales o, en el mejor de los casos, en un corto tiempo lograban poseer el propio. El aumento demográfico de los distintos poblados –no solo dentro de la colectividad– colocó en disputa a la clientela y así afloró una de las características de los espacios fronterizos: el surgimiento de la violencia. Debemos mencionar el uso común y cotidiano de las armas de fuego. Todos los sirios y libaneses –y pobladores patagónicos– que se dedicaban al comercio portaban un rifle o revólver como defensa ante los robos. Así, el bandolerismo irrumpió en el escenario patagónico.

Son notables los enfrentamientos que se produjeron por razones económicas –robos, competencia comercial, cobro de deudas, entre otras– y de acceso a la tierra. Aunque estuvieran alejados de la Pampa húmeda y sus zonas de influencia, los sirios y libaneses no siempre fueron agraciados en cuanto a las posibilidades de establecimiento en una parcela propia. Los agentes oficiales de la Compañía de Tierras –y algunos vecinos con cierto tinte xenófobo– no daban crédito sobre ellos y en reiteradas ocasiones acudieron a estrategias y subterfugios que desencadenaron conflictos de larga duración. Asimismo, este escenario cambiante y competitivo reduciría las posibilidades de enriquecimiento rápido al que accedieron los primeros arribados.

Hombres solos, de mediana edad en su mayoría, no tardaron en formar parejas en el nuevo espacio. Hacia la década de los 20 se observa un leve incremento femenino en los arribos, pero el índice de masculinidad se mantendrá siempre elevado con respecto a la media del total de extranjeros. Posiblemente las distancias y los peligros –aunque los factores religiosos impedían viajar a mujeres solas– seguían siendo determinantes a la hora de migrar. Más allá de aquellas vinculadas a las redes y cadenas migratorias.

Grupo de socios en el frente de la Asociación Siria
(Hoy Sirio Libanesa), ca. 1935.
Archivo Histórico Municipal de Esquel.



En este sentido, la Patagonia también tenía mucho más para ofrecerles a los hombres sirios y libaneses que se sentían a gusto con las mujeres nativas, en las que encontraron una fuerte afinidad y atractivo comparable con la mujer árabe. Muchas de ellas –muy jóvenes, entre 14 y 16 años– eran escogidas durante sus recorridas comerciales por las comunas indígenas, las cuales constituían sus principales clientes. No sabemos en qué términos se daban estos vínculos, si mediaba la atracción, los deseos de formar una familia o simplemente un intercambio comercial, lo cierto es que de este modo se fueron constituyendo los primeros lazos entre estos inmigrantes y las nativas. Tales prácticas exogámicas fueron una constante e imperaron durante al menos el primer decenio del siglo XX. Ya avanzada la década de 1920 comenzamos a observar mayores compromisos entre árabes con hijas de otros paisanos establecidos en la región o, en menor medida, a través del viaje a Medio Oriente para buscar esposa. La endogamia fue más notoria entre los drusos, con una mayor presencia del componente religioso y étnico, por ejemplo entre los enlaces de primos y primos hermanos.

La religión fue dejada a un lado, pero las prácticas sociales cobraron especial relevancia entre ellos. En primer lugar a través de la Asociación Siria, constituida en 1925 en Esquel con el objetivo de vincular y acompañar a los connacionales establecidos en la región. En segunda instancia, como nexo con la sociedad receptora tendiendo puentes tanto comerciales como políticos que les servirían para establecer lazos nada desdeñables. La misma entidad fue protagonista, en reiteradas ocasiones, de la recaudación de fondos enviados a Medio Oriente para apoyar la lucha por la independencia del Líbano. La prosperidad y la libertad alcanzada en nuestro territorio no hicieron que olvidaran a aquellos que seguían en conflicto en su tierra natal.

Bibliografía

- AKMIR, Abdeluahed (2011). *Los árabes en Argentina*. Rosario: UNR Editora.
- BESTENE, Jorge (1988). “La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos CEMLA*, año 3, n° 5, pp. 239-268.
- CHÁVEZ, M. y MACCHI, G. (2020). “De La Chispa a La Luz. Prensa y fuentes judiciales sobre conflictos entre comerciantes árabes y pobladores indígenas en el noroeste del Chubut (1958-1960)”. *Revista electrónica de Fuentes y Archivos –REFA–*. Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos Segreti, Córdoba, n° 11, pp. 176-194. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/refa>
- JOZAMI, Gladys (1990). “Aspectos demográficos y comportamiento espacial de los migrantes árabes en el NOA”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos CEMLA*, año 5, n° 16, pp. 57-90.
- MACCHI, Gabriela V. (2020). *Sirio-libaneses en el temprano poblamiento del noroeste del Chubut. Redes parentales y comerciales en un complejo proceso de asociacionismo y conflictividad, 1900-1950* (tesis doctoral). Biblioteca virtual UNCPBA. <https://www.ridaa.uncen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/2848>



Familias Saleg y Abdala. ca.1905.
En Pérez, Liliana y Lo Presti, Pablo (Estudio, selección y notas),
La cámara y la pluma.

Las asociaciones sirias y libanesas en la Argentina y la identidad árabe: lugares de nostalgia, encuentro y representación cultural

Tobias Boos



Moisés Azize (a la izquierda de traje claro) y un grupo de asistentes a un festival en el Club Sirio Libanés, ca. 1940. Archivo General de la Nación, Departamento de Fotografía.



Cena en el Club Honor y Patria, 1934. Archivo General de la Nación, Departamento de Fotografía.

El mayor flujo de inmigrantes árabes, que sobre todo venía del Líbano y Siria, llegó a la Argentina a principios del siglo XX dentro de la mayor ola de migración europea antes de la Primera Guerra Mundial. Inmediatamente después de la entrada, estos migrantes comenzaron a organizarse en asociaciones étnicas como era típico en la Argentina también entre los inmigrantes europeos. La asociación étnica es una organización voluntaria definida por su reconocimiento legal como no gubernamental, sin fines de lucro y por su autogestión. Se distingue de otras asociaciones por su meta de defender los intereses y organizar a personas que vivían o viven en un contexto personal o familiar de minoría, como en el caso de migrantes y sus descendientes.¹ El “asociacionismo”,² el fenómeno de fundar instituciones civiles, es un patrón general de inmigrantes y sus descendientes que se puede observar no solo en diversos países latinoamericanos sino también en el resto del mundo.

Con el éxito de la integración económica y social de los migrantes sirios y libaneses y sus descendientes en la Argentina, estas instituciones persistieron, pero cambiaron sus funciones. En 2003 funcionaban todavía 183 asociaciones árabes. Una característica persistente a lo largo de la historia de las asociaciones es la preservación de la “memoria colectiva” (Halbwachs, 1925), que está estrechamente ligada al mantenimiento de costumbres, de una estética y emociones de nostalgia y del conocimiento sobre la colectividad siria y libanesa dentro de las sedes de las asociaciones mediante la decoración conmemorativa, encuentros regulares y prácticas de reminiscencia o pensadas como tradicionales.

1 También hay asociaciones étnicas de comunidades indígenas.

2 Ejemplos del asociacionismo árabe en diversos países latinoamericanos están compilados en la bibliografía comentada de Boos (2017).

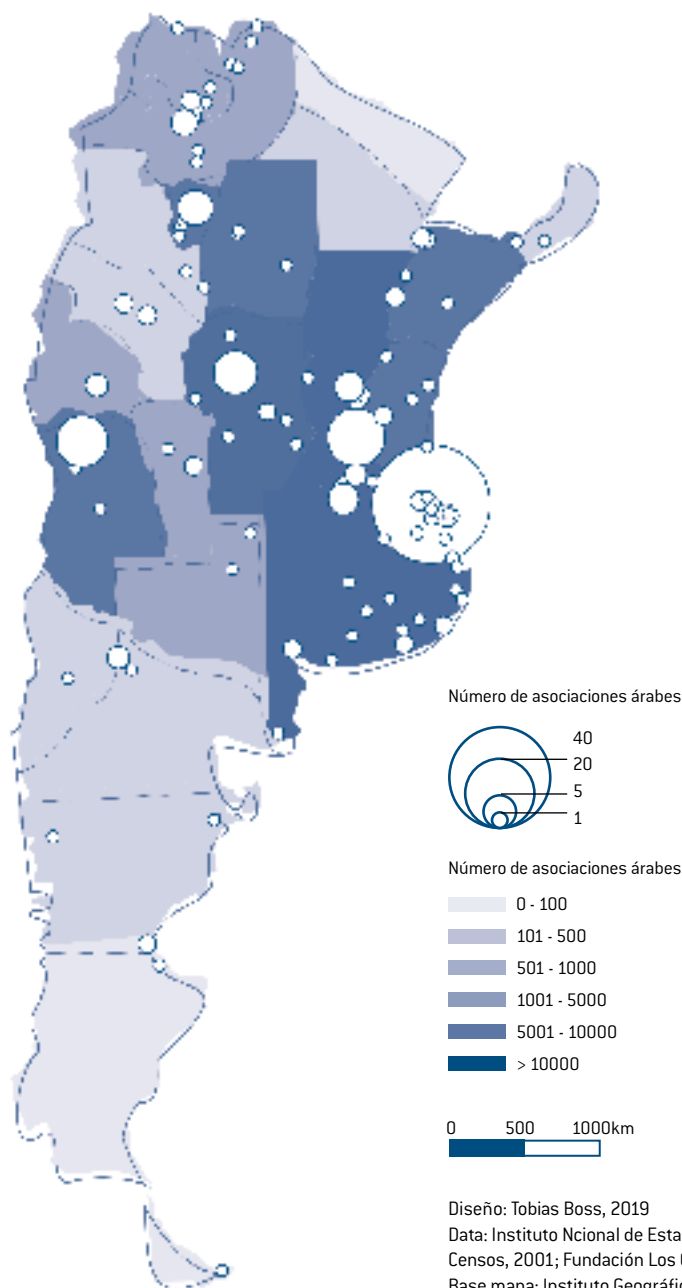
Sobre todo, eran y son las clases medias y medias altas quienes participan en las asociaciones sirias y libanesas y quienes crearon y todavía recrean una identidad colectiva en la Argentina que está determinada por la reminiscencia a los países árabes. De esa manera, las asociaciones sirias y libanesas desempeñan un papel decisivo en la formación y el mantenimiento de una identidad colectiva que, en términos generales, se puede denominar la identidad árabe en la Argentina.

En las ciencias sociales y culturales, la palabra “identidad” se emplea para calificar la singularidad de un individuo, la llamada identidad personal, o de un colectivo: por ejemplo, de una nación, comunidad o grupo étnico. La identidad colectiva está vinculada a la identidad personal vía la identificación de una persona con una colectividad cuyos miembros desarrollan un sentido de solidaridad mutuo y de pertenencia. Un individuo normalmente es parte de diferentes identidades colectivas y una identidad colectiva tiene cierta autonomía de sus miembros, o sea, puede perdurar aun si ellos cambian. Es preciso aclarar que la presente contribución se enfoca en el significado de las asociaciones sirias, libanesas y sirio-libanesas para sus miembros y su desarrollo histórico en relación con la formación de una identidad árabe en la Argentina siendo consciente que el denominador “árabe” incluye varias identidades nacionales. Muchos miembros de las asociaciones se identifican primero con las naciones Siria y Líbano, y solamente en términos más generales con los árabes. Además, varias religiones forman parte del mundo de “los árabes” por lo que la identidad árabe es un conjunto identificativo altamente fragmentado y complejo. Se limita a los sirios y libaneses porque son las poblaciones árabes más grandes en la Argentina y tienen un rol decisivo en la formación de una identidad árabe o, más precisamente en plural, de las identidades árabes.

El desarrollo histórico de las asociaciones siras y libanesas está ligado a la dinámica de la inmigración árabe y a la situación política en la Argentina y en los territorios de origen. Cuando la mayoría de los inmigrantes siros y libaneses llegaron a la Argentina, en los primeros veinte años del siglo XX, Siria y el Líbano todavía formaban parte del Imperio otomano. La mayor parte de las 183 asociaciones árabes actuales está denominada como asociación sirio-libanesa (40), después siguen las asociaciones libanesas (30), sirias (26) y árabes (23); 64 tienen un nombre sin referencia territorial. La mayoría fueron fundadas entre 1920 y 1930, es decir, diez años después de la llegada masiva de inmigrantes árabes (gráfico 1). Cuando a partir del año 1950 el flujo migratorio desde el Líbano y Siria se detiene casi por completo, también el establecimiento de nuevas asociaciones se ralentiza. La mayoría de las asociaciones contemporáneas se hallan en las ciudades de Buenos Aires (49), Córdoba (10), San Miguel de Tucumán (9), Rosario (8) y Mendoza (6) (ver mapa) en coincidencia con el patrón de asentamiento de los inmigrantes árabes a principios del siglo XX presentado por Gladys Jozami.

Con el tiempo, las funciones de las asociaciones han cambiado fundamentalmente. Entre las décadas de 1920 y 1960 desempeñaron un papel importante de ayuda social y económica mutua y un rol de protección política al inmigrante y las comunidades árabes. Desde los años sesenta hasta hoy, funcionan principalmente como lugares recreativos, dedicados a actividades sociales y culturales, sin la relevancia política y de ayuda mutua del pasado. Buenos ejemplos del cambio funcional son las dos asociaciones que hasta el día de hoy son las más grandes de Buenos Aires: el Club Sirio Libanés y el Club Libanés.

La distribución de las asociaciones árabes en Argentina, 2003



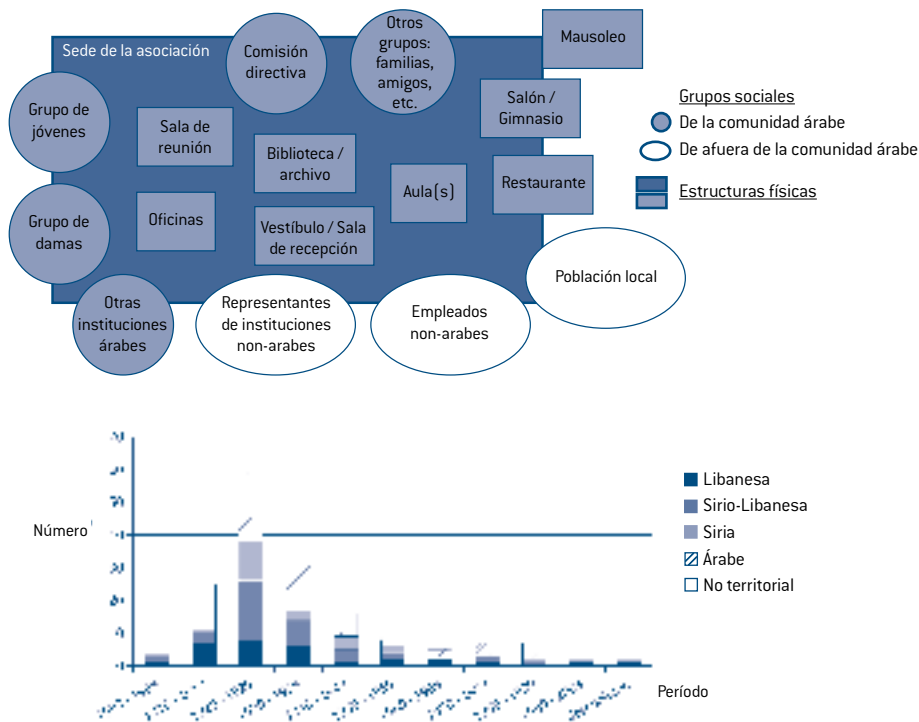
Diseño: Tobias Boss, 2019
Data: Instituto Ncional de Estadística y Censos, 2001; Fundación Los Cedros, 2004.
Base mapa: Instituto Geográfico Universidad Nacional de Tucumán, 2000, Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2008.

El Club Sirio Libanés se formó en 2003 con la fusión del Club Sirio, fundado en 1938,³ la asociación libanesa Asociación Akarense de Beneficencia y Socorros Mutuos, fundada en 1927, y el Club Sirio Libanés Honor y Patria, fundado en 1932, que a su vez se formó del Patronato Sirio Libanés de Protección al Inmigrante, fundado en 1928. El Patronato actuó como portavoz del mandato francés, que desde 1922 hasta la independencia del Líbano, en 1943, y de Siria, en 1946, tuvo el mandato sobre estos territorios, y trabajó por la igualdad de trato del inmigrante árabe con los inmigrantes europeos. En la Asociación Patriótica Libanesa de Buenos Aires, que en 1960 cambió su nombre por el actual de Club Libanés, se encontraron con frecuencia entre las décadas de 1930 y 1950 cónsules franceses y libaneses con autoridades argentinas. Con el cese de los flujos migratorios, la inauguración de las embajadas oficiales de Siria y Líbano en la Argentina y la mejora de la infraestructura de salud y educación, estas asociaciones se convirtieron en lugares de celebraciones de eventos sociales y culturales, de educación en el tiempo libre y, en el caso del Club Sirio Libanés Honor y Patria, de deporte.

Las asociaciones libanesas, sirias y sirio-libanesas tienen varios elementos en común, como la estructura organizativa, el uso de la sede por diferentes grupos y la dotación de salas con emblemas y objetos de los países de origen y el país anfitrión. Al mismo tiempo, expresan a nivel colectivo la identificación personal de sus miembros. La mayoría de los miembros de las asociaciones actuales pertenecen a la segunda, tercera y cuarta generación, provienen de sectores socioeconómicos medios o medio-altos, siguen diferentes confesiones religiosas –hay cristianos romanos y ortodoxos, musulmanes alaui-

3 En 1925 se organizó el grupo La Juventud Homsienne, de la cual se forma en el 1938 el Homs Club, que cambia su nombre a Club Sirio en 1978.

Figura 1



tas, sunitas y chiítas, entre otros– y muchos tienen genealogías complejas, es decir, tienen antepasados que venían de diferentes países árabes y de otros países. En cuanto a su autoidentificación, todos los entrevistados declaran que primero se sienten argentinos y luego libaneses o sirios y/o árabes y algunos se identifican también con otras colectividades, como la italiana, pero en una medida menor. De esta manera, los entrevistados se sitúan en una posición intermedia, entre dos o más estados nacionales. Dependiendo de la situación en que se encuentran, los miembros de asociaciones árabes se declaran libaneses, sirios o árabes para diferenciarse de los demás argentinos o latinoamericanos y, para diferenciarse del pueblo árabe, se declaran argentinos o latinoamericanos. Formar parte de cada uno de estos grupos genéricos al mismo tiempo es la realidad en la que viven.

La figura 1 muestra una asociación ideal contemporánea, diseñada por medio de la comparación de nueve asociaciones, sus salas y los diferentes grupos que usan sus estructuras físicas e institucionales. La asociación ideal está compuesta por una comisión directiva y grupos de mujeres y de jóvenes. Los miembros se dividen en familias y grupos de amigos y el edificio de una asociación es a menudo también sede de varias instituciones árabes. Además, la sede es visitada por la población local de origen no árabe, que participa en eventos públicos o en los cursos de lengua árabe o de baile que ofrece.

En la asociación ideal tienen lugar tanto ceremonias internas, es decir, eventos reservados para los miembros, como cenas o fiestas de baile, a las que normalmente se invita a las autoridades de otras asociaciones árabes, como fiestas públicas, en las que también participan la población local, celebridades y autoridades locales y nacionales. Las actividades abiertas son, por ejemplo, de carácter cultural, como la presentación de libros y las fiestas benéficas, que en la mayoría de los casos se organizan a favor de grupos argentinos, como los niños argentinos necesitados, y no necesariamente muestran características de la caridad étnica. Así, en la asociación no solo socializan personas de la comunidad árabe, sino que los miembros establecen y mantienen relaciones con la población no árabe, con autoridades religiosas y políticas y con miembros de otras asociaciones.

Los entrevistados⁴ describen la situación de las reuniones y celebraciones internas como “estar entre amigos”. Aunque no todos se conocen, se sienten cómodos y entre pares porque –según un entrevista-

4 Durante su investigación en la Argentina, el autor entrevistó a cincuenta argentino-árabes, sobre todo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y San Miguel de Tucumán.

do—saben lo que pueden esperar de los otros participantes “árabes”. Los entrevistados describían al “sirio”, al “libanés” y al “árabe” en general como una persona abierta y hospitalaria a la que le gusta comer platos árabes como el *tabbule*,⁵ la *kibbe*⁶ y bailar el *dabke*, un baile de grupo levantino tradicional. De esta manera, durante los eventos internos, la asociación se convierte en un lugar de amistad, donde los presentes se sienten aceptados y donde aprenden cómo es “la cultura árabe”, como dijeron varios testigos. Así, los miembros entran en una situación étnica cuando ingresan a la sede de una asociación. En consecuencia, las asociaciones son lugares donde los miembros viven la comunidad reforzando los lazos emocionales y la identificación con la comunidad árabe; con frecuencia llaman a su asociación su “segunda casa”.

Visitando las asociaciones árabes, se puede observar que en las diferentes salas se exponen imágenes y objetos que evocan la memoria étnica colectiva, los tiempos de los antepasados, lugares distantes como Siria, Líbano y el Medio Oriente en su conjunto. Generalmente, en las asociaciones hay placas de aniversarios, mapas, fotografías y otras imágenes en las paredes que se refieren a la asociación, a la Argentina y a los países árabes. Además, se exponen objetos como banderas nacionales, así como cajas y figuras árabes. Por ejemplo, en la entrada del Club Libanés de Buenos Aires, hay un mapa del Líbano. En el vestíbulo se encuentran las banderas del Líbano y de la Argentina y, junto a la bandera libanesa, una pequeña imagen que representa el cedro, el emblema nacional del Líbano, también presente en la bandera nacional. Estos elementos son símbolos de la autoidentificación

5 Es una ensalada de perejil, bulgur, aceite de oliva, jugo de limón, tomate, cebolla y un poco de menta.

6 Es una especie de albóndiga de una mezcla de carne picada y bulgur.

nacional de los miembros que se declaran argentino-libaneses. Una decoración similar se puede encontrar en el vestíbulo del Club Sirio Libanés de Buenos Aires. Además de la bandera libanesa, están la bandera siria y un busto de José de San Martín (1778-1850).

En casi todas las asociaciones se exhiben fotografías de las comisiones directivas o de los presidentes, desde el momento de la fundación hasta el presente, algunos documentos históricos firmados por los miembros y placas metálicas o de piedra de los aniversarios. De esta manera, se exhibe la historia de la asociación en las paredes de la sede y algunos de los miembros pueden reconocer a sus familiares, parientes y antepasados en estas fotografías o sus firmas en los documentos. Viendo y pensando en estos objetos, los miembros recuerdan celebraciones pasadas, a veces de la juventud y niñez. Entonces, en la sede la historia de la asociación se funde con el pasado familiar y personal de los miembros. La historia familiar sigue una lógica cíclica, ya que los entrevistados dicen que aman la misma comida y danza que sus antepasados, trabajan para la asociación como lo hacían ellos y comparten el amor por la sede no solo con los demás miembros, sino también con sus antepasados. De allí que la sede evoque en sus miembros la nostalgia por los abuelos y los padres, por los parientes a veces ya muertos y por los amigos que se han mudado a otro lugar, por una infancia ya pasada. Al mismo tiempo, los emblemas nacionales como las banderas y los mapas evocan el deseo nostálgico de conocer los países de donde vinieron sus antepasados.

Para los entrevistados, la nostalgia descrita incluye emociones de amor, alegría y orgullo por sus orígenes, pero también tristeza y melancolía. Los entrevistados engloban en su nostalgia también a los libaneses, sirios y árabes dispersos por todo el mundo, y se preocupan por ellos. Aseguran que cuando visitan otros países, los “árabes” los

reciben sin prejuicios y que “se entienden instantáneamente” entre ellos porque “se comportan y piensan de manera similar”.

También afirman que se sienten bien en sedes de asociaciones árabes de las que no son socios porque las asociaciones árabes comparten una estética y un trato entre las personas similares. Muchos visitan las asociaciones árabes locales cuando viajan no solamente en la Argentina, sino también en otras partes del mundo. Como resultado, los entrevistados sostienen que todas las asociaciones árabes son una parte de los países árabes fuera de sus territorios. Las asociaciones son representantes culturales de la identidad colectiva de los árabes en la Argentina y, en un nivel más general, en el mundo. De esta manera, también a nivel global los argentinos sirios, libaneses y otros árabes y sus asociaciones aportan a establecer una identidad colectiva árabe.

Las identidades colectivas, la libanesa, siria y árabe, están marcadas por el enfrentamiento con una sociedad argentina que hoy se define sobre la base del pluralismo étnico. El mantenimiento de las asociaciones étnicas por parte de las comunidades árabes puede interpretarse como un intento de posicionarse en la sociedad argentina posmigratoria, en la que la mayoría de la población comparte la narrativa nacional de formar parte de una o más comunidades inmigrantes específicas confirmando su diferencia dentro de la unidad nacional argentina. En consecuencia, las sedes de las asociaciones árabes son lugares étnicos que juegan un papel sustancial en la formación de identidad(es) árabe(s) a nivel local, nacional y global porque, además de ser un lugar de encuentro, conservan y evocan el pensamiento (interés y preocupación) por los orígenes, la nostalgia de tiempos pasados y lugares lejanos en el espacio y/o tiempo así como la conciencia de formar parte de comunidades de árabes dispersas por todo el mundo.

Bibliografía

- BESTENE, Jorge (1992). “Formas de asociacionismo entre los sirio-libaneses en Buenos Aires (1900-1950)”. En Fernando Devoto y Eduardo Míguez (eds.), *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada*, pp. 115-134. Buenos Aires: Cemla-Cser-Iehs.
- BOOS, Tobias (2017). “The Arab diaspora in Latin America”. *Oxford Bibliographies in Latin American Studies*. Nueva York: Oxford University Press. Disponible en: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0193.xml>.
- DESCOMBES, Vincent (2013). *Les embarras de l'identité*. París: Gallimard.
- DEVOTO, Fernando (2004). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FUNDACIÓN LOS CEDROS (comp.) (2003). *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Buenos Aires: Fundación Los Cedros (PDF, inédito).
- HALBWACHS, Maurice (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Félix Alcan.
- JOZAMI, Gladys (1994). “Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina (1890-1990)”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 9, n° 26, pp. 95-114.
- MOYA, José (2009). “Los inmigrantes y sus asociaciones: Una perspectiva histórica y global”. *Apuntes de investigación/Tema central: Partir*, n° 13, pp. 11-50.

El Programa Siria: de reunificación familiar a relocalización de refugiados

Jodor Jalit



El conflicto que afecta a la República Árabe Siria desde el año 2011 se destaca, entre otras cosas, por el esfuerzo humanitario que exige de la comunidad internacional. Según datos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) actualizados a marzo de 2020, 5.565.109 ciudadanos sirios solicitaron asilo fuera del país, otros 6,6 millones fueron desplazados dentro de él y otros 13,1 millones requieren e protección humanitaria. La gravedad de la situación es tal que impulsó un esfuerzo global sin antecedentes. En ese sentido, cabe destacar la adopción por parte de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de la Declaración de Nueva York para Refugiados y Migrantes en 2016, documento que derivó en la firma del Pacto Mundial para la Migración Segura, Ordenada y Regular en 2018. Dicha iniciativa llevó a la transformación del Programa Especial de Visado Humanitario para Extranjeros Afectados por el Conflicto de la República Árabe Siria de un programa de reunificación familiar a otro de relocalización de refugiados. Para comprender mejor su evolución, veamos a continuación el origen y características iniciales.

La reunificación familiar

El Programa Especial de Visado Humanitario para Extranjeros Afectados por el Conflicto de la República Árabe Siria, conocido como Programa Siria, es una política desarrollada por el gobierno argentino. El programa responde a la demanda de reunificación familiar impulsada por un sector de la sociedad argentina. En consecuencia, la Dirección Nacional de Migraciones aprobó, en octubre de 2014, el Programa Siria por medio de la Disposición 3915 con el objetivo de

facilitar el ingreso de personas afectadas por el conflicto sirio. A continuación, se abordan las características originales.

El Programa Siria se concibió como una política de reunificación familiar para dar respuesta a la demanda impulsada por la colectividad argentino-árabe; transmitida al ex Director Nacional de Migraciones (DNM) Martín Arias Duval por el entonces presidente de la Federación de Entidades Argentino Árabes de Buenos Aires (FEARAB), Galeb Moussa. Por eso mismo, la totalidad de su financiamiento recayó sobre la sociedad civil y, particularmente, en el llamante y el beneficiario. En este sentido, la Disposición 3915/2014 establece que el Programa Siria es una respuesta concreta a la grave crisis humanitaria con el objetivo de facilitar la inmigración de personas afectadas por el conflicto sirio. De acuerdo con la norma, el llamante debe presentar una solicitud de visado especial a la Dirección Nacional de Migraciones, demostrar el vínculo familiar con el beneficiario, acreditar un domicilio válido y tener capacidad económica. Una vez aprobada la solicitud, el beneficiario debe retirar el permiso en la representación diplomática argentina en Siria. Por último, el beneficiario debe tener pasaporte válido, certificado de antecedentes penales y haber concluido una entrevista con autoridades argentinas. Todo eso para garantizar la reunificación familiar y evitar así otros usos no contemplados por la disposición.

La originalidad de esta política implicó nuevos desafíos y oportunidades, motivo por el cual se creó la Mesa Siria. Allí se reunieron funcionarios de gobierno (Ministerio del Interior, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, Ministerio de Obras Públicas y Ministerio de Justicia y Derechos Humanos), representantes de la comunidad argentino-árabe (Confederación Argentina de Instituciones Argentino Árabes, Club Sirio Libanés, Asociación Yabrudense, Asociación Cultural Siria,

Centro Islámico de la República Argentina, Asociación Árabe Islámica Argentina y Católicos Apostólicos Ortodoxos de Antioquía), organismos internacionales (ACNUR, Organización Internacional para las Migraciones [OIM] y British Council) y organizaciones sociales (Fundación Comisión Católica Argentina de Migración, Jóvenes con una Misión, Esclavos del Sagrado Corazón de Jesús, Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales y Refugio Humanitario Argentino) para proponer acciones. Durante los encuentros de la Mesa Siria, entre otras cosas, se trató la inclusión de todas las representaciones diplomáticas argentinas, la eliminación del vínculo familiar como requisito, la entrega de documentos nacionales definitivos y la homologación de títulos universitarios. De hecho, algunas de esas inquietudes fueron incluidas en la Disposición 4499/2015. En particular, se destaca la eliminación del vínculo de sangre entre llamante y beneficiario porque implicaba ampliar el universo de llamantes y beneficiarios. Es decir, el Programa Siria ya comenzaba a ir más allá de la simple reunificación familiar. De aquí en más, todos los ciudadanos argentinos podían ser llamantes y beneficiar a cualquier afectado por el conflicto sirio.

En esta primera etapa, el Programa Siria se presentó como una respuesta a la demanda de la comunidad argentino-árabe por reunir a la familia. Por eso, entre los requisitos se encontraban la demostración del vínculo sanguíneo y la capacidad económica. Además, el establecimiento de la Mesa Siria ofreció una vía a través de la cual coordinar esfuerzos y canalizar desafíos y oportunidades propios de una política novedosa para la Argentina. En ese sentido, es importante subrayar que el Programa Siria se diferencia del régimen de asilo regulado por la Ley 26.165 de Reconocimiento y Protección al Refugiado. Por último, la DNM informó que, desde la implementación del

programa hasta diciembre de 2015, se recibieron 245 solicitudes de visados especiales, 197 de las cuales fueron resueltas de forma satisfactoria y 94 beneficiarios ingresaron al país. Hasta aquí, el Programa Siria como política para la reunificación familiar.

Relocalización de refugiados

La firma de la Declaración de Nueva York para Refugiados y Migrantes llevó a la integración del Programa Siria al Mecanismo de Apoyo Conjunto a Países de Reasentamiento Emergentes (ERCM, por sus siglas en inglés). Este hecho implicó un cambio radical del programa y es el motivo por el cual la *Memoria Institucional del Programa Siria* (2019) se refiere a éste como parte de un esquema que reúne a los actores humanitarios tradicionales con el sector privado y la sociedad civil para complementar la protección internacional brindada a los refugiados. En esta nueva etapa, el Programa Siria abandonó su forma original como política de reunificación familiar y se transformó en parte del esfuerzo internacional abocado a la relocalización de refugiados.

La incorporación del Programa Siria al ERCM es consecuente con la nueva estrategia de inserción nacional adoptada por la Argentina a partir de diciembre de 2015. “Queremos volver a ser parte del mundo”, dijo el presidente Macri durante la reunión de la Iniciativa Global Clinton el 19 de septiembre de 2016. Al día siguiente, asumió ante la Asamblea General de la ONU el compromiso de recibir a 3.000 refugiados sirios. En esa misma línea, las modificaciones al Programa Siria comenzaron a implementarse en el mismo mes a través de la aprobación de la Disposición 4683 y del Decreto 1034. Por un lado, la disposición extendió el Programa Siria a la duración del conflicto,

creó la figura del requirente y el Registro Nacional Único de Requirientes Extranjeros y estableció la duración de un año del alojamiento y manutención. Por otro lado, la misma normativa asignó al Estado la potestad para seleccionar beneficiados, la realización de exámenes de salud *in situ* y el establecimiento de un control de seguridad internacional. Por su parte, el decreto creó el Gabinete Nacional del Programa Siria y la Mesa de Trabajo Programa Siria con representaciones subnacionales (Córdoba, Mendoza, La Rioja, San Juan, Salta, Tucumán, Rosario y Buenos Aires). Por último, la inclusión del Programa Siria al ERCM implicó que los beneficiarios deban ser refugiados residentes en el Líbano reconocidos por ACNUR. Esto último es la obligación contraída para liberar la asistencia técnica y económica destinada al Programa Siria. Si bien no existen datos sobre los fondos y su destino, en parte fueron utilizados para financiar las visitas argentinas al Líbano, talleres de capacitación técnica para funcionarios de gobierno y cursos de cultura siria e idioma castellano para anfitriones y refugiados, respectivamente. Mientras tanto, los costos de alojamiento y manutención continúan siendo responsabilidad del llamante. Eso, a pesar de que el nuevo Programa Siria, primero, quitó a la sociedad civil el derecho de seleccionar a los beneficiarios y, segundo, eliminó la participación de la comunidad argentino-árabe en el proceso de toma de decisiones. Habiendo marcado el inicio de la segunda etapa, e identificado las modificaciones introducidas, solo resta analizar la evolución del Programa Siria.

Antes de avanzar sobre los resultados, es necesario hacer tres salvedades respecto de los datos disponibles sobre el Programa Siria. Primero, los datos publicados por las gestiones de Martín Arias Duval y Horacio García no son congruentes; segundo, ninguna fuente

ofrece datos desagregados; y tercero, no hay información sobre la tasa de retornos. Teniendo presentes estas cuestiones, tomo los datos publicados por la OIM. El organismo informa que durante el período 2014-2019 se solicitaron 961 visas especiales, 597 fueron resueltas con éxito y 445 beneficiarios ingresaron a la Argentina. El año 2016 registró la mayor cantidad de solicitudes y 2017, la mayor cantidad de ingresos. Desde entonces, el volumen de solicitudes, resoluciones positivas e ingresos muestra una caída interanual mayor al 50 %. Más allá de la tendencia negativa, lo notable es que la caída coincide con la inclusión del Programa Siria en el ERCM. Esto es aún más llamativo cuando se observa que la Comisión Nacional de Refugiados (Co. Na.Re.) durante el mismo período otorgó asilo a 263 sirios frente a 3.234 venezolanos, 1.358 haitianos y 998 cubanos. Para esta modalidad, 2016 también marca el inicio de una tendencia negativa. Es decir, la Argentina recibió menor cantidad de refugiados sirios por dentro o por fuera del Programa Siria a partir de 2016, e incumplió el compromiso asumido ante la comunidad internacional.

Durante la segunda etapa, el Programa Siria fue modificado para adaptarse a la nueva estrategia de inserción internacional y ser incorporado al ERCM. En el proceso, el Programa Siria pasó de ser una política de reunificación familiar a formar parte del esquema internacional de relocalización. Esto permite explicar el compromiso asumido de recibir 3.000 refugiados sirios, pero no la caída en la solicitud y entrega de visados especiales y asilo. Para esto último, es necesario contar con una mayor cantidad y calidad de datos, tanto por parte de las agencias nacionales como de los organismos internacionales.

El Programa Siria nace para dar respuesta a una demanda específica de la comunidad argentino-árabe. Mientras que durante su primera

etapa se abocó exclusivamente a la reunificación familiar, en una etapa posterior se transformó en un engranaje del esquema internacional para la relocalización de refugiados. Ahora bien, la modificación profunda que el Programa Siria atravesó durante su segunda etapa no pudo haber sido posible sin un mínimo éxito previo y la introducción de algunas modificaciones de poca envergadura. En ese sentido, se debe destacar el trabajo conjunto entre Estado y sociedad en cuanto al diseño del Programa Siria, y la consiguiente cooperación durante su implementación a través de la Mesa Siria. Este último espacio permitió identificar los desafíos técnicos propios de una política innovadora, pero también otros humanos que hacen a la integración social.

Para finalizar, durante la segunda etapa, el Programa Siria fue reconvertido para ser puesto al servicio de la política exterior. En ese sentido deben entenderse la profunda reforma del programa y su integración al ERCM. Por esta razón, no debe sorprender el desplazamiento de la sociedad y las instituciones argentino-árabes, como tampoco el evidente incremento en la tasa de retornos o la caída en el arribo a la Argentina de personas afectadas por el conflicto sirio, y el siguiente incumplimiento del compromiso asumido ante la comunidad internacional. Por todo eso, este proceso debe servir como aprendizaje para el Estado y la sociedad argentinos, y contribuir cualitativamente a la solución de un creciente problema internacional. Según la ACNUR, el número de refugiados superó los veinte millones y se duplicó durante el período 2011-2018. Por eso mismo, es bienvenida la aplicación del ingenio e innovación para el desarrollo de políticas migratorias, o programas de relocalización, que se verán beneficiadas por medio del involucramiento de la sociedad como soporte económico y fuente de inspiración.

Bibliografía

- CYMENT, Paola; Tomé Fuentes, Esteban; Alza, Osmar; Haupt, Lorena y Fallas, Mauricio (2019). *Memoria Institucional Programa Siria 2014-2019*. Buenos Aires: Organización Internacional para las Migraciones.
- EQUIPO OIM ARGENTINA (2019). *Informe de actividades 2018*. Buenos Aires: Organización Internacional para las Migraciones.
- JOZAMI, Julio (2017). *Argentina y el mundo árabe*. Buenos Aires: Fundación Foro del Sur.
- KLEIDERMACHER, Gisele (2019). *Perfil sociocultural de la población siria en origen*. Buenos Aires: Organización Internacional para las Migraciones.
- KLICH, Ignacio (2015). “Argentina y la dimensión humanitaria de la guerra en Siria”. En Klich, Ignacio y Mendiola, Luis (eds.), *Irak, Siria y el Califato: ¿Un nuevo Medio Oriente?*. Buenos Aires: Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales.
- PÉREZ CARABALLO, Gimena (2019). *Guía informativa de fortalecimiento de la comunicación intercultural para la integración de la población beneficiaria del programa Siria en Argentina*. Buenos Aires: Organización Internacional para las Migraciones.



TESTIMONIOS

Entre lenguas, entre fragmentos, un relato posible

Alicia Kozameh



Abuelos Kozameh. Colección particular.

Demasiados detalles nunca estuvieron presentes en las charlas entre mi madre y su madre, siempre en árabe, durante mi niñez. Esta lengua era puesta en uso para evitar que yo pudiera entender, y la sorpresa se produjo cuando di señales de haber logrado seguir todos los hilos de una conversación. El deseo y la ardiente curiosidad son poderosos profesores de idiomas. De esas charlas entre ellas –objetos de mis diversas ansiedades– salta todo lo que sé. Y a medida que fui creciendo aparecieron las confusiones, las preguntas, los despegues y las distancias. A los cinco y seis años captaba los tonos y comprendía las palabras, que luego se fueron diluyendo. Pero allí, firmes y erguidos, conservé los tonos.

El padre de mi padre llegó de Beirut, solo, muy a principios del siglo XX, a Santiago del Estero. Tenía 35 años. Tiempo después, cuando por fin desembarcó la que sería su esposa, también desde Beirut, él fue a buscar y puso en sus brazos a un niño que ella iba a tener que criar. Teodora Juri tenía 13 años y un hijo que no había sido parido por ella. Estos abuelos míos construyeron y mantuvieron en Añatuya un negocio de ramos generales llamado Casa Kozameh. Y tuvieron cinco hijos más. Mi padre, nacido en 1912, fue el menor y no llegó a conocer a su padre, que murió cuando el mío tenía menos de seis meses. ¿Sífilis? ¿Tuberculosis? Una u otra, o ambas. También aquel medio hermano mayor tuvo un recorrido corto por la vida. Fue el primero en morir.

Mi abuela nunca volvió a casarse. Sus hijos nunca estuvieron de acuerdo en que ella retomara el ritmo de una familia que en esa época se consideraba completa. Se hizo total cargo del negocio de ramos generales y crió sola a los cinco hijos.

Desde Santiago del Estero fueron saliendo los hermanos hacia Tucumán, Rosario u otros destinos, y hubo entre ellos un médico,

un varias veces ministro de economía de la provincia de Formosa, un comerciante y un bancario. Hay uno de los cinco que se me disipa. A mi padre los hermanos lo mandaron a Tucumán a estudiar Derecho, pero decidió que no seguiría esa carrera y llegó a Rosario. Allí, el tío que más conocí y quise ya era un médico reconocido; en 1974 fue asesinado por la Triple A, durante el gobierno de Isabel Perón. Pero mucho antes de que eso sucediera mi padre conoció en un baile (él ya trabajaba en el Banco de la Nación Argentina) a una mujer, nueve años menor, de la que se enamoró. Y ella se enamoró de él. Esta mujer fue mi madre, y antes fue la madre de mi hermana cuatro años mayor que yo, que nació con serios problemas de salud.

El padre de mi madre, de apellido Ades y del que no recuerdo el nombre, había llegado a Brasil, también a inicios del siglo XX, desde Alepo, Siria, y al poco tiempo se le unió la que iba a ser su esposa: Adela Safdíe. Él, 35 años. Ella, 13. Suficientemente niña como para haber arrastrado a lo largo de su vida el efecto de la conmovedora historia que relataba cada tanto, la de una noche de circo en la que la domadora puso la cabeza dentro de la boca abierta del león. Y el león, simplemente como un león, decidió cerrar la boca mientras la chica agitaba una mano, nunca se sabrá si despidiéndose de un público desesperado o pidiendo socorro. Algo de Río de Janeiro no funcionó para ellos y llegaron juntos a Rosario para instalarse allí por lo que les quedara de vida. Sé de un negocio de venta de joyas y sé de una pérdida grande de dinero. Ocho hijos, tres hombres y cinco mujeres, de los cuales casi todos debieron trabajar para hacer su aporte económico a la familia.

Cuando mi madre tenía 25 años, o alrededor de esa edad, los que serían mis padres se conocieron en aquel baile. Y en esto se resume

todo lo que vendría después: los llegados de Beirut eran cristianos, de la Iglesia ortodoxa griega. Los llegados de Alepo eran judíos. No había espacio para la transigencia y mucho menos para el sacrificio: los padres de mi madre nunca consideraron aceptable la unión de ninguna de sus hijas con un *goy*. Mi madre fue sacando su ropa de a poco, pollera tras pollera, blusa tras blusa, que iban siendo acumuladas en una habitación de la casa de su futuro cuñado, destinada a ellos cuando hubieran consumado el matrimonio, hasta que alquilaran un lugar propio. Una mañana mi madre salió y un par de horas después llamó a sus padres y les anunció que acababa de casarse y ahora era la señora de Kozameh. El padre la condenó a no volver a pisar su casa y le deseó que sus hijos nacieran muertos o enfermos. Algo de ese airado deseo se vio cumplido. Ese abuelo, que nunca conocí, murió antes de que yo naciera. No supe nada más sobre él, salvo una anécdota que mi madre contaba a menudo: un día, enojado con ella, le tiró una zapatilla que le dio en una ceja. No había dejado cicatriz. Cuando este abuelo falleció la familia de mi madre se acercó a visitarnos, a opinar, a hablar en árabe. Adela fue la abuela que más vi, aunque nunca hubo un conocimiento profundo. Los nietos éramos muchos, la atención estaba muy diversificada, y yo entre ellos salía de lo común porque era de origen tanto judío como cristiano.

Ser judío en esas épocas en la Argentina, o en Rosario, era muy difícil tarea. Reconocerse judío era una especie de odisea. Mi madre aceptó la condición, o la imposición, de mi padre de que se casaran por iglesia católica. Sus hijos no debían aparecer ante el mundo como judíos, o estarían en peligro. Creo que mi hermana y yo fuimos bautizadas, aunque no tengo seguridad. Sí recuerdo el drama familiar cuando mi padre, en medio de la indignación causada por la insis-

tencia de mi abuela de que yo debía casarme con un judío porque era judía, decidió, en medio de un griterío fenomenal, que yo iba de inmediato a tomar la comunión. Tenía 12 años y todo lo que mi padre dictaminó fue sucediendo en medio de una bruma de conmociones y pesadillas de las que jamás logré aliviarme. Los forcejeos hacia un lado y hacia el otro me hicieron rebelde, independiente, un poco solitaria, escritora, marxista y atea. Me fui de la casa de mis padres muy joven, fui militante de los años 70 en tiempos en los que miembros de la organización Tacuara, por las calles de Rosario, o en el área de la facultad en la que estudiaba, la de Filosofía y Letras, me gritaban “judía de mierda” y me mostraban una daga. Fui una de los tantos arrestados en 1975, liberada años después y exiliada política. Fui, también, madre soltera por elección y tanto mi hija como mi nieta llevan mi apellido, porque también mi hija es madre soltera por decisión propia.

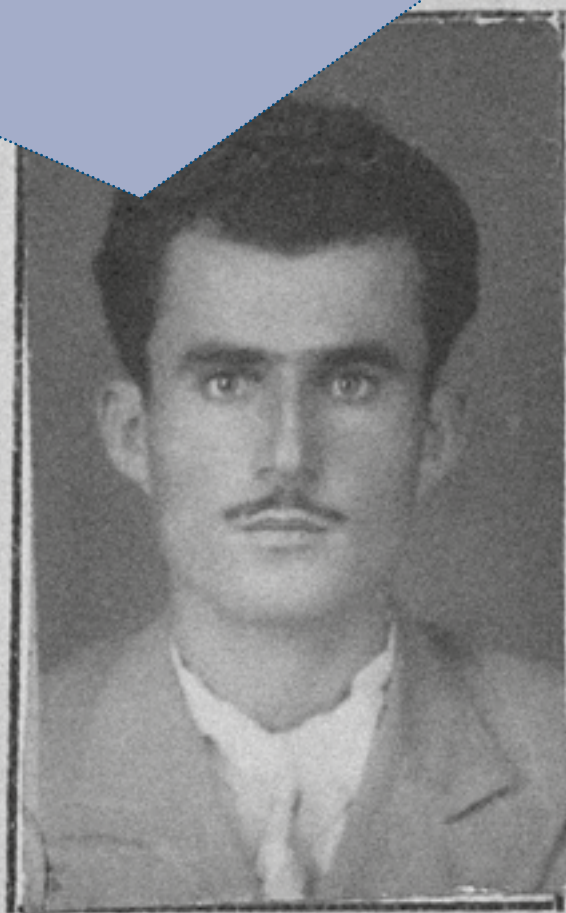
Cuando mi padre, en 1988, falleció de un enfisema, mi madre casi automáticamente volvió a frecuentar la sinagoga junto a sus hermanas y hermanos. Murió a los 96 años. Yo logré, a pesar de todo y tanto, vivir en una situación de libertad interior, aun sabiendo que la libertad no solo es un desafío sino también una de las tantas versiones de la imaginación. Mi hija, Sara Kozameh, es doctora en Historia Latinoamericana. Mi nieta, Uma Kozameh, tiene cinco años y no deja de girar y de bailar. Ambas bilingües y nacidas en Los Ángeles. Y eso es, digámoslo así, como si fuera simple, lo que tenemos hasta ahora.

Las fotos sepias y el mar

Alí Mustafá

Não é valido o retrato que não tem
o carimbo do Instituto

F. D. Serie 1. 2443
Secção 4442



POLEGAR DIREITO



Documento de identidade brasileiro de Mohamed Mustafá. Gentileza Ali Mustafá.

AVULSO
ASSINATURA DO PORTADOR

REGISTRO N. 526.896

Esta carteira de identidade pertence a

Mohamed Mustafa.

~ ~ ~ ~ ~

Natural de Bartons.

Nascido em 1923

Filiação Mustafa e Announ
Mohamed. ~ ~ ~

Côr Branca olhos cast.

Nacionalidade Líbia

Rio de Janeiro, 17-novembro de 1952

~~Carta~~ Thosa Líbia

DIRETOR f. Chefe da Reca

Cuando abrimos la caja de los recuerdos, nunca lo hacemos de la misma forma. Vamos adjetivando, cambiando y caracterizando nuevos personajes y situaciones. A veces abrimos esa caja con melancolía, otras la llenamos de fantasías, otras veces simplemente la abrimos para no olvidar. Los relatos que alguna vez la llenaron se mezclan y, acostumbrados a vivir en esa caja, se mimetizan y cuesta mucho des-entramarlos. El relato que sigue salió de esa caja y mi íntima mediación con él trata de ponerlos en contexto para ordenarlos.

La historia puedo comenzarla en la proa de un vapor de bandera francesa. Las proas siempre son lugares donde las películas de Hollywood encuentran la locación perfecta para las escenas de amor; y esta es una escena llena de amor. En esa proa estaba sentado Mohamed Mustafá tomándose del mástil de la bandera con una mano y con la otra sosteniendo algunas fotografías en sepia que le recordaban su Hussein Al Bahar natal. Mohamed, mientras se alejaba de la costa y abandonaba una historia de pobreza llena de sacrificios, se ilusionaba mirando el horizonte. Los hombres de 24 años, antes, a mediados del siglo XX, ya eran adultos que no habían tenido niñez ni adolescencia.

Nació en 1928 en una aldea en las montañas alawitas y con unos 13 o 14 años sabía que quien dominaba su patria, Siria, no era el falso protectorado francés, sino una política de colonización que en 1916, por un acuerdo espurio entre Sykes y Picot, se había quedado con su tierra.

Los sirios y libaneses vivían tensiones hacia adentro y también eran parte de una guerra en que las potencias de entonces los habían metido. Las pandillas que él integraba para conseguir comida caminó abajo de su aldea, en la gran Tartus, a principios de los cuarenta debieron enfrentar también la represión de las patrullas francesas.

En 1941 los conflictos internos por la liberación que tanto había promovido el líder Sheij Saleh Al Alí se cruzaban con uno de los teatros de operaciones de la gran Guerra Mundial. Para entonces, los Aliados preparaban una ofensiva con el fin de evitar que la Alemania nazi usara Siria y el Líbano –ambos bajo control de la Francia de Vichy– para atacar Egipto y la ciudad de El Cairo.

Años más tarde, en 1946, a poco del retiro de las últimas tropas francesas y después de la Declaración de Independencia definitiva de Siria, Dzabet, como le decían sus amigos, debió cumplir el servicio militar en la flamante Marina de Guerra Siria con base en Tartus. La independencia se respiraba en todos los rincones, la lucha de los líderes Sheij Saleh Al Alí, quien también combatió contra los otomanos en 1918, Ibrahim Hananu, Subhi Barakat y tantos militantes nacionalistas sirios como Mustafá no había sido en vano. Ahora quedaba el largo camino de lograr la soberanía de la patria, que por mucho tiempo siguió ligada a los intereses coloniales.

Mohamed recordaba su paso por la armada siria como una lucha entre esa fuerza militar de elite formada en el colonialismo, que intentaba dominar una y otra vez al pueblo campesino y pescador de Tartus. Los jefes militares, empoderados, no respetaban a los pobladores de la costa, restringían el acceso a la pesca, una de las principales fuentes de alimentación. En las aldeas de las montañas, los camiones del Estado recogían la totalidad de las cosechas de aceitunas, legumbres y hortalizas y solamente dejaban una porción para las familias que las producían. Él y toda su familia, padres y hermanos, eran expertos en conservación de alimentos y encurtidos que luego llevaban a lomo de burro para cambiarlos, en forma de trueque, por calzado, abrigos y otros productos en el mercado de la ciudad.

En 1948 cuando Mustafá terminó el servicio militar, hacía dos años que los franceses no estaban en suelo sirio, pero habían dejado instaladas en la clase dominante y en gran parte de la burguesía sus prácticas abusivas. Siria no había cambiado mucho. Aquella resistencia de los héroes sirios contra los otomanos y los franceses parecía que no había dado el suficiente fruto. Mohamed decidió dar una batalla política afiliándose al Partido Comunista Sirio (PCS), que había sido fundado en 1936, y que desde 1944 lideró Khalid Bakdash hasta su muerte en 1995.

Al poco tiempo de su ingreso a las filas del PCS se produjo la expulsión masiva de palestinos, conocida como la Nakba (15-5-48). Palestina, que estaba bajo mandato británico, fue ocupada y sobre ella se creó el Estado de Israel. Una nueva hipótesis de conflicto se abrió en la región y el PCS junto con otras fuerzas organizaron las milicias para combatir por la integridad del territorio árabe. Mustafá, que tenía entrenamiento militar en la Marina, estuvo combatiendo desde el frente libanés. Viajó desde su aldea natal cerca de 500 kilómetros para finalmente instalarse con las fuerzas populares en el sur del Líbano.

Como los hombres de esa época, hablaba muy poco. Con mi insistencia de niño curioso y de intuir que su padre podía ser un héroe, o simplemente un hombre distinto, intentaba sacarle con preguntas directas al corazón la historia de soldados y guerrilleros. ¿A cuántos mataste? ¿Cómo era la trinchera? ¿Qué comían? ¿Veías a tu mamá a tu papá? Las respuestas, eran monosílabos o miradas llenas de tristeza. Ahora, al abrir la caja entiendo que eran de tristeza. Pero cuando somos niños preguntamos sin filtros, solamente queremos saber, que nos digan los detalles para poder entender.

Fue una noche tormentosa de verano. La lluvia traería algo de alivio y salimos al patio a las tres de la mañana para tomar fresco y es-

perar el primer chaparrón. Esa noche Mohamed, mi padre, me contó solo lo que quería contar. Una sola historia valió para que yo entendiera todo. En esa historia estaba el centro, el nudo gordiano de mi historia también.

El monólogo, digo monólogo porque no pude meter pregunta, para qué si ya las había hecho antes. Quizás la tormenta, el calor o vaya a saber qué cosa motivó a Dzabet a decidirse a contar la parte quizás más trágica de su vida, que lo llevó al autoexilio definitivo.

—Después de caminar durante días por las montañas, llegamos a la trinchera en el frente sur. Combatimos varias veces, siempre que llegaba la orden de hacerlo. Comíamos lo que nos iba dando la gente cuando pasábamos por las aldeas y nos aprovisionábamos. Un día, después de varios meses en el frente, quien estaba a cargo del pelotón llegó con un camión y preguntó quién quería pasar la fiesta de Ramadán (3Aid Fitir al Mubarak) con su familia. Se anotaron muchos de mis compañeros. El camión traía a combatientes que estaban en otro frente. Unos veinte o treinta decidimos quedarnos. Mis compañeros se iban felices a reencontrarse con los suyos. A las pocas horas de esa partida, nos llegó la comunicación por radio de que al cruzar un puente, una carga de dinamita explotó y mató a todos. Nos tocó ir a buscarlos para que tuvieran su entierro islámico. Nunca vi algo igual, cuerpos destrozados. Eran los cuerpos de mis amigos, compañeros de lucha, camaradas, que buscaban como yo la libertad de los palestinos, como también anhelábamos la definitiva libertad de Siria. Después de ese episodio nos vinieron a ver altos comandantes de las fuerzas populares para decirnos que ya nada podíamos hacer en ese frente. Decidimos volver, vencidos. Caminamos siete días y siete noches. Estas son las heridas de esa caminata, ves. Acá se me cayó una piedra cuando saltaba un río y me rompió la uña del pie. Quedó así, en dos partes. Estas son las cicatrices de las esquirlas. Acá, en la cabeza, tengo un hundimiento, no recuerdo cuándo me lo hice o me lo hicieron. Finalmente, cuando llegamos a

Tartus empecé los trámites para salir del país. Me fui a Damasco y allá el Sheij Abdul Latif Al Yunes, que era diputado por el partido Popular Sirio (Qaumi Suri), me hizo el favor. En 1952 salí de Siria. Paré en El Cairo, después en Marsella, Francia, y de ahí directo a Río de Janeiro. En Brasil, el 17 de noviembre del 52, me dieron la residencia permanente. Fui en busca de mis amigos que se habían ido del pueblo antes que yo. Bajé a San Pablo, luego a Mato Grosso y en Rivera, Uruguay, conseguí un trabajo en una empacadora de trigo. El destino me llevó a Paysandú, donde trabajé en una textil de una familia libanesa. Allá me quisieron casar con la hija de los dueños, Teresita, profesora de piano; pero yo no estaba para casarme, quería vivir más la aventura de ser libre. No sé cómo aparecí en Asunción y de ahí me vine en barco al puerto de Buenos Aires. Era 1954, Perón gobernaba la Argentina, era un país con justicia social y la oposición al líder la formaban las mismas oligarquías y los mismos poderes que en Siria. Evita ya no estaba. Busqué a unos familiares que tenía en La Paternal y luego a otros de mi aldea que estaban en José Ingenieros. Acá conocí a tu madre, pero tardamos mucho en casarnos, poco más de siete años, porque ella era menor de edad y yo no tenía el consentimiento de tu abuelo.

Mientras la lluvia de verano empezaba a golpear en el techo de chapa le pregunté:

–Papá, ¿y las fotos que traías? ¿Las tenés, las puedo ver?
Se hizo un largo silencio y me dijo: las tiré al mar.

Mousa Cherro, mi padre

María Cherro de Azar



Musa Cherro y su hijo. Colección particular.

Moussa Cherro, mi padre, nació en Alepo el 10 de octubre de 1910. Fue el primer hijo de David Cherro y Bono Beraja. Su hermano Isaac nació en 1912. Bono falleció al poco tiempo y dejó a los dos niños a cargo de su padre.

En aquellos tiempos, Bashita era el barrio donde vivían los judíos. Su sinagoga, con un patio central rodeado de arcos, se había fundado hacía más de dos mil años. Grandes rabinos oficiaron frente a ese tabernáculo, meldando la Torah en sus eternos pergaminos.

Don David, mi abuelo, era panadero en ese barrio. En su horno elaboraba los típicos panes de Oriente. Desde muy pequeño mi padre también trabajaba: recibía a las vecinas que acercaban sus ollas de comidas y sus bandejas de masitas para hornear. Si tenía suerte, le dejaban un mamul como propina.

En Alepo los inviernos eran muy fríos y la nieve no era casual; papá no le temía ni la despreciaba, juntaba la nieve en un jarro y exprimía una naranja. Esa combinación fue para él un sabor inolvidable.

Estudiaba en la sinagoga en aulas oscuras y frías. Los rigurosos rabinos exigían una perfecta lectura, si erraban golpeaban sus dedos con una vara. Aprendió la liturgia en su única tonada, tenía buena voz y le gustaba cantar los versos aprendidos.

Su papá, David, se casó por segunda vez, tuvo otros seis hijos. Para Moussa era un gran esfuerzo ayudar a mantenerlos. Era una familia numerosa en tiempos difíciles. Estar al frente del horno, para ese adolescente trabajador y sufrido, no le aportaba nada a su vida. Así contaba en pocas palabras sus penosos recuerdos.

Decidir el viaje fue su ilusión. No necesitó pensarlo mucho, amigos del barrio se habían anticipado. Su abuela materna le entregó una

lira de oro y un acolchado. Llevó unos panes del horno y un trozo de queso. El buque Almanzora lo esperaba en Cherburgo. Desconocemos el trayecto hasta Francia. Otras vivencias nunca nos contaron, tampoco le preguntamos. Los hijos nos preocupamos tarde por estos temas, cuando ellos ya no están.

Una vez en el barco, el viaje fue duro, 30 días en la tercera clase. Muchos mareos y poca comida. Don Moussa, como lo llamaban sus vecinos, llegó al puerto de Buenos Aires en septiembre de 1929. Lo recibió su tía Sara, que lo había cuidado en sus primeros años, mientras la precoz orfandad lo entristecía. El primer trabajo en la ciudad fue acompañar al tío en la venta callejera de telas y accesorios de costura. Sobre un intrépido sulky desafiaban calles de tierra en los suburbios y los implacables adoquines porteños en los barrios.

A los pocos meses, en Floresta, donde vivía, conoció a unos muchachos alepinos con quienes jugaba a la pelota. Tenían una hermana, Ana, que también hablaba árabe, huérfana de madre como él. Se enamoraron, ella dieciséis, él veintiún años.

Se casaron el 13 de septiembre de 1933 en un pequeño salón. La ceremonia fue oficiada por el rabino Farrache. Sirvieron refresco de chufas y dulces de coco. Un brindis que repetíamos cada aniversario en familia con mis padres y mis hermanos –seis, cuatro mujeres y dos varones–.

A lo largo de los años, en piezas alquiladas en distintas casas de Floresta, con patios soleados con macetas, parras y limoneros, con baño compartido y una minúscula cocina, fueron formando su familia. En la calle Argerich, en la calle Morón, en Orán... con vecinos generosos que ayudaron a Anita a perfeccionar su castellano, a cantar tangos, intercambiar recetas, compartir alegrías y tristezas.

Apenas ingresó a la familia de Ana –o Anita, como le gustaba llamarla–, mi papá trabajó con su suegro y sus cuñados en el negocio de telas que tenían en la calle Lavalle y Paso. Esa zona de comerciantes sirios que, en aquella época, ya se especializaban en el rubro textil. Recibían los cajones de telas desde Manchester y ahí nomás en la vereda, los vendedores ambulantes armaban sus pedidos para salir a venderlos en los alrededores de la ciudad. Un modelo de trabajo que facilitó los encuentros, el aprendizaje de nuevas costumbres y de la lengua. Los números y las cuentas ya las sabían, venían de una estirpe comercial que conoció el paso de las caravanas de la ruta de la seda.

En mi casa la tradición se mantuvo intacta, la religión todo lo ordenaba: estudio, comidas, limpieza, una organización familiar que facilitaba continuar un modo de vida, aun estando muy lejos del país de origen.

La ambición de mis padres abrió el círculo, los seis hermanos accedimos a la escuela secundaria e ingresamos a la universidad. Algunos nos recibimos y formamos familia un poco después, otros eligieron casarse y formar su familia. En esos tiempos, la elección se consideraba excluyente.

Mi padre era callado, cumplía los rituales religiosos cada día y las bendiciones sobre cada alimento. Lo hacía con sobriedad, sin ser ampuloso en sus hábitos. Era de prolongados silencios, la nostalgia lo envolvía.

Las cartas que recibía de su padre eran muy emotivas, traducidas por Doña Matilde, vecina de voz suave y temblorosa, que descifraba esos signos arcaicos, fundacionales, cargados de afectuosos saludos desde Alepo, para cada uno de nosotros.

Después de treinta años como empleado, por conflictos familiares abandonó su puesto. Con entusiasmo y tenacidad, junto a su hijo mayor fundó una fábrica de ropa interior masculina y logró objetivos impensados, compró por primera vez una casa, una quinta para los fines de semana y pudo viajar a Israel para abrazar a su padre y a todos sus hermanos.

La vida le dio revancha. A pesar de su interminable tristeza por haber dejado familia en la patria de la infancia. Y su esfuerzo le devolvió las emociones contenidas: celebró las bodas de sus hijos, la llegada de sus nietos, siempre junto a mi madre. Anita, compañera incondicional y sostén permanente del temperamento nostálgico de mi padre, ella siempre estuvo rodeada de su familia.

Así, Moussa Cherro entendió que ser inmigrante era difícil, que extrañaba a los suyos... Argentina lo recibió, le brindó amparo, amistad, conocimientos, lo cobijó. Aquí formó su familia, desarrolló su capacidad laboral, nos legó su religión y sus tradiciones, su ética y su moral. Y también un nombre, siempre acompañado por su esposa, sus hijos, sus yernos y nueras, sus nietos y bisnietos. Él lo había logrado.

Mi padre llegó al país el 7 de agosto de 1924, siendo un adolescente. Según su pasaporte, su nombre era Simón Tchordoukian y su edad, 16 años. De esos datos solo el nombre de pila era el verdadero. El apellido había sido prestado por el matrimonio joven que se ofreció a traerlo consigo haciéndolo figurar como hermano menor del esposo. La edad fue aumentada para evitar los problemas migratorios que podían generarse en torno a un menor de edad en ausencia de sus padres. Así, Simón Ginovian de 13 años se convirtió en Simón Tchordoukian de 16 años. Todo ese arreglo complicado, que debió ser algo común, se entiende en relación con la carencia de documentos que es propia de la época, y en este caso particular con la carencia “absoluta” de documentos (constancias de bautismo, de casamiento) y relaciones, que se explica por el hecho de ser sobrevivientes del exterminio ejecutado contra los armenios por el Estado turco. Los “agents” de las compañías navieras, y algunos abogados, tramitaban los pasaportes y las autorizaciones consulares de los países de destino para aquellos que se proponían viajar. Después venían los exámenes médicos de rigor para determinar la buena salud del migrante.

Simón, como tantos otros, había perdido a una gran parte de su familia; más de treinta personas entre las que se contaban el padre, dos hermanas, los abuelos maternos y paternos, los tíos, tías, primos; todos habían perecido. Su madre lo dejó a cargo de sus hermanos cuando fue prometida en matrimonio a un hombre radicado en Estados Unidos. Llevó consigo a su hija menor y dejó al varón junto a sus tíos, con la promesa de reclamarlo lo antes posible. Eso nunca pudo realizarse.

El 16 de julio de 1924, Simón Tchordoukian, acompañado de dos hermanos inventados, una cuñada y un sobrino de meses, abordó el vapor Gelria en el puerto de Cherburgo (Francia) para trasladarse a la

Argentina. En la tercera clase del Gelria viajaba un grupo de alrededor de cuarenta armenios, que en su mayoría habían hecho el camino de Atenas a París, y de París a Cherburgo para después cruzar el Atlántico con destino al Río de la Plata.

La buena predisposición del grupo de armenios debió aligerar los días de viaje. Mientras la gente mayor no ahorra comentarios sobre la situación de abandono del chico, Simón compartía con otros muchachos relatos divertidos sobre un futuro en el que sería un exitoso terrateniente criador de ganado; en suma, imaginaba una vida mejor. La idea difusa que tenía sobre la Argentina provenía de los comentarios sobre la riqueza y la abundancia de tierras en el sur del mundo, que esperaban gente dispuesta a trabajarlas. Y no dudaba de que él podría. El viaje, además de para criar sueños, le sirvió para hacer amistades que le durarían toda la vida.

El Gelria llegó al puerto de Buenos Aires, según los registros, el día 9 de agosto. Según el viajero fue el 7 de agosto, día de San Cayetano, el santo dador de trabajo.

Del puerto al conventillo, a vivir solo... En Buenos Aires la vida no fue sencilla para un joven solo, sin conocimiento del idioma local, sin recursos económicos y, dada la corta edad, sin profesión ni oficio. Los primeros años fueron los de las experiencias en trabajos precarios; lustrabotas, lavacopas, ayudante de carnicero, mozo de bar, lo que fuera para poder comer todos los días. No había alternativas: la educación era un lujo y el ganar el sustento diario, una obligación. El derrotero del inmigrante emprendedor y exitoso de los sueños se daba de bruces con la realidad.

La falta de familia lo movió a permanecer siempre cerca de algunos parientes lejanos, “los tíos” (así los llamaba), y a moverse tras ellos de

un conventillo a otro en los barrios de Constitución y Parque Patricios, y más tarde ir a dar a piezas de alquiler en la zona sur de la ciudad.

A mediados de los años treinta, a más de diez años de estar en Buenos Aires, y cuando ya se superaban los efectos de la crisis, ingresó como obrero en una fábrica de envases de vidrio. La empresa, ubicada en el barrio de Pompeya, había sido creada por un francés en esa zona de terrenos anegadizos que albergaba a inmigrantes, que fueron la mano de obra de la fábrica y de los talleres que crecieron en medio de la sustitución de importaciones. En esa “su fábrica” trabajó hasta jubilarse. Primero el patrón y después Simón, solían decir los trabajadores en alusión a su dedicación constante.

La jubilación no significó demasiado. Siguió trabajando en lo que encontró hasta bien entradas sus siete décadas. Para un hombre hecho en la cultura de la supervivencia, el trabajo era un bien “altamente”preciado por el que agradecía a Dios cada día y a San Cayetano, que lo acompañaba desde un lejano 7 de agosto.

El barrio de Pompeya, primero, y más tarde el de Villa Soldati, con fuerte presencia armenia, fueron sus lugares de residencia de toda la vida. Allí tuvo su primera y única casa, humilde pero propia, de la que se enorgullecía. Vivió siempre con una profunda nostalgia de todo lo perdido, pero amó y agradeció a la Argentina en la que encontró un espacio de paz, esperanza.

Formó una familia pequeña y llegó a conocer a dos nietos que fueron en sus últimos años el regalo con el que la vida saldó en parte su deuda con él.

Entre turcos y griegos

Roberto Aruj



Familia Aruj. Gentileza Roberto Salvador Aruj.

Y llegaron desde Esmirna, Turquía y desde Salónica, Grecia. Se conocieron comerciando y se hicieron amigos. Los dos, como sus familias y allegados, hablaban el ladino o español antiguo porque eran sefardíes, españoles judíos expulsados por los reyes católicos a finales del siglo XV, migrantes que se instalaron en Turquía y Grecia, entre otros países, y que durante más de 400 años siguieron manteniendo el idioma y las costumbres de sus ancestros.

El turco, cuyo nombre era Moreno, tenía un hijo nacido en Buenos Aires de 30 años, soltero, bien porteño, arrabalero del barrio de Villa Crespo; el griego tenía una hija de 20 años nacida en la ciudad de Corrientes y criada en Sáenz Peña, provincia de Chaco. Los presentaron y el amor a primera vista construyó una historia de mucha correspondencia hasta que se casaron y formaron una muy linda familia en Buenos Aires, donde actualmente los nietos y bisnietos de aquellos inmigrantes que participaron de la construcción de nuestra Argentina siguen colocando los ladrillos para continuar con el desarrollo de nuestro país.

En 1908 llegaron en barco desde Turquía recién casados Moreno y Reina, junto con Salvador, hermano de Moreno y Ester, su mujer, quienes habían dejado a sus padres y hermanos y los aromas y especias de aquella bellísima ciudad a orillas del mar Mediterráneo, para intentar una nueva vida en un país que prometía mucho para aquellos que se animaran.

En 1920 llegaron al puerto de Buenos Aires Jaime y Elías, desde Grecia, donde dejaron a la familia, a los amigos y Jaime, a una prometida, Oro, que, dos años después, llegó con sus hermanos a la Argentina para casarse con Jaime y formar una familia en estas tierras.

De los hermanos de Oro solo queda el recuerdo de que decidieron seguir viaje, primero a Brasil y luego a Estados Unidos. Allí progresaron

y su apellido, Modiano, actualmente se puede encontrar entre las familias económicamente acomodadas de aquel país.

Los turcos se fueron a La Rioja al año de haber nacido Eduardo, el primer hijo de Moreno y Reina. Allí nació Clara, la segunda hija de ese matrimonio. Se quedaron un año, pero al no adaptarse a aquella tierra, decidieron retornar a Buenos Aires, donde iniciaron una actividad comercial comprando y vendiendo telas, y participando de las actividades de la comunidad instalada en el barrio de Villa Crespo.

Abrieron un negocio en la calle Gurruchaga entre Camargo y Padilla, donde además de telas, vendían todo tipo de mercería. Cuentan que una vez unos italianos productores de tomates, clientes de Moreno y Salvador, propietarios de varias quintas que había del otro lado del arroyo Maldonado (actual avenida Juan B. Justo), en los barrios de Villa Crespo y Palermo, fueron a comprar telas para tapar las plantas de tomates por las heladas. Eran épocas difíciles, pero la gente trabajaba con entusiasmo y había confianza entre los que compartían el haber llegado a trabajar y progresar en estas tierras. Los italianos no disponían de dinero en aquel momento, así que se dirigieron a Moreno y uno de ellos le dijo: “Turco, vendenos unos rollos de telas y te las pagamos con terrenos que tenemos a unas cuerdas del arroyo”. Moreno los miró, se sonrió y les dijo: “Mirá, Tano, esos terrenos no sirven para nada, se inundan cada vez llueve, así que llevate las telas que necesiten, y cuando levanten la cosecha me las pagan”. Paradojas de la vida, si Moreno hubiese aceptado, sus descendientes hoy serían millonarios.

En la misma calle, entre la avenida Corrientes y Camargo, existía un bar que se llamaba Izmir, propiedad de un paisano de Moreno, que era frecuentado por los migrantes sefardíes que vivían en la zona; entre copas de anís, bohíos y burrecas, jalvá, baklava y mostachudos,

jugaban al dominó, a las cartas y disfrutaban de las odaliscas que todas las semanas repartían sus velos con los recuerdos y la música de aquella ciudad cuyo nombre exhibía el cartel del lugar.

Los griegos, instalados en Corrientes, también se dedicaron al comercio. Nació Dora, la primera hija de Jaime y Oro, y Elías conoció a Yolanda, hija de unos terratenientes criollos del Chaco, con quien contrajo matrimonio y tuvo tres hijos, Rosa, Enrique y Roberto, familia que vive entre Resistencia y Formosa hasta nuestros días.

En 1926, murió Oro y Jaime con su pequeña hija se trasladan al Chaco, donde conoció en los años siguientes a una sobrina, Regina, que había llegado de Alejandría, Egipto, junto con su padre, Antonio, y su madre, Rebeca, quienes abrieron un comercio de ramos generales en Sáenz Peña.

Jaime contrajo nupcias con Regina y se radicaron en Sáenz Peña, donde nacieron Ester, Enriqueta, Oro (quienes murieron antes de la adolescencia) y Sara, Margarita y Alberto, quienes, junto con Dora, conformaron una nueva familia fruto de las migraciones del Mediterráneo.

Cuentan que uno de los primeros negocios de venta de lotería, que además era quiosco, de Sáenz Peña lo abrió Jaime, quien participaba muy activamente del desarrollo de esa localidad. Sus hijos estudiaron la escuela primaria y secundaria en aquella pequeña ciudad de la época, y se visitaban con los tíos y los primos instalados en la ciudad de Resistencia.

Eran épocas difíciles, la Segunda Guerra azotaba Europa y las noticias eran muy trágicas. Salónica, la ciudad donde vivía la familia, había sido invadida por los nazis y a los sefardíes los habían enviado a Auschwitz. Solo dos sobrinos de Jaime, muy pequeños por cierto, sobrevivieron al Holocausto. Con el tiempo, luego de la guerra, uno se instaló y formó su familia en Lyon, Francia, y el otro en Haifa, Israel.

Turquía, al mantenerse neutral en el conflicto, protegió a los miembros de la comunidad sefardí y la familia que quedó en aquellas tierras sigue viviendo en Esmirna y Estambul. Con ellos se perdió el vínculo a lo largo del siglo XX, pero en los últimos años, gracias a las redes sociales, se ha podido restaurar.

En 1946 Dora se casó con Eduardo en el Chaco y se fueron a vivir a Buenos Aires. Once años después, Margarita, hermana de Dora, con el apoyo de sus padres viajó a la Capital del país a estudiar para contadora pública nacional, mientras vivía con su hermana, su cuñado, Reina y Moreno. Sara quiso seguir los pasos de sus hermanas y les propuso a los padres viajar a Buenos Aires a estudiar peluquería. Regina, la madre, insistió en mudarse, pero Jaime, después de 30 años de vivir y participar de las actividades sociales de Sáenz Peña, no quería volver a migrar y dejar nuevamente las raíces que habían germinado en aquella ciudad del norte del país. Pero las mujeres insistieron y, con una fiesta de despedida en la que tocó la banda municipal, en 1959 subieron al tren para terminar su viaje en el barrio de Caballito de la Ciudad de Buenos Aires, donde, en la parte delantera de la casa, Sara abrió su propia peluquería.

A los dos años de haber llegado a Buenos Aires, la tristeza invadió a Jaime y falleció; Regina quedó a cargo de los tres hijos, que vivieron con ella 28 años más, hasta que se despidió contando con cierta alegría que iba a reencontrarse con Jaime en algún lugar del universo.

Desde que llegaron de La Rioja, los turcos se instalaron primero en la calle Aguirre esquina Gurruchaga y, dos años después, en la avenida Corrientes entre Gurruchaga y Acevedo, donde la familia ampliada vivió 60 años.

Reina, la mamá de Eduardo y Clara, era muy conocida por ser una gran cocinera; sus hijos aprendieron el arte y se lo transmitieron a los propios manteniendo una tradición que llega hasta nuestros días.

Las fiestas en esa casa grande eran semanales. Los Zubi, los Dannon, los Carmona, los Artalef, los Yohai, los Ergas, los Abudara, los Cohen, los Albala, los Levi, los Algranati, los Cuño, los Chicurel... y los Aruj, dueños de ese hogar, se reunían a comer y a bailar, manteniendo ese espíritu festivo con el que se habían criado en aquella lejana ciudad euroasiática.

La tía Meri, prima hermana de Moreno, siempre estaba presente. Había llegado de Estambul con su marido y hasta que lograron conseguir un lugar donde vivir, se quedaron en la casa grande de la avenida Corrientes.

Clara, la hija menor, que estudiaba bellas artes y jugaba al básquet en el club Villa Crespo, conoció a Iche y se mudaron al barrio de Villa Urquiza, donde nació su primer y único hijo Enrique. Ellos siguieron compartiendo las tradiciones familiares en todos los encuentros en los que se entremezclaban las risas con las anécdotas contadas sobre otros tiempos, sobre otras tierras, en estos nuevos tiempos, en esta nueva tierra.

En aquella gran casa se instaló Dora y nacieron Mariano y Reina, quienes compartieron con sus abuelos esas historias de aquella Turquía que habían dejado en el tiempo, pero que recordaban con mucha nostalgia. Siendo pequeños los dos nietos, y sin haber nacido todavía el benjamín de aquella familia, Roberto, los esmirneos, primero Moreno y luego Regina, dejaron este mundo no sin antes haber plantado una gran cantidad de semillas que dieron lugar a una gran familia que siempre tuvo las puertas abiertas para todos aquellos que llegaron de aquellas lejanas tierras del oriente mediterráneo.



Tienda de la familia Aruj. Gentileza Roberto Salvador Aruj.



Familia Aruj. Gentileza Roberto Salvador Aruj.

Acerca de los autores

Lily Pearl Balloffet

Doctora en Historia y profesora e investigadora en la Universidad de California, Santa Cruz. Ha publicado numerosos artículos sobre inmigración y las relaciones Sur-Sur en la historia argentina. Su primer libro, *Argentina in the Global Middle East*, fue publicado en 2020 por Stanford University Press.

Marta Isabel Barbieri

Docente e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Ha realizado investigaciones sobre historia de la educación de esa provincia; ha trabajado temas de género e inmigración y publicado trabajos en revistas especializadas. Es especialista en enseñanza y didáctica de la historia y responsable de numerosas publicaciones y capacitaciones docentes de todos los niveles educativos.

Norma E. Ben Altabef

Docente e investigadora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Ha realizado investigaciones sobre historia de la educación de Catamarca y Tucumán; ha trabajado temas de género e inmigración y publicado trabajos en revistas especializadas. Es coordinadora y autora del libro *Historia del sistema educativo en Tucumán*, publicado en la colección de los libros del Bicentenario.

Actualmente se desempeña como secretaria de Posgrado e Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán.

Jorge Bestene (1956-2000)

Egresó en 1981 como profesor de Historia por la Universidad de Buenos Aires. Realizó un posgrado en la Sorbonne entre 1981 y 1983. A su vuelta al país ingresó al CONICET, fue profesor ordinario en la

Universidad Nacional de Luján y profesor en la cátedra de Asia y África de la facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Integró el comité editorial de la revista *Estudios Migratorios* y publicó numerosos artículos en revistas especializadas sobre la inmigración del Mediterráneo Oriental.

Estela Biondi Assali (1944-1994)

Doctora en Filología Hispánica, becaria en El Cairo en idioma árabe. Investigadora del CONICET con un proyecto sobre el habla de los migrantes sirios y libaneses y sus descendientes en la Argentina. Sus publicaciones con referato fueron pioneras en esta área. Donó su rica biblioteca y su archivo sonoro a la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, donde se formó inicialmente.

Tobias Boos

Se doctoró en Geografía Cultural y Social y trabaja en la Libera Università di Bolzano-Bozen, Italia. En la Argentina colaboró con el CEMLA y la Universidad Nacional de Tucumán. Sus intereses académicos son la diáspora árabe en América Latina, las fiestas urbanas en Europa y América Latina, los métodos cualitativos y el ciberespacio. Sus últimas publicaciones son: *The Arab diaspora in Latin America* (Oxford Bibliographies) e *Inhabiting cyberspace and emerging cyberplaces: the case of Siena, Italy* (Palgrave Macmillan).

Nélida Elena Boulgourdjian

Doctora en Historia y Civilización por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, París). Es docente e investigadora de la Maestría y del Doctorado en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y coordinadora de la Cátedra Libre de Estudios Armenios de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Sus principales áreas de estudio son la comunidad armenia de

la Argentina, la diáspora armenia y el Genocidio armenio. Es autora de *Los armenios en Buenos Aires. La reconstrucción de la identidad* (1997), *Negacionismo del Genocidio armenio. Una visión desde el presente* (compiladora y autora de dos artículos) (2020), entre otros. Publicó numerosos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas de la Argentina, así como de Francia, Italia, los Estados Unidos, México y Brasil.

Susana Brauner

Doctora en Ciencia Política, máster en Historia Latinoamericana y licenciada en Historia. Profesora titular e investigadora en la Maestría y Doctorado de Diversidad Cultural (UNTREF). Sus principales temas de investigación se asocian a las migraciones judías del mundo árabe y a las chinas en la Argentina. Es autora de los libros: *Los judíos de Alepo en Argentina* (2005), *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio* (2009) y *El mundo después de la Primera Guerra* (2014). Publicó numerosos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas en la Argentina, Brasil, Cuba, España, Estados Unidos, Francia, Israel y México.

Daniel Feierstein

Doctor en Ciencias Sociales por la UBA e investigador del CONICET. Profesor titular en la UNTREF (donde dirige el Centro de Estudios sobre Genocidio) y la UBA (donde dirige el Observatorio de Crímenes de Estado). Fue presidente de la International Association of Genocide Scholars, ha sido consultor de las Naciones Unidas y es juez del Tribunal Permanente de los Pueblos. Entre sus más de diez libros figuran *El genocidio como práctica social* (FCE, 2007, traducido al inglés y al francés), dos volúmenes de la trilogía *Sobre la elaboración del genocidio* (*Memorias y representaciones*, FCE, 2012, y *Juicios*, FCE, 2015), *Introducción a los*

estudios sobre genocidio (FCE, 2016), *Los dos demonios “recargados”* (Marea, 2018) y *La construcción del enano fascista. Los usos del odio como estrategia política en Argentina* (Capital Intelectual, 2019).

Marcelo Huernos

Profesor de Historia y Profesor en la Universidad de Buenos Aires. Es investigador y productor de contenidos del MUNTREF Museo de la Inmigración. Ha producido contenidos para divulgación en formato digital y para tv educativa sobre temas histórico-sociales y ha publicado diversos artículos sobre inmigración y exilio antifascista italiano en Argentina.

Gladys Jozami

Profesora y licenciada en Historia. Realizó estudios de postgrado en Argentina e Italia. Investiga sobre la inmigración libanesa y siria en la Argentina. Publicó numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales en español, inglés, francés y alemán. Ha sido investigadora del CONICET. Dirigió tesis doctorales y colaboró en otras.

Jodor Jalit

Licenciado en Estudios Internacionales por la Universidad Torcuato Di Tella. Bachelor of Arts en Ciencias Políticas (Armstrong Atlantic State University). Certificado en Geopolítica del Líbano y Medio Oriente (Holy Spirit University of Kaslik). Ha ejercido la docencia en el Instituto Islam para la Paz, en la Universidad Nacional de San Martín y en la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Es investigador del Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural (IDEIA).

Gabriela V. Macchi

Doctora en Historia por la Universidad Nacional del Centro de la Provincia

de Buenos Aires. Es docente en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, en el Instituto Superior de Formación Docente Nro. 809 y en escuelas secundarias de la ciudad de Esquel. Ha publicado en revistas científicas y ha escrito capítulos de libros en coautoría con historiadores regionales. Es autora del libro *Los comienzos de la Poli*. Participa en varios proyectos de investigación regional y es colaboradora del Museo Esquel.

Hamurabi Noufour

Doctor en Historia del Arte y Bellas Artes por la Universidad de Salamanca y arquitecto por la Universidad de Buenos Aires. Premio Extraordinario en Artes y Humanidades de la Universidad de Salamanca. Profesor titular regular e investigador categorizado (SPU-ME). Director del Instituto y el Doctorado en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y profesor titular de Arte Islámico y Mudéjar de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo (FADU-UBA). Director de la cátedra UNESCO sobre “Estética y Sociología de la Alteridad y Diversidad Cultural Argentina”. Ha publicado varios libros y numerosos artículos científicos sobre temas árabes, islámicos, migratorios e interculturales.

Victoria Luján Sánchez

Licenciada en Diseño Textil e Indumentaria por la UADE y magister en Diversidad Cultural por la UNTREF. Docente en los talleres troncales de la carrera de Diseño de Indumentaria y Textil de la UNNOBA, en la cátedra de Historia Sociocultural del Arte de la UNA y en el Programa de Especialización en Diseño de Indumentaria y Joyería de la Facultad de Artes de la UNLP. Desde 2010 participa en proyectos de investigación aprobados por la Secretaría de Investigación, Desarrollo y Transferencia de la UNNOBA. Becaria doctoral de CONICET entre 2012 y 2017.

Bibliografía

La bibliografía que presentamos aquí no pretende ser exhaustiva sino que está pensada como una herramienta de utilidad para todos aquellos que quieran iniciarse y profundizar en el estudio de las comunidades que se presentan en este cuaderno. Esta se complementa con la que cada autor nos brinda en el final de cada artículo.

- AA. VV. (1996). *Libro Púrpura de los Sesenta años del Club Libanés en Argentina 1936-1996*. Buenos Aires: Club Libanés de Buenos Aires.
- AA.VV. (1999). *Armenia, una cultura milenaria en la Argentina*. Buenos Aires: Manrique Zago.
- AA.VV. (2011). *Buenos Aires Armenia. Temas de Patrimonio Cultural* 28. Buenos Aires: Ministerio de Cultura-Buenos Aires Ciudad.
- AA.VV. (2008). *Buenos Aires sefaradí. Temas de Patrimonio Cultural* 22. Buenos Aires: Ministerio de Cultura-Buenos Aires Ciudad.
- ABDERRAHMAN, Mohamed Yassine (1954). *Adalid Rioplatense*. Buenos Aires: s/e.
- ABOU, Sélim (1969). "Contacts de cultures au Liban et dans l'émigration". *Travaux et Jours*, n° 30, Beyrouth, Université Saint Joseph.
- (1972). *Immigrés dans l'autre Amérique: Autobiographies de quatre Argentins d'origine libanais*. París: Plon.
- (1973). "Autobiographies". *Travaux et Jours*, n° 48, Beyrouth, Université Saint Joseph.
- (1981). "Mythes de l'acculturation aux Etats-Unis et en Argentine". Sélim Abou, *L'Identité culturelle: Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. París: Éditions Anthropos.
- ALKAZEMI, M., Youakim, C. (eds.) (2021). *Arab Worlds Beyond the Middle East and North Africa*. Lanham: Lexington Books.
- ALFARO-VELCAMP, Theresa (1997). "La historiografía de la inmigración árabe a la Argentina: la intersección entre la Argentina real y la imaginaria". *Inmigrantes y minorías*, vol. 16, n° 1-2, Londres, Routledge.

- (2007). *So Far from Allah, So close to Mexico; Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*. Texas: University of Texas Press.
- ALLARD, Michel (1973). "Les Libanais en Argentine de l'émigration à l'intégration (1902-1914)". *Travaux et Jours*, n° 48, Beyrouth, Université Saint Joseph.
 - ARSLAN, Emín (1943). *Los árabes: reseña histórico-literaria y leyendas*. Buenos Aires: Editorial Sopena.
 - ASFOURA DE ADAD, Liliana (1995). "Penetración y asentamiento de la Inmigración Sirio - Libanesa en la Provincia de Tucumán 1895-1914". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, n° 7, Tucumán, Junta de Estudios Históricos de Tucumán.
 - (1996). "Identidad religiosa de los inmigrantes sirios y libaneses en la Provincia de Tucumán (1895-1914)". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán* 8, Tucumán: Junta de Estudios Históricos de Tucumán, pp. 29-44.
 - (2002). "Inmigración sirio-libanesa en la provincia de Tucumán (1900-1950)". *El viejo Tucumán en la Memoria* VIII, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Ediciones del Rectorado, pp. 7-15.
 - (2004). "Árabes en Tucumán: relatos de abuelas". *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* (online), Saint Denis, Université Paris 8.
 - AVNI, Haim (1983). *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810-1950)*. Jerusalén: Editorial Universitaria Magnes (Universidad Hebrea de Jerusalén).
 - AZIZE, Eduardo (2001). "Aporte de la colectividad árabe a la cultura nacional". *Todo es Historia*, n° 412, Buenos Aires.
 - BALLOFFET, Lily Pearl (2016). "From the Pampas to the Mashriq: Arab-Argentine Women, Ethnic identity and beneficence". *Mashriq & Mahjar* 4, n° 2, Raleigh: North Carolina State University, Center for Lebanese Diaspora Studies.
 - (2020). *Argentina in the global Middle East*. Stanford CA: Stanford University Press.
 - BATROUNEY, Trevor; BOOS, Tobias; ESCHER, Anton; TABAR, Paul. (eds.) (2014). "Palestinian, Lebanese and Syrian Communities in the world. Theoretical Frameworks and Empirical Studies". *Intercultural Studies*, vol. 5 (ZIS), Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
 - BEJARANO, Margalit (1986). "Fuentes para la historia de los sefardíes en la Argentina". *Sefárdica*, Buenos Aires, Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefaradí, mayo.
 - (1986). "Los sefardíes en la Argentina: Particularismo étnico frente a tendencias de unificación". *Rumbos*, n° 17-18, Jerusalem, Organización Sionista Mundial, Departamento de Información.
 - BENAVÍDEZ DIBELLA, María Angelina (1983). "Estudio de la colectividad libanesa en San Juan". Primeras Jornadas Internacionales

sobre Migración en América, Buenos Aires, 13-15 de octubre.

- BERTONI, Lilia Ana (1983). "Los 'turcos' en la Argentina: aspectos de la inmigración árabe (1880-1930)". Primeras Jornadas Internacionales sobre Migración en América, Buenos Aires, 13-15 de octubre.
- (1994). "De Turquía a Buenos Aires: Una colectividad nueva a fines del siglo XIX". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 9, abril, n° 26, pp. 67-94, Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.
- BESTENE, Jorge (1988). "La inmigración sirio-libanesa en la Argentina: una aproximación". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 3, agosto, n° 9, pp. 239-268, Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.
- (1992). "Formas de asociacionismo entre los sirio-libaneses en Buenos Aires". Fernando J. Devoto y Eduardo J. Míguez (comps.). *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica: Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada*. Buenos Aires: CEMLA-CSER-IEHS.
- (1993). "Discurso y política migratoria en la Argentina de la gran inmigración: Juan A. Alsina y los inmigrantes 'turcos'". *Temas de África y Asia*, n° 2, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- (1994). *Entre el discurso y la acción: La política migratoria argentina y la inmigración árabe*. XVIII International Congress of LASA, Atlanta, 10-12 de marzo.
- (1994). "Realidades y estereotipo: Los 'turcos' en el teatro argentino". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 9, abril, n° 26, pp. 143-163, Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.
- BINAYÁN, Narciso (1974). *La colectividad armenia en la Argentina*. Buenos Aires: Alzamor Editores.
- BIONDI ASSALI, Estela (1989). "Alternancia de los códigos español-árabe entre los bilingües de Tucumán, Argentina". *Caravelle*, n° 52, Toulouse, IPEALT - Presses Universitaires de Mirail (Université de Toulouse le Mirail).
- (1990). "Actitudes y valoraciones hacia la lengua étnica entre los grupos migratorios de origen árabe en Argentina". *Encuentro Islamo-Cristiano*, marzo, n° 215, Madrid, Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales - Centro Darek Nyumba.
- (1991). "Lenguas en contacto: El español hablado por los inmigrantes árabes en la Argentina". *Actas del III Congreso Internacional del Español de América*, vol. 3, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- (1991). "L'Insertion des groupes de langue arabe dans la société argentine". *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 7, n° 2, pp 139-153, Poitiers, Université de Poitiers.

- (1991). "Mantenimiento de la lengua étnica entre los descendientes de sirios y libaneses en la Argentina y el concepto de etnicidad". *Anuario de lingüística hispánica*, vol. 7, pp. 29-44, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- (1992). "'Beine... beineta': El uso de (p) en el habla española de los inmigrantes de origen árabe en la Argentina". *Hispanic Linguistics*, vol. 5, nº 1-2, pp. 143-168, Estados Unidos, Carol A Klee.
- BOOS, Tobias (2013). *Ethnische Spahären. Über die emotionale Konstruktion von Gemeinschaft bei syrisch- und libanesischstämmigen Argentinern*. Bielefeld (Alemania): Transcript Verlag.
 - (2017). "La diáspora árabe en América Latina". Ben Vinson (ed.). *Oxford Bibliographies in Latin American Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
 - BOULGOURDJIAN, Nélida Elena (1983). "La inmigración armenia en la Argentina". Primeras Jornadas Internacionales sobre Migración en América, Buenos Aires, 13-15 de octubre.
 - (1988). "Algunos aportes al conocimiento de la inmigración armenia en Argentina (1909-1923)". Primer Congreso Nacional de las Colectividades, Tucumán, 13-16 de octubre.
 - (1997). *Los Armenios en Buenos Aires. La reconstrucción de la identidad (1900-1950)*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Armenio.
 - (coord.) (2005). *El genocidio armenio en la prensa argentina. Tomo II (1901-1915)*. Buenos Aires: UGAB.
 - BOULGOURDJIAN-TOUFEKSIAN, N.; TOUFEKSIAN, J. C. (2012). *Inmigración armenia en la Argentina. Perfiles de una historia centenaria a partir de las listas de pasajeros (1889-1979)*. Buenos Aires: Fundación Memoria del Genocidio Armenio.
 - BOULGOURDJIAN-TOUFEKSIAN, N.; OTERO, L., GITZ, P., CORTESE, C., PIÑEIRO, A. (1988). *El genocidio armenio en la prensa argentina. Tomo I (1890-1900)*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
 - BRAUNER, Susana (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.
 - (2016). "Diversidades judías y argentinas con raíces en el mundo árabe: identidades, migraciones y religiosidad (desde el último tercio del Siglo XIX hasta inicios del XXI)". *Cadernos de Lingua e Literatura Hebraica*, nº 14, pp. 157-175, São Paulo, Universidad de São Paulo.
 - (2016). "Los argentinos y judíos con orígenes en el mundo musulmán: frente al conflicto palestino-israelí (1967-2000)". Kahan, Emmanuel. *Israel-Palestina, una pasión argentina*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 209-228.
 - (2017). "Identities, Migrations and Religious Practices: The Jews and Argentineans of Syrian and Moroccan Origin (from the Second Half of the Nineteenth Century to the Early Twenty-First

Century)”. Haron, Yarel; Bejarano, Margalit; Topel, Marta Francisca; Yosifon, Margalit., *Jews and Jewish Identities in Latin America: Historical, Cultural, and Literary Perspectives*. Boston: Academic Studies Press, pp. 155-172.

--- (2017). “Jews of the Middle East in Latin America: Migrations, Identities, and Religiosities”. Gooren, Henri (ed.), *Encyclopedia of Latin American Religions*. Cham (Suiza): Springer International Publishing AG, pp. 1-5.

- BRAUNER, Susana; HAMUI, Liz (2015). “Identidades, diásporas y prácticas religiosas. Los judíos de origen sirio en México y Argentina durante la Segunda Mitad del Siglo XX”. *Horizontes Sociológicos*. Buenos Aires: Asociación Argentina de Sociología.
- BREGAIN, Gildas (2008). *Syriens et Libanais De Amérique du Sud: 1918-1945*. París: L'Harmattan.
- CALDERONE, M., Sanchez, V. (comp.) (2019). *Annan de Pergamino: historia de una fábrica argentina*. La Plata: CIC.
- CALVO DE PICÓN, Clara Lucía (1999). *Los espacios culturales de las comunidades árabe, sefaradí e hispana en la provincia de Tucumán*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- CAMPOY, Luis B. (1975). *La inmigración libanesa a la Argentina y a Mendoza*. Mendoza: Unión Libanesa Cultural Mundial.
- CANUTO, Marta A. Saleh de y BUDEGUER, Susana (1979). *El aporte de los sirios y libaneses a Tucumán*. San Miguel de Tucumán: Editorial América.
- CAZORLA, Liliana (1995). *La inmigración sirio y libanesa en la provincia de Buenos Aires, a través de sus instituciones étnicas*. Buenos Aires: Fundación Los Cedros.
- CHÁVEZ, M., MACCHI, G. (2020). “De La chispa a La luz. Prensa y fuentes judiciales sobre conflictos por tierras entre comerciantes árabes y pobladores indígenas en el noroeste del Chubut (1958-1960)”. *Revista Electrónica de Fuentes y Archivos (REFA)*, año 11, n° 11, pp. 176-194, Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”, Córdoba (Argentina).
- CIVANTOS, Christina (2006). *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*. Albany: State of New York University Press.
- COHEN, Mario E. (1985). “Aspectos sociodemográficos de la comunidad sefaradita en la Argentina”. *Sefardica*, n° 3, Buenos Aires, Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefaradí.
- DELVAL, Raymond (1992). *Les Musulmans en Amérique latine et aux Caraïbes*. París: L'Harmattan.
- DEVOTO, F. (2003). *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ELYDD, José (1940). *Viaje por América*. Buenos Aires: s/e.

- EPSTEIN, Diana L. (1993). "Aspectos generales de la inmigración judeo-marroquí a la Argentina 1875-1930". *Temas de África y Asia*, n° 2, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- (1994). "Los marroquíes en Buenos Aires 1875-1910". XVIII International Congress of LASA, Atlanta, 10-12 de marzo.
- (2016). *Los marroquíes judíos en la Argentina. 1860-1970. Fragmentos de una identidad*. Buenos Aires: Biblos.
- ESTÉFANO, Habib (1931). *Los pueblos hispano-americanos: su presente y su porvenir*. México: Ediciones Culturales.
- FEIERSTEIN, Daniel (2007). *El genocidio como practica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FLORES, María Alejandra (1996). *La integración social de los inmigrantes: los llamados turcos en la ciudad de Córdoba, 1880-1930*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos.
- HALLAR, Ibrahim H. (1959) *Descubrimiento de América por los árabes*. Buenos Aires: edición del autor.
- (1962). *El gaucho: Su originalidad árabiga*. Buenos Aires: edición del autor.
- HILLAR, Arcipreste Moisés (1928). *Historia de la Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa de Antioquía en la Argentina*. Buenos Aires: Assalam.
- HYLAND, Steven Jr. (2017). *More Argentine than you. Arabic-Speaking Immigrants in Argentina*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- HOURANI, Albert., SHEHADI, Nadim (ed.). (1992). *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*. Londres: The Centre for Lebanese Studies e I. B. Tauris & Co. Ltd.
- JALUF, Miguel (1934). *El consuelo espiritual*. Buenos Aires: Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa.
- JOZAMI, Gladys (1987). "Aspectos demográficos y comportamiento espacial de los migrantes árabes en el NOA". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 2, abril, n° 5, pp. 57-90, Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.
- (1993). "La identidad nacional de los llamados turcos en Argentina". *Temas de África y Asia*, n° 2, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- (1994). "El retorno de los 'turcos' en la Argentina de los noventa". Seminario Internacional "Discriminación y Racismo en América Latina", Universidad de Buenos Aires, 23-25 de noviembre.
- (1994). "Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina (1890-1990)". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 9, abril, n° 26, pp. 95-113, Buenos Aires,

Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.

--- (1996). "The Manifestation of Islam in Argentina". *The Americas (TAm)*, vol. 53, n° 1, julio, pp. 67-85, Academy of Franciscan History y Cambridge University Press.

--- (2002). "Der Chef und die Harems-Sklavin". *Los Turcos. AraberInnen in Lateinamerika*, vol. 254, abril, Bon, Informationsstelle Lateinamerika e.V. (ila).

--- (2002). "The Path From Trade to Power: The Sons of Syrians and Lebanese in the Military and in Foreign in Argentina (1920-1962)". *The Muslim World*, vol. 92, n° 1 y 2, Hartford, Hartford International University for Religion and Peace.

- KARPAT, Kemal H. (1985). "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914". *International Journal of Middle East Studies*, vol. 17, n° 2, Cambridge, Cambridge University Press.

- KHATER, Akram (2005). "Becoming 'Syrian' in America: A Global Geography of Ethnicity and Nation". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 14, n° 2, Canada, The Institute for Diaspora and Transnational Studies.

- KLICH, Ignacio (1993). "Argentine-Ottoman Relations and their Impact on Immigrants from the Middle East: A History of Unfulfilled Expectations, 1910-1915". *The Americas (TAm)*, vol. 50, octubre, n° 2, pp. 107-205, Academy of Franciscan History y Cambridge University Press.

--- (1994). "La posibilidad del asentamiento de palestinos en la Argentina 1948-1952: Una perspectiva comparada". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 9, abril, n° 26, pp. 115-142, Buenos Aires, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos.

--- (comp.) (2006). *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- KLICH, I.; LESSE, J. (eds.) (1998). *Arab and Jewish Immigrants in Latin America. Images and Realities*. Routledge: London.

- LABAKI, Boutros (1982-1984). "L'Emigration libanese sous le Mandat français". *Hannon Revue Libanaise de Géographie*. Beirut, Université Libanaise, Faculté des Lettres et de Sciences Humanes.

--- (1987). "L'Emigration libanaise en fin de période ottomane, 1850-1914". *Hannon Revue Libanaise de Géographie*. Beirut, Université Libanaise, Faculté des Lettres et de Sciences Humanes.

- MACCHI, Gabriela V. (2020). *Sirio-libaneses en el temprano poblamiento del noroeste del Chubut. Redes parentales y comerciales en un complejo proceso de asociacionismo y conflictividad, 1900-1950*. Tesis doctoral, Biblioteca virtual UNCPBA. <https://www.ridaa.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/2848>

- MIRELMAN, Víctor A. (1988). *En búsqueda de una identidad: Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930*. Buenos Aires: Editorial Milá.

- (1992). "Sephardim in Latin America after Independence". *American Jewish Archives*, vol. 44, n° 1, primavera-verano, Nueva York.
- MONTENEGRO, S. (2014). "El Islam en la Argentina contemporánea; estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional". *Estudios Sociológicos*, vol. 32 (96), México, El Colegio de México.
 - MORANDEYRA, Mary (1946). *Habib Estéfano en mi vida: Ante la conciencia de las colectividades de habla árabe en América*. Buenos Aires: Artes Gráficas B. U. Chiesino.
 - NANCY, M.; Picard, E.; (eds.) (1998). *Les Arabes du Levant en Argentine*. Aix-en-Provence: Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman, CNRS- Universités d'Aix-Marseille.
 - NOUFOURI, Hamurabi (2001). *Del Islam y los árabes. Acerca de la percepción argentina de lo propio y lo ajeno*. Buenos Aires: Cálamo.
 - (dir.) (2004). *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural en Argentina*. Buenos Aires: Fundación los Cedros-Editorial Cálamo.
 - et al. (2010). *La Argentina Islámica: Fragmentos para un retrato más allá del Orientalismo*. Buenos Aires: Cálamo-Centro Islámico de la R.A.
 - (2012). *La Justicia Estética de Evita y el Orientalismo Peronista*. Buenos Aires: Cálamo-UNTREF.
 - (2016). *Lo que aún nos pasa con el Islam y los árabes. Limitaciones orientalistas de la diversidad cultural argentina y occidental*. Buenos Aires: Cálamo-UNTREF.
 - NOUFOURI, H.; FEIERSTEIN, D.; RIVAS, R.; PRADO, J. (1999). *Timéblas del crisol de razas. Ensayo sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del "otro" en Argentina*. Buenos Aires: Cálamo.
 - OBEID, Juan S. (1937). *Aporte: Contribución a la futura historia de la colectividad siriolibanesa en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial A. J. Coimil & Cia.
 - PACHÁ, Carlos y ALBARRACÍN GODOY, María Inés (1993). *La casa grande: Historia de la Sociedad Sirio Libanesa de Córdoba 1907-1980*, Córdoba: Sociedad Sirio Libanesa de Cordobal.
 - PERALTA, Santiago M. (1946). *La acción del pueblo árabe en la Argentina: Apuntes sobre inmigración*. Buenos Aires: Sociedad Impresora Americana.
 - PHILIPPOU, Angelos J. (ed.). (1964). *The Orthodox Ethos: Essays in Honour of the Centenary of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America*. Oxford: Holywell Press.
 - PONSATI, Hugo Luis (1975). *Aportes para una reseña de la colectividad árabe tucumana*. San Miguel de Tucumán: Sociedad Sirio-Libanesa de Tucumán.

- RAFAEL, Juan (1988). *El árabe en la política*. Santiago del Estero: s/e.
- RAFAEL, Martha Susana Rufail de (1981). “Estudio de la colectividad libanesa y siria”. Primeras Jornadas Nacionales sobre Inmigración en Argentina, Buenos Aires, 5-7 de noviembre.
- (1983). “La Sociedad Sirio-Libanesa de ‘Socorros Mutuos’ (1907-1940). Primeras Jornadas Internacionales sobre Migración en América, Buenos Aires, 13-15 de octubre.
- REIN, Raanan (dir.) (2008). *Árabes y judíos en Iberoamérica; similitudes, diferencias y tensiones*. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo.
- REIN, Rannan (coord.); CANO PÉREZ, M.; MOLINA RUEDA, B. (eds.) (2012). *Más allá del Medio Oriente. Las diásporas judía y árabe en América Latina*. Granada: Universidad de Granada.
- REIN, Ranaan (2015). *Los muchachos peronistas judíos. Los argentinos judíos y el apoyo al Justicialismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- REIN, Ranaan; NOYJOVICH, A. (2018). *Los muchachos peronistas árabes. Los argentinos árabes y el apoyo al Justicialismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- RÍOS, María A. Vela; Caimi, Roberto (1981). “The arabs in Tucumán”. Montiel, Luz M. Martínez, *Asiatic Migrations in Latin America*. México: Colegio de México.
- RODGERS, Susana (2005). *Los judíos de Alepo en Argentina: identidad y organización comunitaria (1900-2000)*. Buenos Aires: Ediciones Nuevos Tiempos.
- RUFEIL, Marta Zusana (1992). “Presencia árabe en la República Argentina 1880-1914”. *El Poblamiento de las Américas*, vol. 2, Veracruz.
- SAFA, Elie (1960). *L’Emigration libanaise*. Beirut: Université Saint-Joseph, Faculté de droit et des sciences économiques.
- SÁNCHEZ, Victoria L. (2014). “Confeccionando vidas: la fábrica como generador de redes de relaciones. Análisis del testimonio de dos trabajadores de la fábrica de confecciones Annan de Pergamino”. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.
- SILBERMAN DE CYWINER, María Esther (2006). *Asociación Israelita Sefaradí de Beneficencia de Tucumán. 1921-2006: memoria y testimonios de su fundación y evolución*. Tucumán: Instituto de Literatura Española, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- SCHAMÚN, Alejandro (1910). *La colectividad siria en la República Argentina*. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico Santa Fe 500, 25 de Mayo.
- (1917). *La Siria Nueva: Obra histórica, estadística y comercial de la colectividad sirio-otomana en las Repúblicas Argentina y Uruguay*. Buenos Aires: Assalam.

- (1924). *Guía Assalam del comercio sirio-libanés en la República Argentina*. Buenos Aires: Assalam.
- (1942). *Guía Assalam del comercio sirio-libanés en la República Argentina*. Buenos Aires: Assalam.
- TABAKIAN, Eva (1988). *Los armenios en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto.
 - TAGTACHIAN, Beatriz Balian de (1981). "Colectividad armenia y pluralismo social". Primeras Jornadas Nacionales sobre Inmigración en Argentina, Buenos Aires, 5-7 de noviembre.
 - TASSO, Alberto (1988). *Aventura, trabajo y poder. Sirios y libaneses en Santiago del Estero (1880-1980)*. Santiago del Estero: Ediciones Índice.
 - WEINSTEIN, Ana E. (1993). "Sefárdica: sus primeros diez números. Índice temático de los número 1 al 10". *Sefárdica*, Buenos Aires, Centro de Investigación y Difusión de la Cultura Sefaradí, septiembre.
 - WOLF, Caroline Olivia (2016). "Construyendo identidad: la arquitectura religiosa de la colectividad sirio-libanesa en Buenos Aires y su aporte al patrimonio cultural transnacional". Diana Maggi y Pedro Delhey (eds.), 3º Jornadas Latinoamericanas de patrimonio y desarrollo. Buenos Aires: ICOMOS.
 - YABER, Daniel (2020). *Regreso a Lubnen*. Buenos Aires: Diez Aguas.
 - YASER, Juan (1992). *Fenicios y árabes en el génesis americano: 500 años 1492-1992. Quinto Centenario del Reencuentro con América*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

MUSEO DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO

MUSEO DE LA INMIGRACIÓN SEDE HOTEL DE INMIGRANTES

DIRECCIÓN

Aníbal Y. Jozami

SUBDIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y CURADURÍA

Diana B. Wechsler

INVESTIGACIÓN Y PRODUCCIÓN DE CONTENIDOS

Marcelo Huernos

EDICIÓN

AUTORES

| | |
|------------------------|----------------------|
| Roberto Aruj | Lily Balloffet |
| Marta I. Barbieri | Norma E. Ben Altabef |
| Jorge Bestene | Estela Biondi Assali |
| Tobias Boos | Nélida Boulgourdjian |
| Susana Brauner | María Cherro de Azar |
| Daniel Feierstein | Marcelo Huernos |
| Jodor Jalit | Gladys Jozami |
| Alicia Kozameh | Gabriela V. Macchi |
| Alí Mustafá | Hamurabi Noufour |
| Victoria Luján Sánchez | Silvia Tchordonkian |

DIRECCIÓN DE DISEÑO EDITORIAL Y GRÁFICO

Marina Rainis

DIAGRAMACIÓN

Cristina Torres / Marina Rainis

COORDINACIÓN EDITORIAL

Florencia Incarbone

CORRECCIÓN

Gabriela Laster y José Loschi

COORDINACIÓN Y PRODUCCIÓN GRÁFICA

Marcelo Tealdi

IMPRESIÓN

XXXXX

El equipo editorial ha realizado las gestiones necesarias para localizar a todos los derechohabientes de las fotografías reproducidas en este libro. Pedimos disculpas por cualquier omisión o error involuntarios y nos ofrecemos a hacer las aclaraciones necesarias en próximas ediciones.

© UNTREF (Universidad Nacional de Tres de Febrero) para EDUNTREF (Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero). Reservados todos los derechos de esta edición para Eduntref (UNTREF), Mosconi 2736, Sáenz Peña, Provincia de Buenos Aires.

www.untref.edu.ar

Primera edición agosto de 2022.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Queda rigurosamente prohibida cualquier forma de reproducción total o parcial de esta obra sin el permiso escrito de los titulares de los derechos de explotación.

Impreso en la Argentina.