



Árabes y judíos en Iberoamérica /



Árabes y judíos en Iberoamérica / Similitudes, diferencias y tensiones

RAANAN REIN (COORD.)



TRES CULTURAS
الثقافات الثلاثة شلوش התרבויות
FUNDACIÓN

colección ánfora



Las aportaciones aquí recogidas representan exclusivamente la opinión de sus autores.

Colección *Ánfora*, 4

© De los textos: sus autores, 2008
© Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2008
Pabellón Hassan II
c/ Max Planck, 2
Isla de La Cartuja
E 41092 Sevilla
www.tresculturas.org

Director editorial: Enrique Ojeda Vila
Editora: Natalia Arce

Diseño y maquetación: milhojas. servicios editoriales

Este libro no podrá ser reproducido,
ni total ni parcialmente,
sin el previo permiso escrito del editor.
Todos los derechos reservados

Depósito Legal:
ISBN: 978-84-936282-6-0

Impreso en España / *Printed in Spain*

Índice

Introducción	11
Raanan Rein	
«Los judíos son turcos que venden a plazos»: las relaciones étnicas comparativas en Iberoamérica	27
Jeffrey Lesser	
Los turcos en Iberoamérica: el legado del <i>millet</i>	39
Margalit Bejarano	
La conformación estereotípica de un <i>otro-incivilizado</i> a través de la revista <i>Caras y Caretas</i> (1898-1918).	59
Emmanuel Taub	
Judíos, árabes, sefardíes, sionistas y argentinos: el caso del periódico <i>Israel</i>	85
Raanan Rein y Mollie Lewis	
Re-configurando comunidades. Judíos sefardíes/árabes en Argentina (1900-1950).	119
Adriana Mariel Brodsky	
Instituciones y liderazgo comunitario de los judíos de origen marroquí en Buenos Aires.	137
Diana Epstein	

Participación política e identidad: árabes cristianos, árabes musulmanes y judíos de países árabes en la Patagonia (1930-1942)	161
Mauricio Dimant	
Identidad y asociacionismo de sirios, libaneses y «jálabes» en Argentina	185
Leonardo Senkman	
Los judíos de origen sirio en Buenos Aires: identidad y prácticas políticas (1946-1978)	227
Susana Brauner	
La múltiple afiliación identitaria de los judíos brasileños a principios del siglo XXI	259
Anita Brumer	
Los palestinos en el extremo sur de Brasil: inserción social y negociación de las diferencias culturales . . .	285
Denise Jardim	
Convergencias y desencuentros entre árabes y judíos de Cuba	303
Maritza Corrales Capestany	
Identidades colectivas y esfera pública: judíos y libaneses en México	323
Judit Bokser Liwerant	
Libaneses cristianos, judíos y musulmanes en México	359
Carlos Martínez Assad	

Las relaciones entre judíos y árabes de Buenos Aires después del atentado contra la Asociación Mutual Israelita Argentina	391
Beatriz Gurevich	
La reconstrucción de la identidad de judíos y palestinos en películas recientes de Chile y Argentina	415
Tzvi Tal	
La telenovela <i>El clon</i> (Brasil, 2001): diálogos interculturales y sorpresas de la historia	437
Florinda F. Goldberg	



Introducción

Raanan Rein*

En un sondeo realizado en 1992 en Argentina, aproximadamente un tercio de los 1.900 entrevistados en la Capital Federal y diversas provincias consideró a los judíos y a los árabes como los grupos menos integrados en la vida argentina, mientras que un porcentaje aún mayor los consideraba como pertenecientes a un pueblo separado¹. Estas respuestas reflejaban la persistencia de viejos estereotipos sobre estos dos grupos de inmigrantes semitas, no sólo en Argentina sino en todo el continente. Las primeras representaciones de árabes en Iberoamérica fueron anteriores a la llegada de inmigrantes de ese origen y no debe sorprender que hayan sido de tipo esencialista. Imágenes de Oriente ya aparecen en textos fundacionales de la literatura iberoamericana a partir de los años cuarenta

* Vicerrector de la Universidad de Tel Aviv y profesor de Historia Española y Latinoamericana en esta Universidad. Dirige el Centro S. Daniel Abraham de Estudios Internacionales y Regionales. Es miembro correspondiente en Israel de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina.

1 Edgardo Cattenberg and Nora Vanoli, «Attitudes toward Jews in Argentina: A Public-Opinion Survey», American Jewish Committee, New York 1993.

del siglo XIX. Algunos basaban su visión de los árabes en antiguas obras literarias e históricas de España, donde la necesidad de lidiar con al-Andalus y completar la Reconquista hizo que a menudo los árabes aparecieran como bárbaros o bien como figuras envueltas en un halo de romanticismo. De todas formas, pasaron varias décadas desde la llegada de los primeros inmigrantes árabes a las costas iberoamericanas hasta la aparición de la figura del *turco* en los textos literarios, en la década de 1920, cuando el Imperio Otomano ya había dejado de existir. Las mismas actitudes fueron manifestadas hacia los judíos, ya que también acerca de ellos existían estereotipos ampliamente difundidos antes de que comenzaran a llegar desde África del Norte o desde Europa oriental al continente².

Los iberoamericanos empezaron por esos tiempos a utilizar el término «sirio-libanés». No obstante, este término es problemático por diversas razones: ¿acaso incluye a palestinos, o a inmigrantes de África del Norte, sean éstos musulmanes o judíos, de Marruecos o de Argelia? ¿Y qué sucede con el término «turco»? ¿Abarca también a los llegados desde Oriente Medio a Iberoamérica después del colapso del Imperio Otomano (y conviene recordar que Turquía, definitivamente, no es un país árabe)? Al mismo tiempo, con frecuencia se hacía referencia a los judíos como «rusos», aunque de hecho muchos de ellos procedían de otras partes de Europa central y oriental o de la cuenca del Mediterráneo. Todos estos términos tienden a la sobresimplificación, agrupando en una misma categoría y con una misma etiqueta a inmigrantes de orígenes diversos, y a veces hasta involucrados en conflictos regionales, nacionales, étnicos o religiosos (por ejemplo, llamar «turco» a un armenio).

2 Para el estudio de la presencia en Iberoamérica de estos dos grupos de inmigrantes desde una perspectiva comparativa, véanse Ignacio Klich (coord.), *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires 2006; Ignacio Klich & Jeffrey Lesser (coords.), *Arab and Jewish Immigrants in Latin America*, London 1998, así como el número monográfico que estos dos historiadores coordinaron: «Turco Immigrants in Latin America», *The Americas* 53-1, 1996.

Al igual que en otros casos de inmigración, se deben analizar también los factores que llevaron a un grupo determinado a abandonar su lugar de residencia y partir en rumbo hacia ciertos países y no hacia otros. A finales del siglo XIX, los judíos de Europa oriental, especialmente los de las regiones que hoy pertenecen a Polonia y a la parte occidental de Rusia, experimentaron una gran presión para buscar un futuro mejor fuera del continente europeo. El acoso físico, las discriminaciones sociales y las penurias económicas contribuyeron, cada uno por su parte, en tal dirección. Desde mediados del siglo XIX, la crisis del Imperio Otomano fue acompañada de persecuciones a las minorías cristianas, un creciente nacionalismo árabe y el servicio militar obligatorio. Asimismo, los cambios económicos fueron haciendo que gradualmente las cosas se complicaran para un número cada vez mayor de artesanos y pequeños comerciantes. La inmigración sirio-libanesa surgió, entonces, de una combinación de factores políticos, económicos, religiosos y culturales³. Las Américas —Norte y Sur— parecían prometer prosperidad y un futuro mejor, tanto para los judíos como para los árabes. Iberoamérica se convirtió en el hogar de cientos de miles de ellos. La mayor parte llegó a la región entre finales de 1870 y 1930, y muchos ascendieron a posiciones destacadas en las esferas sociales, económicas, artísticas y políticas.

Efectivamente, judíos y árabes, entre otros, se beneficiaron de las puertas abiertas del continente, pero también sufrieron, desde finales del siglo XIX, la desilusión provocada por los esfuerzos de las élites por «blanquear» o «europeizar» sus países. De tal manera que los dos grupos étnicos debieron a veces afrontar un sentimiento general contrario a los inmigrantes. Con el telón de fondo del nacionalismo, el autoritarismo y la

3 Véase por ejemplo, Albert Hourani & Nadim Shedhadi (coords.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, London 1992. Para la inmigración judía al continente, véase Haim Avni, *Judíos en América: Cinco siglos de historia*, Madrid 1992.

xenofobia crecientes, en especial en las primeras décadas del siglo XX, los inmigrantes semitas –fueran éstos árabes cristianos, judíos de Europa oriental, árabes musulmanes o árabes judíos– no eran considerados «blancos» o católicos y eran vistos como indeseables. Según el discurso positivista vigente en varios países, quienes llegaban de lugares no ubicados en el norte de Europa eran considerados elementos racialmente inferiores, enfermos y contaminantes. Argentina nos puede servir como un ejemplo. Un artículo del *Buenos Aires Herald* de 1898 reflejaba esta actitud: «¿Estamos convirtiéndonos en una república semita? La inmigración de judíos rusos es ahora la tercera más larga en la lista, mientras que árabes sirios (*turcos*) y árabes [sic] también están acudiendo en tropel hacia estas costas»⁴. La prensa en español publicaba artículos de tenor similar. En 1910, *La Nación* escribió que el deplorable buhonerismo de baratijas por parte de los sirio-libaneses era una afrenta para la sociedad argentina y llamaba a que se restringiera la inmigración de levantinos⁵. Cuestiones raciales, y no sólo económicas, podían utilizarse como argumentos contra los nuevos iberoamericanos de origen judío o árabe.

Los artículos en este libro intentan contribuir a subsanar la relativamente poca atención que se ha prestado al estudio de éstos grupos étnicos. Además, ofrecen nuevas perspectivas acerca de las formas en que estos inmigrantes han podido desafiar u obtener acceso a las formulaciones de la identidad nacional en sus países de residencia y a la identidad cultural judía o árabe. Muestran cómo judíos o árabes han intentado reconfigurar los límites del mundo judío o del mundo árabe

4 Citado en Ignacio Klich, «Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uneasy *Pas de Deux*, 1888-1914», *ibid.*, p. 266. Véase también Daniel Lvovich, «Crisis económica y reacción anti-inmigratoria en la Argentina de 1890: La representación de árabes y judíos en *La bolsa* de Julián Martel», en Klich, *Árabes y judíos en América Latina*, pp. 291-305.

5 Citado en Carl Solberg, *Immigration and Nationalism, Argentina and Chile, 1890-1914*, Austin 1970, pp. 88-89.

a través de su continua participación en su producción cultural; cómo se han esforzado por romper el cerco de la cultura nacional que los excluía respondiendo a discursos esencialistas y orientalistas o antisemitas; y cómo, al mismo tiempo, buscaron la manera de conectarse a la comunidad nacional. De esta forma, los textos reunidos en este volumen ayudan a expandir la pluralización de la cultura nacional de varios países a otras minorías étnicas.

Además, los autores son conscientes de la inmensa brecha entre el discurso público de grupos, organizaciones e individuos, por un lado, y las prácticas sociales, por el otro. Esto recuerda la vasta literatura sobre el antisemitismo en Iberoamérica, la cual genera la falsa impresión de que la vivencia judía en dicho continente fue una pesadilla constante a lo largo del siglo XX. Después de todo, tanto judíos como árabes participaron y se beneficiaron del progreso económico posterior a 1900, al mismo tiempo que sufrían diversas formas de discriminación.

Cabe mencionar, además, que a veces los mismos argentinos árabes usaron formas de orientalismo como una estrategia de resistencia ante el nacionalismo argentino⁶. Lo que nos recuerda las tempranas investigaciones de Jeffrey Lesser, que señalaban la forma en que los judíos utilizaban los estereotipos antisemitas para garantizar sus permisos de entrada y mejores posiciones en Brasil⁷.

Este volumen espera contribuir a los estudios étnicos en Iberoamérica, especialmente en lo que se refiere a las comunidades semitas. Lo podemos considerar como una invitación adicional a llenar cierto vacío en la historiografía existente. En este sentido, hay que recordar que (a) la mayor parte de los estudios sobre árabes iberoamericanos se había

6 Christina Civantos, *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*, Albany 2006.

7 Jeffrey Lesser, *Welcoming the Undesirables: Brazil and the Jewish Question*, Berkeley 1994.

ocupado hasta ahora del grupo más nutrido, el de los árabes cristianos, con una atención mucho menor dedicada a los de fe musulmana. De modo similar, la mayor parte de los estudios de iberoamericanos judíos se ha centrado en los askenazíes de Europa central y oriental, dedicando menos atención a los sefardíes provenientes de países árabes y de la cuenca del Mediterráneo; (b) faltan aún estudios comparativos acerca de las experiencias judía y árabe en Iberoamérica. Sin obviar la existencia de tensiones y competencias entre unos y otros, también es cierto que, por lo menos en la primera mitad del siglo XX, antes del establecimiento del Estado de Israel, estas comunidades compartieron vivencias similares y, en muchos casos, tuvieron intereses comunes ante una sociedad receptora en la cual su lugar y posicionamiento no estaban claramente definidos⁸.

Los artículos incluidos en este libro analizan distintos aspectos de la experiencia semita en Iberoamérica, adoptando una perspectiva comparativa. El texto de Jeffrey Lesser presenta el marco teórico del volumen. Al analizar los estudios étnicos en Iberoamérica, Lesser apunta a la necesidad de poner el énfasis en el contexto nacional más que en la condición «diaspórica» de minorías étnicas como judíos, árabes, japoneses o europeos del Este. Además, cuestiona la imagen de estos grupos como poco integrados en la sociedad, así como su común presentación como víctimas de una discriminación. Su artículo desafía las dicotomías que caracterizan muchos de los estudios étnicos, entre otros, el concepto binario de blanco y negro. Lesser nos sugiere adoptar la metodología de la historia étnica comparativa para formular nuevas preguntas

8 Alberto Tasso, «Amigos, socios y contertulios. Vínculos personales y espacios de sociabilidad entre árabes y judíos en el norte argentino», en Klich, *Árabes y judíos en América Latina*, pp. 77-103; Ignacio Klich, «Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (EIAL) 6-2, 1995, pp. 109-143.

y así quizá llegar a nuevas respuestas acerca de Iberoamérica y sus pueblos.

Por su parte, Margalit Bejarano analiza el contexto histórico previo a la inmigración masiva del mundo de habla árabe a Iberoamérica y así cuestiona la común contraposición de árabes y judíos como dos grupos étnicos que representan sectores homogéneos y bien definidos dentro de estas sociedades. Toma como un caso paradigmático a los judíos sefardíes, que comparten con otros inmigrantes de Oriente Medio y los países balcánicos los modelos de inmigración e integración económica y social, aunque forman parte del grupo judío por su religión e identidad étnica. Para comprender las raíces de complejidad étnica de los grupos provenientes del Imperio Otomano, Bejarano traza la estructura de la sociedad multinacional otomana, basada en el sistema del *millet* que separaba legalmente a los grupos étnico-religiosos. A continuación describe el proceso de inmigración, comparando las características comunes de los inmigrantes del Imperio Otomano (o de los países que se formaron después de su desintegración). Finalmente, analiza la formación de la infraestructura de las instituciones sefardíes en su relación al legado del *millet*, frente a sus relaciones con sus correligionarios askenazíes, delineando los límites entre los subgrupos judíos.

Mediante el estudio de la revista argentina *Caras y Caretas*, entre finales del siglo XIX y principios del XX, Emmanuel Taub analiza las configuraciones simbólicas construidas en el discurso en torno a «lo árabe», «lo islámico» y «lo oriental», para entender y observar así de qué manera estas imágenes crearon una determinada visión en el entramado social argentino sobre dichas categorías. Se trata de una construcción sobre un grupo social que desde mediados del siglo XIX ha sido una parte real de los procesos inmigratorios hacia Argentina, así como también de su vida sociocultural. Sin embargo, a estos grupos se los reconstruyó (como es propio de todo proceso inmigratorio) a través de un discurso sostenido en las

bases de las relaciones de «otredad». Taub centra su atención en el tratamiento de las crónicas y noticias sobre los procesos bélicos que se estaban desarrollando en Europa. Desde la guerra ítalo-turca hasta la Primera Guerra Mundial, y también la guerra turco-balcánica y las batallas por la ocupación española en Marruecos, así como todos los procesos coloniales que tuvieron lugar en aquellos años, se percibe una forma particular en la construcción de otredad sobre el oriental, el árabe y el musulmán. Este *otro* que conserva su «lejanía» pasa a ser el «enemigo» de la civilización europea, y por ende de la civilización toda, y un «atrasado» o «primitivo» con respecto a la Modernidad. Es por este motivo que Taub llama a esta construcción discursiva el estereotipo del «otro-incivilizado».

Raanan Rein y Mollie Lewis analizan la propuesta identitaria ofrecida por el periódico sefardí *Israel*, publicado por un grupo de judíos marroquíes en Buenos Aires desde el año 1917. Esta revista utilizó el mensaje sionista no para alentar a los judíos a trasladarse a Palestina, sino para mejor integrarse en la sociedad argentina de inmigrantes. Los directores de *Israel* intentaron superar la separación entre grupos judíos sefardíes y askenazíes. Al mismo tiempo, frente a los disturbios en Palestina, ofrecieron la división de este territorio y la creación de dos Estados soberanos, judío y árabe, que convivirían en paz.

Los judíos de origen marroquí están también en el centro de los artículos de Adriana Mariel Brodsky y Diana Epstein. Aunque constituyeron el núcleo organizado más reducido de todas las comunidades sefardíes, su llegada gradual a Argentina se extendió, con intermitencias, durante los cien años que transcurren entre 1870 y 1970. Brodsky presenta una visión integradora de la vida sefardí en Argentina, al estudiar las comunidades sefardíes en el interior del país y sus lazos y redes de contactos con sus correligionarios en otras partes del territorio argentino. Estas relaciones de ayuda, comunicación y elaboración de discursos identitarios crearon espacios para el nacimiento de nuevos vínculos de identidad, no basados en la

proximidad geográfica de origen y que ayudaron, en gran medida, a construir una identidad judía argentina. Dice Brodsky: «Estos grupos de inmigrantes, que se mantenían y apoyaban trazando lazos entre, por ejemplo, Resistencia, Buenos Aires, La Sabana y San Juan, concretizaron la idea de una “Argentina” que era, a principios del siglo XX, una entidad muy poco real. Al adaptar sus ideas de comunidad a las realidades geográficas de Argentina, los judíos sefaradíes (y de por sí, otros grupos inmigrantes) ayudaron a solidificar una idea de nación. No es extraño ni contradictorio pensar que, en realidad, para lograr continuar con su identidad étnica, crearon su identidad como argentinos». Epstein, por su parte, estudia las instituciones comunitarias de este grupo que, probablemente debido a la antigüedad de su asentamiento en Argentina, ya se había conformado en su totalidad antes de 1920. Asimismo analiza las prácticas establecidas por un conjunto de familias y sus descendientes que se erigieron en líderes de las entidades comunitarias, destacando los conflictos intraétnicos que sostuvieron para mantener su hegemonía en los ámbitos comunitarios.

La crisis económica mundial de 1929, junto a la imposibilidad del gobierno de Hipólito Yrigoyen para afrontar las presiones de los distintos grupos de interés, desencadenaron una redefinición de las reglas de juego en la esfera pública. Dicho cambio ocurrió en una Argentina marcada por una modificación del mercado interno a raíz del crecimiento demográfico, así como por el surgimiento de nuevos actores sociales. La Patagonia, concebida como «zona de frontera» y jurídicamente con estatus de Territorio Nacional, fue parte integral de este proceso de «modernización». La esfera pública patagónica construyó una ciudadanía específica: no sólo nacional sino también con particularidades distintas a la del centro político-económico (Buenos Aires). Éste fue un espacio construido principalmente por inmigrantes, entre los cuales se destacan los árabes (cristianos, judíos y musulmanes). Mauricio

Dimant analiza el comportamiento de la inmigración árabe iniciada desde 1880 en la Patagonia, frente a las modificaciones impuestas durante los años treinta y la llamada Década Infame en Argentina.

Leonardo Senkman explora en su artículo el papel del asociacionismo étnico, nacional, religioso, el mutualismo social y las instituciones culturales y deportivas en la construcción de las identidades colectivas de los inmigrantes y la generación nativa de judíos y árabes sirio-libaneses en Buenos Aires hasta la década de 1990. Senkman pone énfasis en la necesidad de caracterizar en la esfera pública el sistema institucional representativo de las asociaciones étnicas y religiosas de los inmigrantes, para comprender históricamente el modo en que judíos y árabes negociaron sus identidades colectivas con la identidad nacional argentina. Estudia esta construcción identitaria a través del análisis de estatutos, memorias y periódicos de varias asociaciones de sirio-libaneses y de judíos askenazíes y sefardíes.

Por su parte, el artículo de Susana Brauner está dedicado al carácter de los vínculos políticos establecidos por los sectores más observantes de la colectividad judía en Argentina, los damascenos y los alepinos, desde la creación del Estado de Israel hasta inicios de la década de los noventa. En su texto, Brauner analiza las lógicas de acción política de dos corrientes que se caracterizaron por mantener una fuerte identidad religiosa y regional. Una identidad que, si bien no renegaba de otras lealtades, permaneció como el centro ordenador de sus vidas en todas las áreas y de guía en sus posiciones políticas en el ámbito doméstico e internacional. Son interesantes sus posiciones heterogéneas con respecto al Estado de Israel, en donde confluyeron tanto la solidaridad activa sin implicaciones políticas, como el apoyo a fuerzas partidarias consideradas afines.

Anita Brumer estudia la múltiple afiliación identitaria de los judíos en Brasil. Su ensayo desafía algunas evaluaciones acerca de la reducción de la población judía en este país

y enfatiza que la creciente asimilación es contrarrestada por las prácticas de un número significativo de jóvenes judíos, quienes han tenido un amplio repertorio de oportunidades de identificación étnica, a través de la educación formal o no formal, de la religión o de movimientos sionistas. Las raras manifestaciones antisemitas y la renovación del liderazgo comunitario facilitan estos procesos.

Denise Jardim analiza los procesos sociales de construcción de la identidad de grupos minoritarios en el extremo sur de Brasil y la recreación de las tradiciones por parte de dos generaciones de inmigrantes palestinos. Se trata de un trabajo etnográfico que busca una aproximación con el «punto de vista de los nativos», mediante los testimonios de los inmigrantes y sus comentarios acerca de las relaciones con los mismos. El objetivo es aclarar las maneras de conducir una inserción local y, al mismo tiempo, producir una evocación de la distintividad. El fenómeno inmigratorio es una situación de ruptura que encierra una situación especial con sus olvidos e invenciones. Sin embargo, aun sin ese «desplazamiento», en cualquier sitio es imposible la «homogeneidad» de las prácticas sociales entre los «árabes». En su totalidad, la etnografía desarrollada es una descripción de los procesos sociales que propician las recreaciones de tradiciones, entre ellas, el interés por los rituales de matrimonio, elecciones de sus parejas «entre los árabes» y «entre los primos». Sobre todo, es una clave para comprender por qué, a diferencia de otros inmigrantes, los hijos de inmigrantes palestinos nacidos en Brasil, en lugar de olvidar el origen inmigrante de sus padres —con sus fuertes implicaciones de pobreza—, subrayaban esa identidad étnica.

Maritza Corrales centra su investigación en Cuba. A través del acercamiento a sus respectivos procesos de asentamiento, asociatividad e inserción económico-política y socio-cultural, en especial los ocurridos a partir de su masiva llegada en el primer tercio del siglo pasado, analiza los mecanismos de construcción identitaria y comunitaria de judíos y árabes y

las peculiaridades de su integración en la sociedad receptora. Asimismo, intentando un esbozo comparativo con las posiciones de otras naciones iberoamericanas, aborda la irrupción —en décadas posteriores, y también reflejo de políticas globalizadas internas y externas— de algunos elementos de fricción que, en ocasiones, han enrarecido el excelente nivel de sus relaciones intergrupales en Cuba, como son el trabajo de los *lobbies* creados en el período previo a la fundación del Estado de Israel, y los comportamientos y actitudes *sui generis*, a escala individual o institucional, que adoptaron ante los más candentes y actuales desacuerdos existentes en Oriente Medio.

Judit Bokser Liwerant estudia el encuentro de la sociedad mexicana con diversos grupos de inmigrantes, en el marco de los procesos de construcción de pertenencias que conllevan el deslinde entre el Nosotros y los Otros, y los consecuentes desafíos de inclusión y exclusión. Al centrarse en la experiencia de los grupos semitas de origen migratorio, varias dimensiones entran en juego en la construcción e interacción grupal e identitaria. Se abre así un abanico que hace referencia a la construcción de la identidad nacional y al lugar de la etnicidad, la religión y la ciudadanía; a las identidades grupales y los significados cambiantes en la percepción de los rasgos y atributos del extranjero; a la capacidad de incorporar en el seno de la sociedad al Otro; a la construcción de sustratos cívicos identitarios, de pertenencia y acción común y, por último, a las propias expectativas de integración del grupo. A su vez, el encuentro entre identidad(es) nacional(es) y grupos étnico-culturales y religiosos extranjeros exige una comprensión de la esfera pública amplia, que incorpora el ordenamiento institucional pero también el espacio de construcción de percepciones y reconocimiento; el ámbito estatal pero también la sociedad civil. Una esfera pública en la que se expresan actitudes y prácticas, valores, acciones y políticas cuyos nexos con la esfera privada son cambiantes, como lo son sus pobladores y actores. El análisis de Liwerant apunta a las similitudes y dife-

rencias entre judíos y libaneses en su extranjería en términos religiosos y de etnicidad, en sus modalidades de asociación y en su organización comunitaria; y a las convergencias y divergencias entre ambas comunidades, en su imagen y en las modalidades en las que han gravitado en el espacio público mexicano.

En la integración a México de los inmigrantes provenientes, desde hace un siglo, de Oriente Medio, entre ellos numerosos libaneses y palestinos, fue determinante el factor religioso, y tanto cristianos (en mayor número) como musulmanes lograron con cierto éxito su objetivo al tiempo que preservaron sus identidades. Aun cuando en el comienzo prevaleció la tendencia a la concentración en áreas muy específicas del país, principalmente zonas portuarias, con el tiempo esos inmigrantes se dispersaron cubriendo todo el territorio, si bien se establecieron sobre todo en el Distrito Federal. A finales del siglo XX, sin embargo, vuelven a hacerse visibles los emplazamientos regionales, especialmente en áreas urbanas. Carlos Martínez Assad se refiere en su artículo a una nueva tensión que ha aparecido con la presencia de grupos de musulmanes no árabes instalados tanto en la periferia urbana de la ciudad de México como en comunidades campesinas en el sur del país. ¿Qué vincula a los musulmanes de hace un siglo con los de ahora? ¿Cuáles son los vínculos que mantienen éstos con los grupos étnicos referenciales? Son algunas de las preguntas que Assad responde.

Beatriz Gurevich examina la dimensión pública de las relaciones entre actores individuales y colectivos de origen judío (askenazíes y sefardíes), árabe católico y árabe musulmán en Buenos Aires, a partir del 23 de julio de 1994, fecha en que se difundió que el atentado terrorista contra la sede de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) había sido perpetrado por un grupo islamista. El impacto de esta noticia y las posteriores denuncias judiciales que recayeron sobre Irán generaron una ofensiva político-religiosa/ideológica por

parte de los *sheijs* que, en tanto voceros de los pueblos islámicos, acusaron al Estado de Israel de difamar a Irán desde una posición sionista/imperialista. Los dirigentes de las organizaciones musulmanas seculares los acompañaron. De otro lado, los dirigentes judíos seculares señalaron a funcionarios de la Embajada de Irán y condenaron públicamente el discurso antisionista/antijudío de los *sheijs*. Aunque indirecta y negada, la confrontación existe y se refleja claramente en los medios de comunicación, en sitios de Internet y en la vía pública. Allí se desvela la profundidad de una tensión que no es intercultural sino política y que se insinuó después de los primeros órdenes de busca y captura contra funcionarios iraníes, incrementó en 2006 cuando la justicia argentina reclamó su extradición y se intensificó mucho más durante y después de la guerra de Líbano. Los planos intercomunitario, nacional e internacional se han ido superponiendo hasta tal punto que sectores ideológico-políticos nacionales de orientación opositiva se enrolan en una u otra causa y la hacen suya, desdibujando la distancia que impuso la percepción de cierta exotividad en árabes y judíos durante más de un siglo.

Los últimos dos artículos se dedican a diversas representaciones de judíos, árabes y el conflicto de Oriente Medio en el cine y la televisión. La entrada de Iberoamérica en la globalización y la multiculturalidad legitimizada ha abierto nuevas posibilidades a la expresión de las identidades. Las imágenes y peripecias de los judíos se han hecho frecuentes en el nuevo cine argentino de principios del siglo XXI, imponiendo su presencia tanto en festivales como en los circuitos de distribución global. En cambio, la imagen del grupo étnico-cultural palestino en Chile —cuya historia de migración e incorporación a la sociedad es análoga a la de los judíos en Argentina— ha surgido sólo en un filme reciente. *Legado* reconstruye la memoria de la inmigración judía de Europa oriental a las colonias agrícolas organizadas y financiadas por magnates correligionarios, la integración en la sociedad, los procesos de

educación y migración de la segunda generación, la actividad comunitaria y sionista. *La última luna* es un drama histórico sobre el conflicto en torno a la tierra en Palestina, basado en datos autobiográficos y familiares de unos de los precursores del cine político chileno e iberoamericano.

Tzvi Tal enfatiza cómo en los dos países vecinos con un pasado histórico compartido de dictaduras militares y terrorismo estatal, la memoria social es instrumentada en formas distintas: la película argentina *Kamchatka* (2002) infantiliza la historia y despolitiza la memoria, mientras que la chilena *Machuca* (2004) politiza la historia e infantiliza la memoria. El análisis comparativo de *Legado* y *La última luna* desvela procesos similares en la reconstrucción de las identidades étnicas vinculadas a Israel y a Palestina, que adjudican un peso diferente en cada una de las películas al conflicto en Oriente Medio y a la representación del otro.

Florinda F. Goldberg analiza la telenovela brasileña *El clon* (*O clone*, 2001). En años recientes, un determinado sector de telenovelas se propone combinar los objetivos característicos del género —entretener y emocionar— con la presentación y el debate de cuestiones vigentes en la opinión pública. Uno de los casos más notables es *El clon*, coproducida en Brasil y Marruecos en 2001. Una de sus líneas argumentales, centrada en el amor entre una joven musulmana y un joven brasileño, da lugar a la exposición y argumentación en torno a las semejanzas y diferencias entre la cultura y la sociedad islámicas (religiosas y tradicionales) y la cultura y sociedad brasileñas (modernas y liberales), así como a la posibilidad o imposibilidad de un entendimiento o un compromiso entre ellas. En su artículo, Goldberg analiza el modo en que en *El clon*, dentro de los límites de su género, se expone, enfrenta y resuelve dicha problemática, a la vez que se mantiene el respeto por la idiosincracia y la autonomía de estas culturas. Pero, además, a *El clon* le tocó protagonizar un fenómeno histórico-social no previsto por sus productores: la telenovela se emitió en oc-

tubre de 2001, un mes después de *September 11*, lo cual modificó radicalmente el modo en que árabes y/o musulmanes, por una parte, y el público general, por la otra, reaccionaron ante la misma. Goldberg presenta dos estudios de opinión pública que exponen la complejidad de esas reacciones, y la forma en que una producción destinada al entretenimiento desató un debate ideológico global.

Auspiciado por el Centro S. Daniel Abraham de Estudios Internacionales y Regionales de la Universidad de Tel Aviv, el simposio que dio origen a este libro habría sido imposible sin el generoso aporte y la colaboración de la Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, y sobre todo de Enrique Ojeda Vila, Germinal Gil y Samuel Hadas, a quienes les estoy profundamente agradecido. El Instituto Sverdlin de Historia y Cultura de América Latina de la Universidad de Tel Aviv nos ha acompañado y apoyado a cada paso. En especial, cabe agradecer al director del mismo, Dr. Gerardo Leibner. Por último, en la organización y la realización de este evento se destacaron por su labor administrativa Talma Kinarti, Tuli Shragai e Ilan Diner, del Centro S. Daniel Abraham de Estudios Internacionales y Regionales de la Universidad de Tel Aviv.

«Los judíos son turcos que venden a plazos»: las relaciones étnicas comparativas en Iberoamérica

Jeffrey Lesser*

Me gustan los «hechos históricos» que probablemente son falsos. Uno de mis favoritos es un relato que nos ha llegado con el título «Getúlio y los dos semitas». Lo contó Aziz Maron, brasileño de origen sirio-libanés que fue dirigente del Partido Trabalhista Brasileiro de Bahía y diputado federal entre 1951 y 1959¹. Según el relato, un día de 1954 el diputado Aziz y un periodista se encontraron casualmente con el presidente Getúlio Vargas en la Sala de Prensa del Palacio Tiradentes. Durante la conversación, el periodista le preguntó a Vargas si había sido prudente de su parte poner a trabajar juntos, en

* Catedrático de Historia Latinoamericana en la Universidad de Emory, Atlanta, y Director del Instituto Tam de Estudios Judaicos.

¹ Aziz Maron es sólo uno de una larga lista de políticos sirio-libaneses que comenzaron a asumir cargos oficiales a fines de la década de 1930. El Partido Trabalhista Brasileiro se formó en 1945 durante el período de redemocratización que siguió a los ocho años de gobierno cuasi-dictatorial de Getúlio Vargas. El PTB, sin embargo, fue creado con el apoyo abierto de Vargas, por quienes esperaban que éste continuara influyendo políticamente en el Brasil democrático.

dos cargos críticos y relacionados entre sí, a Ricardo Jafet, un paulista de ascendencia libanesa y presidente del Banco de Brasil, y a Horacio Lafer, hijo de inmigrantes judíos y Ministro de Hacienda².

Qué era lo que le resultaba extraño, preguntó el presidente Vargas, en el hecho de que Jafet y Lafer trabajaran juntos. El periodista contestó: «Pero, Su Excelencia, un árabe y un judío... van a hacerse la guerra constantemente. Usted tendrá en su gobierno una verdadera Palestina».

No se me asuste —le aconsejó Getúlio Vargas— al fin de cuentas es los mismo. Ambos son semitas, Lafer y Jafet. Árabes y judíos luchan por obtener el botín mayor y después se comprenden mutuamente³.

Esta historia muestra dos puntos de contacto entre árabes y judíos. El primero es previsible. A comienzos de la década de 1950, cuando supuestamente tuvo lugar esa conversación, la partición de Palestina y el establecimiento del Estado de Israel hacía que judíos y árabes parecieran enemigos declarados de por vida. Pero la respuesta de Getúlio Vargas no se basaba en la batalla por la tierra de Israel. Más bien mostraba una visión, profunda y relativamente bien desarrollada, según la cual judíos y árabes constituyen una sola «raza» con un conjunto de características comunes, miembros de un mismo pueblo con más parecidos que diferencias. Claramente, el líder brasileño poseía una noción profundamente socializada de árabe y judío como «otros», la cual en parte era legado de la Reconquista y la Inquisición españolas.

2 Jafet era uno de los dirigentes de la comunidad libanesa de Brasil, que contaba con 350.000 personas. Lafer poseía una posición semejante entre los aproximadamente 100.000 judíos del país. Véase: Elie Safa, *L'Émigration Libanaise*, Beirut 1960, pp. 54-68; y Samuel Malamud, *Do Arquivo e Da Memória: Fatos, personagens e reflexões sobre o sionismo brasileiro e mundial*, Río de Janeiro 1983.

3 Queiroz Júnior, 222 *Anedotas de Getúlio Vargas: Anedotário Popular, Irreverente e Potosco. Getúlio no Inferno. Getúlio no Céu*, Río de Janeiro 1955, p. 179.

El comentario de Vargas también lo muestra como heredero de una amplia tradición intelectual y política iberoamericana tendiente a crear identidades nacionales modeladas en base a los planteamientos económicos y sociales de Europa occidental. En otras palabras, en la anécdota citada el judío y el árabe, como todos los otros grupos inmigrantes en Iberoamérica, eran, al mismo tiempo, parte de una problemática cuestión social, para la cual el nacionalismo y la xenofobia constituían una solución, y *también* parte de una especie diferente de solución social, en la que los inmigrantes habrían de salvar a las repúblicas iberoamericanas de sus ciudadanos corrientes.

Sería fácil descartar una conexión de Vargas con la «vieja» noción elitista de minorías y naciones, pero sería un error. De hecho, comentarios de ese tipo pueden hallarse en funcionarios de un país tan diferente de Brasil como Israel. Una década completa (lo que para un historiador es una eternidad) después de forjado el cuento de «Getúlio y los dos semitas», en un memorándum confidencial sobre «Actividades de representantes árabes y la minoría árabe en Brasil»⁴, diplomáticos israelíes vincularon a árabes y judíos diseñando un grupo rotulado «judíos de países árabes». Este informe creaba categorías étnicas que incluían a libaneses, sirios, egipcios, jordanos y nativos de la Tierra de Israel (lo que actualmente se denomina palestinos). Lo sorprendente es que el informe incluía también a *mizrajim*, judíos provenientes de países árabes, en la categoría de «minoría árabe». Para los diplomáticos israelíes autores del informe, los *mizrajim* eran una especie de débil eslabón semítico entre árabes y judíos.

La vinculación de árabes y judíos en el discurso popular y el discurso elitista se refleja a menudo en el discurso académi-

4 Informe Confidencial de la Embajada Israelí, Río de Janeiro, al Ministerio de Relaciones Exteriores, Jerusalén, «Actividades de representantes árabes y la minoría árabe en Brasil, 1963-1964». Sin fecha, RG 93, 240/4. Archivos del Estado de Israel, Jerusalén (trad. de Tuly Shragai).

co, en parte debido al modo en que se desarrollaron los Estudios Étnicos, en tanto campo de investigación diferente de la hagiografía comunitaria, a partir de las luchas políticas de la década de 1960. Por lo general, cuando pensamos en los esfuerzos que dieron origen a los Estudios Étnicos, los restringimos a uno u otro movimiento de minorías oprimidas en oposición al racismo o la discriminación de la mayoría. Nos ocupamos mucho menos de los contextos étnicos comparativos, y la medida en la cual deberíamos ser expertos en las lenguas, historias, culturas y economías políticas de los pueblos, tanto a nivel global como dentro de las fronteras geopolíticas y militares que constituyen la nación propiamente dicha, es objeto de un extendido debate. De hecho, gran parte de la investigación emanada de los Estudios Étnicos examina a los grupos como si estuvieran divorciados de las naciones que algunos de ellos llaman su patria. Los grupos étnicos, cuando se los enfoca como no integrados en la sociedad mayoritaria, son a menudo descritos como víctimas de prolongados sufrimientos. Y cuando están integrados, se los representa a menudo como no completa o auténticamente «étnicos». Estas nociones han sido llevadas un paso más adelante en el estudio de la etnicidad iberoamericana. En este campo de investigación, algunos grupos (judíos, asiáticos, europeos del Este, árabes) son simultáneamente colocados de manera incondicional en la categoría de los «blancos», junto con otros de ascendencia europea, o bien considerados como residentes *en* las repúblicas iberoamericanas antes que como ciudadanos *de* esas repúblicas. Al abrir este congreso, querría proponer algunas sugerencias sobre la manera en que la historia étnica comparativa puede generar nuevas preguntas y nuevas respuestas sobre Iberoamérica y sus pueblos.

Mientras preparaba estas observaciones preliminares, me sorprendí pensándolas no con el título impreso en el programa, «Reflexiones sobre relaciones étnicas comparativas en Iberoamérica», sino con el más provocativo «Aprendiendo a

evitar paradigmas moribundos». Por supuesto, ningún investigador estuvo más comprometido con los paradigmas moribundos de los estudios étnicos que yo mismo, durante mis investigaciones sobre los judíos en Brasil. Ello se hizo evidente cuando el lamentado Albert Hourani me pidió un trabajo para un volumen sobre la diáspora libanesa⁵. En una clásica expresión de los estudios étnicos tradicionales que hoy hallo tan problemáticos, al principio rehusé aduciendo que «yo estudio a judíos, no a árabes». Afortunadamente, el profesor Hourani no se interesó en mis excusas. «Vuelve a los documentos», me dijo, y por supuesto lo hice. Lo que encontré fue que virtualmente todo debate público sobre etnias inmigratorias no europeas en Brasil incluía a árabes, judíos y japoneses. Pronto comencé a preguntarme: ¿Qué significa el que estos tres grupos, llegados a Brasil en diferentes momentos, insertados en su economía de forma diversa y poco relacionados entre sí, se encuentren vinculados en los discursos de las élites brasileñas? ¿Por qué fueron ignorados por los estudios tradicionales, que los reunieron funcionalmente en una especie de categoría honoraria de «blancos»?

Resulta más que sugestivo el hecho de que casi todos los artículos científicos sobre judíos o árabes en Brasil escritos por autores que no son descendientes de sirio-libaneses o de judíos, hayan aglutinado a dichos grupos. Es igualmente sugestivo que casi todas las publicaciones escritas por investigadores de origen árabe o judío se hayan concentrado en sus respectivos grupos. Arriesgo la hipótesis de que si dejamos de lado a Brasil y examinamos la historiografía de otros países latinoamericanos, hallaremos el mismo modelo. Se trata por tanto de, por un lado, un rechazo a aglutinar a judíos y árabes dentro del mismo casillero semítico para disminuir su diferencia y, por otro, de un desafío a la idea según la cual los

5 Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge Mass. 1991; *The Emergence of the Modern Middle East*, Berkeley Ca. 1981.

grupos étnicos sólo pueden ser entendidos como poseedores de experiencias exclusivas e incomparables. Al examinar grupos que la historiografía étnica retrata como esencialmente diferenciados, podemos comenzar a revitalizar los estudios étnicos y sus numerosas ramificaciones orientadas hacia grupos excluyentes. Mi propia construcción de «dos grupos» es problemática, y el capítulo de este libro escrito por el profesor Dimant propone un modelo mucho más complejo que el meramente binario que utilizo aquí.

Esta misma publicación es un correctivo para los escollos que hallamos en tanta erudición que emplea rígidas definiciones geográficas, poblacionales y semánticas desarrolladas en un único contexto étnico. En tanto devoto del enfoque interdisciplinario en el estudio de las historias, culturas y economías políticas centradas en regiones geográficas específicas, me hallo a la espera de un renovado énfasis en la importancia de las fronteras. Los trabajos reunidos en este libro presentan un desafío a lo que llamaré «la papilla del pluralismo»⁶, un concepto no analizado tanto en los estudios iberoamericanos como en los estudios étnicos, que parece sugerir que las distinciones étnicas y nacionales han sido superadas por la globalización y el transnacionalismo —como si los rótulos étnicos se hubiesen perversamente deformado en rayas paralelas en la bandera arcoiris del pluralismo—. Como dijo burlescamente el antropólogo John Comaroff, «¿Cuántas veces más... será necesario probar que todas las identidades étnicas son creaciones históricas, antes de que el primordialismo sea por fin relegado al basurero de las ideas obsoletas?»⁷. Parecería que la respuesta a esta pregunta directa es, con seguridad, que la similaridad ét-

6 Es decir, un material cuyo contenido intelectual es generalmente insatisfactorio.

7 John Comaroff, «Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution», en P. MacAllister & E. Wilmsen (coords.), *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago 1996, p. 164.

nica es tan importante como la diferencia étnica, y que la cultura nacional puede ser un factor que hace que las experiencias étnicas mantengan conversaciones entre sí. Sin embargo, como lo he dicho en otra parte, la asunción de la «diferencia» es teóricamente tan problemática como la de la «igualdad»⁸. Por ende, los casilleros de categorías que los intelectuales inventan para ayudar a entender los fenómenos sociológicos, siempre conllevan problemas inherentes a la imposición de taxonomías artificiales sobre las historias de individuos, culturas y sociedades, que necesariamente están siempre llenas de contradicciones, ambigüedades y confusiones.

Todo esto nos trae de regreso a árabes y judíos, meramente dos grupos mezclados dentro de una más amplia «cuestión inmigratoria» que acosó a intelectuales y planificadores políticos iberoamericanos a lo largo del siglo XX y continúa aún presente en la mente de muchos en el siglo XXI. Desde mi perspectiva, ésta es un área en que el caso brasileño concuerda con otros ejemplos. Los debates sobre árabes y judíos en toda la región pasaron a primer plano con la introducción del trabajo asalariado, cuando las élites procuraron alentar el ingreso de inmigrantes «deseables», que serían los supuestos vehículos a través de los cuales la cultura nacional se transformaría de negra o indígena en blanca. Pero hacia la década de 1930, fuese en México, Brasil, Argentina, Honduras o Colombia, las élites nacionales comprendieron que los inmigrantes rara vez respondían a sus expectativas, y tuvo lugar un retroceso, alimentado por el desplazamiento económico urbano que siguió a la depresión mundial. Mientras que la «blancura» había sido siempre un componente crítico de la definición del inmigrante deseable, hacia 1930 la definición de blancura se había estrechado para incluir solamente a europeos cristianos dispuestos a establecerse en áreas rurales. Árabes y judíos, dos

8 Jeffrey Lesser, «How the Jews Became Japanese and Other Stories of Nation and Ethnicity,» *Jewish History* 18:1 (2004), pp. 7-17.

grupos que quedaban fuera de las categorías deseables, planteaban un desafío particular.

Las imágenes paralelas de árabes y judíos fueron reforzadas por paralelos ocupacionales. Dado que pocos inmigrantes llegaban con el capital necesario para comprar un comercio o una fábrica, las ocupaciones populares eran las que no exigían una gran inversión inicial. Muchos inmigrantes sirios, libaneses y judíos se convirtieron en vendedores ambulantes y sus grupos fueron paulatinamente identificados con el pequeño comercio itinerante, a consecuencia de la abolición de sistemas de trabajo forzado y la subsecuente expansión de mercados sin un crecimiento del sistema de distribución de mercancías⁹. El comercio ambulante fue el prototipo de la integración económica tanto de judíos como de sirio-libaneses, en Brasil y en muchos otros países. La tienda o la fábrica judía o árabe vendía a crédito a los revendedores recién llegados, a menudo escogiéndolos de entre su familia o los provenientes de las mismas ciudades. Otros obtenían mercancías a través de los anuncios de comercios mayoristas en los periódicos en *idish*, árabe, portugués o castellano.

Los prejuicios populares reforzaron el estereotipo del «típico inmigrante levantino [como] un joven empobrecido [que] comenzaba su carrera como vendedor ambulante»¹⁰. En una serie de ocho artículos escritos en 1929 sobre «impresiones de nuestros diversos barrios extranjeros» para *O Estado de São Paulo*, diario de circulación masiva, el intelectual brasileño Guilherme de Almeida describía las áreas judía y árabe de la ciudad. Su noción de la otredad no europea puede percibirse en su caracterización del Bom Retiro como «el gueto», donde conjura una imagen dual que combina la noción de una

9 Jorge S. Safady, «A Imigração Árabe no Brasil», tesis de doctorado, Universidade de São Paulo, Departamento de História, 1972. Véase también Jamil Safady (coord.), *A Cultura Árabe no Brasil, Líbano e Síria*, São Paulo 1971.

10 Rollie E. Poppino, *Brazil: The Land and People*, New York 1973, p. 194.

barrio judío segregado de Europa central con la pobreza y la otredad que los no-judíos asocian a menudo con el *shtetl* de Europa oriental¹¹. En su descripción del barrio árabe de la calle 25 de Março en São Paulo, Almeida no usa la palabra «gueto», pero sí un lenguaje generado en una imagen de gueto. Similar es la presentación que hace Almeida de judíos y árabes como grupos algo menos que seres humanos completos: «Me hallé frente a la primera cara [que vi] en el gueto de São Paulo. ¿Cara? Barba: barba y nariz. El primer judío»¹². Almeida también puso el foco en el pelo facial de los árabes: «Mostachos, sólo mostachos. Ni una sola mujer, [lo que me lleva] a creer en la existencia de harenes...»¹³.

Las imágenes negativas no estaban sólo en la prensa. Un agregado comercial brasileño en Alejandría, Egipto, se quejaba en 1930 de que «[d]e año a año, lamentablemente, aumenta la emigración del sirio y el judío a Brasil... [y] podemos decir con orgullo que estamos poblando el Brasil y formando nuestra raza con lo más repugnante del universo»¹⁴. Hacia mediados de la década de 1930, algunos intelectuales comenzaron a proponer que el éxito comercial era un dato biológico. Pierre Deffontaines, profesor en la Universidade do Distrito Federal en Río de Janeiro, escribió en 1936 que cuando los sirio-libane-

11 El uso que hace Almeida del término «gueto» no debe ser confundido con el más reciente, en el cual el mismo designa cualquier área que posee una elevada concentración de uno o varios grupos minoritarios. Véase Peter I. Rose, «ghetto», en *Academic American Encyclopedia*, Darien 1986, vol. 9, p. 167.

12 Guilherme de Almeida, «Cosmópolis: O “Ghetto”», *O Estado de São Paulo*, 31/3/1929, p. 4.

13 Guilherme de Almeida, «Cosmopolis: O Oriente Mais Proximo», *O Estado de São Paulo*, 19/5/1929, p. 6.

14 Agregado Comercial (Alejandría) a Octavio Mangabeira (Ministro del Exterior, Río), 17 de abril de 1930, maço 29.625/29 (1291), Arquivo Histórico Itamaraty (Río de Janeiro). Este comentario es representativo de los emitidos como justificación de políticas inmigratorias restrictivas a todo lo largo de las Américas. Véase, por ejemplo, Evelyn Hu-DeHart, «Racism and Anti-Chinese Persecution in Sonora, Mexico, 1876-1932», *Amerasia* 9:2 (1982), pp. 1-28.

ses «descubrieron Brasil, su inclinación al comercio ambulante precipitó [el arribo de] una multitud. Gracias a sus cualidades hereditarias... suplantaron fácilmente a los vendedores más antiguos»¹⁵. Un diplomático brasileño sostuvo que todos los inmigrantes judíos eran «los parientes viejos de vendedores de muebles y los familiares políticos de fabricantes de golosinas»¹⁶. El profesor Everado Backheuser, asistente técnico del Consejo Nacional de Geografía, afirmó explícitamente que los judíos son «turcos que venden a plazos»¹⁷.

Esas asociaciones no pertenecen sólo a los años treinta. Uno de los estudiosos de etnicidad más importantes de Brasil, Manuel Diégues (h.), examinó a sirios, libaneses y judíos en un mismo capítulo de *Etnias e Culturas no Brasil*, el clásico libro sobre el tema publicado en 1952 y reeditado hasta el día de hoy. Allí escribió que «cuando un “turco” llega a una calle para realizar alguna actividad comercial, la calle adquiere otro color, un color étnico»¹⁸. Richard Morse, en su *From Community to Metropolis: A Biography of São Paulo, Brazil* (1958), escribió, en oraciones consecutivas: «Los sirios se agrupan porque sus vendedores ambulantes y tiendas han monopolizado un amplio segmento del comercio de paños. Los judíos han conservado especialidades comerciales tradicionales»¹⁹.

No quiero dar la impresión de que judíos y árabes eran sólo vinculados por los no-semitas. De hecho, parece que árabes y judíos, como gemelos que no pueden dejar de gol-

15 Pierre Deffontaines, «Mascates», *Geografia* 2:1 (1936), pp. 26-29 (la cita de p. 27).

16 Ciro de Freitas Vale a Oswaldo Aranha, 20 de diciembre de 1939. OA 39.12.20, Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Fundação Getúlio Vargas, Río de Janeiro.

17 Everado Backheuser, «Comércio Ambulante e Ocupações de Rua no Rio de Janeiro», *Revista Brasileira de Geografia* 6:1 (enero-marzo 1944), p. 14.

18 Manuel Diégues (h.), *Etnias e Cultura no Brasil*, São Paulo 1976, p. 147. La primera edición de este libro es de 1952.

19 Richard M. Morse, *Community to Metropolis: A Bibliography of Sao Paulo*, Gainesville Fl. 1958, p. 254.

pearse mutuamente, tenían dificultades en operar de manera independiente. El punto está muy bien ilustrado por una serie de intercambios que tuvieron lugar a mediados de los años treinta entre Herbert Levy, periodista y escritor que negaba su judaísmo, y Salomão Jorge, un poeta e intelectual que asumía su origen sirio. El debate comenzó a fines de 1934, cuando Herbert Levy publicó su libro, en el que sugería que los refugiados judíos alemanes daban a Brasil «la oportunidad de recibir... lo mejor de las artes, las ciencias, la economía, las letras [y] todas las áreas de actividad cultural». Levy, sin embargo, no sentía lo mismo respecto de los inmigrantes sirios, y consideraba que había que prohibirles la entrada a Brasil porque «se dedican al comercio y la especulación... [son] difíciles de asimilar... [y poseen] cualidades raciales e higiénicas insatisfactorias»²⁰. En otras palabras, Levy atacaba a los inmigrantes sirios utilizando exactamente los mismos estereotipos habitualmente aplicados a los judíos. Salomão Jorge les respondió sosteniendo que el «inconmensurable elogio de la inmigración israelita» de Levy se debía a que «de su nombre deduzco que es judío o descendiente de judíos»²¹. Jorge decidió invertir las tornas y sugerir que era Levy y no los inmigrantes sirios quien realmente no se había asimilado a la sociedad brasileña. «¿Dónde vive el señor Levy?», pregunta burlonamente Jorge, «en Besarabia o en Brasil?»²². ¿Por qué Levy «insulta a sus hermanos sirios?»²³. Más aún, Jorge señalaba que lo que Levy consideraba positivo en la inmigración judía era casi exactamente lo que

20 Herbert V. Levy, *Problemas actuaes da economia brasileira*, São Paulo 1934, p. 104.

21 Salomão Jorge, «Carta aberta ao Dr. José Maria Whitaker», en Amarilio Junior, *As Vantagens da Imigração Syria no Brasil, em torno de uma polemica entre os Surs. Herbert V. Levy e Salomão Jorge*, no «Diario de São Paulo», Río de Janeiro 1925, p. 25. Utilizando esta misma lógica defectuosa, Jorge podría haber aducido fácilmente que el director del Banco de Brasil, Ricardo Jafet, también era judío, ya que Yefet es un nombre bíblico frecuente.

22 *Ibid.*, p. 33.

23 *Ibid.*, p. 35.

había atacado en los sirios. Levy se había referido críticamente a la actividad comercial siria, y Jorge respondió con: «...no todos los judíos son científicos, médicos y filósofos. Una gran parte de ellos son negociantes, banqueros, economistas y capitalistas... El comercio ambulante es casi una institución judía... Si los judíos presentan óptimas cualidades raciales, por qué no también los sirios»²⁴. El lenguaje de ese intercambio es crucial: la oposición entre árabes y judíos los vinculaba biológicamente (como hermanos) y como tipos étnicos.

²⁴ Ibid., p. 27.

Los turcos en Iberoamérica: El legado del *millet*

Margalit Bejarano*

Introducción

Los estudios recientes sobre árabes y judíos en Iberoamérica se concentran en los procesos de su adaptación económica y social, en las transformaciones de su imagen y de su lugar dentro de sus respectivas sociedades, y en su creación literaria y cultural¹. Sin menospreciar la importancia de esos estudios y su contribución a la investigación comparativa de minorías no-latinas en el continente, este artículo quiere reexaminar el uso de los términos «árabe» y «judío», tomando como caso de estudio a los sefardíes oriundos de Oriente Medio, quienes,

* Investigadora y profesora en la División de América Latina, España y Portugal del Instituto Avraham Harman de Judaísmo Contemporáneo y profesora en el Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, Universidad Hebrea de Jerusalén.

¹ El estudio iniciador en este campo es *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, coordinado por Ignacio Klich y Jeffrey Lesser, London & Oregon 1998. Ver también Raymundo Kabchi (coord.), *El mundo árabe en América Latina*, Madrid 1997; Ignacio Klich (coord.), *Árabes y judíos en América Latina, Historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires 2006.

al ser judíos, no se consideran árabes, y, al mismo tiempo, por ser sefardíes no tienen el mismo origen étnico que sus correligionarios de Europa central y oriental.

Las minorías no-latinas en el continente pueden definirse en base a fronteras entre países de origen, entre denominaciones religiosas y entre grupos étnicos o nacionales. En el caso de judíos y árabes, se trata de inmigrantes que llegaron hasta la Primera Guerra Mundial principalmente de tres imperios —ruso, austro-húngaro y otomano—, cada uno de los cuales poseía sus minorías étnicas, religiosas o nacionales: los polacos, ucranianos, lituanos, judíos y alemanes desde Europa central y oriental; los maroníes, drusos, musulmanes, griegos, armenios y judíos desde Oriente Medio.

De la desintegración de los tres imperios resultó la creación de nuevos Estados, que modificaron las fronteras geopolíticas que definían la identidad de los inmigrantes. Durante el período de inmigración en masa, las autoridades migratorias en los países iberoamericanos, que no distinguían entre grupos étnicos y nacionales, clasificaban a los inmigrantes según su pasaporte. Así se crearon los estereotipos de «rusos» o «polacos» y de «turcos», como representaciones de judíos y árabes a ojos de las sociedades receptoras.

Las transformaciones políticas y sociales a lo largo del siglo XX en los territorios de origen de los inmigrantes cambiaron las lealtades políticas, las ideologías nacionales y religiosas y hasta la definición de los límites entre los grupos étnicos, como demuestran los estudios sobre polacos y ucranianos desde la caída del comunismo². El contexto político en Europa oriental por un lado y en Oriente Medio por el otro, crea nuevas interpretaciones que definen las fronteras entre los

2 Ver, por ejemplo: Myjailo Vasylyk, *Inmigración ucraniana en la República Argentina*, Buenos Aires 2000; Mariusz Malinowski & Władysław T. Miodunka (coords.), *Comunidades de ascendencia centro-oriental europea en América Latina al advenimiento del siglo XXI*, Varsovia 2001.

grupos étnicos de inmigrantes y sus descendientes en base a las identidades nacionales del presente. De la misma forma, podemos concluir que hoy la contraposición de los términos «árabes» y «judíos» como dos grupos étnicos paralelos proviene de una visión actual más que de una realidad histórica. Se basa en la dicotomía creada por el conflicto en Oriente Medio, que divide a los inmigrantes y sus descendientes según sus supuestas lealtades políticas.

Este artículo sugiere definir los límites entre los grupos minoritarios tomando en cuenta la perspectiva que tenían los inmigrantes al salir de su país de origen y el contexto histórico en el cual fueron formados. Su foco se halla en el caso de los judíos que emigraron de los territorios que formaban parte del Imperio Otomano, principalmente de las provincias de Turquía y Siria. Ignacio Klich utiliza el término «judíos árabes» para definir a los judíos de origen sirio —una definición que puede justificarse a base de fuentes askenazíes³—. Sin embargo, los mismos inmigrantes tenían otra visión de su identidad particular, así como de las divisiones que los separaban de otros grupos provenientes del mismo lugar de origen. Sus instituciones comunitarias incluyen la palabra «sefardí» en su nombre o en sus reglamentos, aun cuando se trata de judíos de habla árabe⁴.

Me propongo analizar los modelos de inmigración y adaptación de los sefardíes en el contexto de las migraciones que

3 Ignacio Klich, «Árabes, judíos y árabes-judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos», en Klich, *Árabes y judíos en América Latina*, pp. 31-76. Ejemplos de fuentes askenazíes que usan la palabra «árabe» con referencia a judíos: «Sefardíes y árabes», *Forverts* 7/12/1927, p. 6 (en ídish); M. Sofer, «Los judíos árabes», *Habimah Haivrit* 5, 1921 (en hebreo).

4 Ejemplos de instituciones de habla árabe que usan la palabra «sefardí» en su nombre: *Chesed Shel Emet Sefaradit de Alepo*, *Asociación Israelita Sefaradí Or Torá* (de Damasco). Ejemplos de instituciones de habla árabe que usan la palabra «sefardí» en sus estatutos: *Sociedade Synagoga e Talmud Tora da União Israelita Syria de São Paulo*, *Templo Israelita Brasileiro «Schaar Haschamaim»*.

llegaron de Oriente Medio y de los países balcánicos desde 1890 hasta 1930. Los inmigrantes sefardíes compartían con otros inmigrantes de esta zona rasgos sociales y culturales como el idioma o las costumbres, mientras que con los judíos askenazíes tenían en común la religión y la identidad nacional. Su identidad particular fue formada por los conceptos traídos de la sociedad otomana, basada en el sistema del *millet*.

El sistema del *millet*

El Imperio Otomano era un mosaico de pueblos, grupos étnicos y comunidades religiosas, con diferentes culturas y formas de organización. Al consolidarse el Imperio, la actitud de las autoridades hacia las minorías religiosas fue muy tolerante, basada en el concepto del *dimma* —protegido no musulmán—. Cristianos y judíos —reconocidos por Mahoma como los pueblos del Libro— tenían un estatus legal inferior a los musulmanes, pero al mismo tiempo gozaban de la libertad de profesar sus ritos y credos y poseían una extensa autonomía dentro de sus comunidades, bajo la protección del régimen musulmán⁵.

La palabra *millet* significa «un pueblo definido por su religión»⁶ y hasta principios del siglo XIX se aplicaba principalmente a los musulmanes, para distinguirlos de los *dimmíes*⁷. Sin embargo, desde 1839 en adelante el término se refiere principalmente a las comunidades étnico-religiosas no-musulmanas.

El sistema del *millet* fue creado para incorporar a todos los grupos heterogéneos al mismo sistema administrativo, económico y político, sin perjudicar su continuidad religiosa,

5 Avigdor Levy, *The Sephardim in the Ottoman Empire*, Princeton 1992, p. 15.

6 Benjamin Braude, «Foundation Myths of the Millet System», en Benjamin Braude and Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York & London 1982, vol I, p. 69.

7 *Ibid.*, p. 70.

cultural y étnica⁸. Cada comunidad poseía el estatus legal de unidad autónoma, con sus instituciones religiosas, benéficas, judiciales y educativas, así como su liderazgo laico y religioso. En el caso de los judíos, la unidad básica era el *Kahal*, que tenía su sinagoga (o sinagogas), escuela, cementerio, hospital y varias instituciones de ayuda a los menesterosos. El *Kahal* era responsable de la recolección de impuestos y representaba a la población judía ante el gobierno otomano⁹.

El sistema del *millet* definía el delineamiento legal entre los grupos, otorgando a cada uno su propio espacio sin dejarle cruzar las fronteras que lo circundaban. Sin embargo, las divisiones entre los marcos étnico-religiosos eran más profundas que las dictaminadas por la ley. Cada comunidad se distinguía por su religión, hablaba su propio idioma, o por lo menos utilizaba un idioma distinto en su rito religioso. Según Jacob Barnai, la costumbre en el Imperio Otomano dictaba que cada grupo social y religioso viviese en un barrio separado: «La separación ayudó [a los judíos] a mantener su particularismo, aun el lingüístico»¹⁰. Kemal Karpat señala que los vínculos entre la religión, la etnicidad, la comunidad, el idioma y la familia eran los fundamentos del sistema del *millet*¹¹.

Los movimientos separatistas en la Península Balcánica, así como las intervenciones de las potencias europeas en los asuntos internos del gobierno otomano, motivaron el movimiento de reformas conocido como *Tanzimat* (1839 y 1856). Éste

8 Kemal H. Karpat, «Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era», en Braude and Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, pp. 141-42.

9 Joseph Hacker, «Los oriundos de Sefarad en el Imperio Otomano en los siglos XV-XVIII», en M. Abitbol, J. Hacker et al., *The Sephardic Jewish Diaspora after the Expulsion from Spain*, Jerusalén 1992, pp. 28-34 (en hebreo); Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York 1991, pp. 48-53.

10 Jacob Barnai, «Los judíos en el Imperio Otomano», en Shmuel Ettinger (coord.), *History of the Jews in the Islamic Countries: Modern Times – until the Middle of the Nineteenth Century*, Jerusalén 1981, p. 85 (en hebreo).

11 Karpat, *Millets and Nationality*, p. 142.

otorgó a los ciudadanos de todas las religiones igualdad de derechos, dentro de sus respectivos *millet* —musulmán, judío, armenio o griego—. El impuesto directo (*jiziyá*) que pagaban los no-musulmanes fue abolido, pero fue sustituido por el pago de un rescate para liberarse del servicio militar. Las reformas anularon el estado inferior de los *dimmiés*, pero no cambiaron su diferencia legal y social¹².

Las reformas provocaron procesos de modernización dentro de cada grupo étnico-religioso por separado, sin cambiar la estructura pluralista y divisoria de la sociedad otomana. Las autoridades aumentaron su control sobre los asuntos internos del *millet*, debilitando la autoridad del liderazgo religioso. El rabino principal —el *jajam bashi*— era reconocido por el gobierno como el representante del *millet* judío, pero el fortalecimiento de su autoridad como líder político fue acompañado por un descenso de su autoridad religiosa y espiritual. Las escuelas extranjeras cumplieron el papel de agentes de modernización, con una marcada orientación hacia Occidente, principalmente entre cristianos y judíos. Las escuelas de la Alliance Israélite Universelle inculcaban la cultura francesa y enseñaban idiomas extranjeros, fomentando la emigración de sus alumnos. Sin embargo, la competencia económica, así como el fortalecimiento de los movimientos nacionales, agudizaron las rivalidades entre musulmanes y cristianos así como entre cristianos y judíos¹³.

A pesar de las divisiones, musulmanes, cristianos y judíos tenían muchos modelos sociales en común, tal como el respeto hacia el padre de familia y el lugar inferior de la mujer. Existían tradiciones y costumbres similares, tal como el fata-

12 Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia-New York 1991, pp. 8-9.

13 Riva Kastoryano, «From Millet to Community: The Jews of Istanbul», en Aharon Rodrigue (coord.), *Ottoman and Turkish Jewry, Community and Leadership*, Bloomington 1992, pp. 253-277; Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire*, p. 165; Levy, *Sephardim in the Ottoman Empire*, pp. 118-19.

lismo, la creencia en el mal de ojo y el culto de sepulcros de santos —incluso de santos venerados por miembros de otras religiones—. Las relaciones sociales entre los grupos eran cordiales, pero reservadas: los hombres podían encontrarse en el café, pero no se visitaban en las casas. Uno de los primeros inmigrantes llegados de Alepo a México recuerda que «bajo esta normalidad externa se ocultaba cierto temor del judío ante el mahometano [...] incluso musulmanes y judíos que llevaban entre sí una buena amistad personal jamás se invitaban mutuamente a sus respectivos hogares»¹⁴.

Stanford Shaw destaca la segregación como el principal resultado del sistema del *millet*, que «permitió a los pueblos mantener sus propias religiones, tradiciones, culturas, costumbres e idiomas [...] [por lo que] estaban segregados unos de los otros. A pesar de que judíos, turcos, armenios y griegos vivían en una proximidad inmediata [...] continuaron siendo extraños entre sí»¹⁵. Esta segregación no desapareció con la inmigración hacia Iberoamérica.

Modelos de inmigración

Las causas de la inmigración estuvieron vinculadas al declive del Imperio Otomano, que agudizó la rivalidad entre las minorías. La independencia de los países balcánicos en la segunda mitad del siglo XIX fue acompañada por persecuciones y ataques contra los judíos, que huyeron de las recién fundadas repúblicas buscando el amparo otomano. En Turquía y en las provincias sirias, los armenios y los griegos precedieron a los judíos en la mejora de la situación económica, y merced a la protección de los cónsules europeos pudieron desplazar a los judíos del comercio internacional y los negocios financieros¹⁶.

14 Isaac Dabbah Askenazi, *Esperanza y realidad: raíces de la comunidad judía de Alepo de México: fundación de la sociedad de beneficencia «Sedaká y Marpe»*, México 1982, p. 48.

15 Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire*, pp. 43-44.

16 *Ibid.*, pp. 191-201; Barnai, *Los judíos en el Imperio Otomano*, pp. 213-14.

En aquel período, la mayor parte de la población judía trabajaba en el comercio local, como buhoneros, pequeños comerciantes o artesanos. La situación económica empeoró mucho durante la última parte del siglo XIX y principio del XX, con un gran aumento de la mendicidad.

La pobreza y la falta de oportunidades para progresar fueron las causas principales para la emigración. A diferencia de sus correligionarios askenazíes, que recibieron ayuda de organizaciones judías tal como la Jewish Colonization Association (JCA) o el Hebrew Immigrant Aid Society (HIAS), los sefardíes tuvieron que trazar solos las rutas de migración. La primera ola migratoria comenzó en la última década del siglo XIX y llegó a su auge entre 1908 y 1914, debido a la revolución de los «Jóvenes Turcos» que anuló el sistema del *millet*, otorgando a todos los ciudadanos derechos civiles con el propósito de integrar las minorías al Estado turco. El decreto del servicio militar obligatorio (1909) fue la causa principal de la emigración de cristianos y judíos, que hasta entonces podían conseguir una exención pagando rescate.

Los primeros inmigrantes del Imperio Otomano que se dirigieron hacia Iberoamérica eran hombres solos en búsqueda de mejores condiciones, que por aventura o casualidad llegaron a los más remotos rincones del continente. Gracias a las cartas que escribían y el dinero que mandaban a sus familias, los pioneros se convirtieron en punta de lanza de las cadenas migratorias que se extendían desde su comunidad de origen hasta el destino final en algún barrio de la capital o en alguna ciudad del interior: «Mi padre vino a Resistencia porque sabía que la colectividad sefardí [...] de los nuestros había sido bastante grande. Entonces se juntaban todos, porque en Izmir vivían todos alrededor de una cuadra»¹⁷.

17 Entrevista de Julio Mazo con el Sr. Sasbón, Resistencia (Argentina), 27/8/1990. Quisiera agradecer al Sr. Mazo por haber entregado la entrevista al Archivo de Historia Oral del Instituto de Judaísmo Contemporáneo [en adelante: IC].

Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, empezó una segunda ola migratoria que trajo hacia Iberoamérica familias enteras. La población sufrió mucho durante la guerra, aunque la mayoría de judíos vivían lejos del campo de batalla. Muchos hombres fueron a combatir dejando a mujeres, niños y viejos en el hambre y la miseria:

En tiempos de la guerra de 1914 casi todo el mundo se fue de Silivria. Allí no había bombardeos, pero la situación era muy difícil. Los que se quedaron eran mayormente mujeres, porque todos los esposos se habían ido a la guerra, y muchos murieron, mucha gente murió en la guerra y quedaron las mujeres solas. Mi papá y mis tres hermanos se fueron a Nueva York, porque huyeron del ejército, y nos quedamos nosotros [...] allí en Silivria, y hemos pasado la guerra económicamente muy mal¹⁸.

La desintegración del Imperio Otomano arrasó las barreras legales que protegían la minoría judía de los conflictos étnicos y religiosos. Durante la guerra entre Grecia y Turquía (1918-1922), los judíos de Izmir cayeron víctimas de las matanzas y saqueos de los griegos, y miles se refugiaron en Estambul o emigraron a los EE UU., Argentina, Brasil, Uruguay o Chile¹⁹.

La fundación de la república de Turquía como un Estado moderno y laico, que aspiraba asimilar a las minorías, obligó a los judíos a renunciar su autonomía cultural y convertirse en ciudadanos turcos. La transición de un imperio pluralista a un Estado nacional se reflejó en la segregación de los judíos o en su emigración²⁰.

18 Entrevista con Cali Maya, citada en Margalit Bejarano, *La comunidad hebrea de Cuba: la memoria y la historia*, Jerusalén 1996, pp. 15-16.

19 Haim Cohen, *Los judíos en los países del Medio Oriente en la actualidad*, Tel Aviv 1972, pp. 76-78 (en hebreo); Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire*, pp. 237-40.

20 Kastoryano, *From Millet to Community*, p. 256.

En Siria y Líbano la desaparición del sistema del *millet* desencadenó las tensiones políticas entre los grupos étnico-religiosos. La fermentación de un nacionalismo pan-islámico durante el mandato francés agudizó la hostilidad de la población musulmana con respecto a la minoría judía, la cual desde la independencia de Siria fue víctima de una política oficial de discriminación y persecución. Un líder sionista, que visitó Siria en 1927, describió el impacto de la rebelión de los drusos contra el mandato francés (1925-27) sobre los judíos de Damasco —en su mayoría buhoneros que vivían del comercio con las zonas rurales del interior:

La rebelión de los drusos destruyó totalmente esta fuente [económica]; el ejército [francés] convirtió el oasis de Damasco en desierto, arruinó los hermosos jardines y quemó las aldeas. El vínculo entre la ciudad y sus alrededores se cortó completamente, y centenares de familias de buhoneros quedaron sin manutención [...] Los judíos fueron obligados a pagar «rescate» a los rebeldes. [...] rescataron a sus hermanos cautivos [por el ejército rebelde] con 150 libras de oro, y desde entonces se comprometieron a pagar un impuesto semanal a la caja de los héroes nacionales a cambio del derecho de quedar neutrales en «la guerra de liberación»²¹.

A diferencia de sus paisanos cristianos y musulmanes, los judíos de Alepo y Damasco que emigraron a partir de los años 20 rompieron las relaciones políticas y económicas con su país de origen.

Los modelos de integración económica de los sefardíes en Iberoamérica son parecidos a los de sus compatriotas no judíos. Casi todos empezaron como vendedores ambulantes, suministrando ropa y tejidos a las capas bajas de la población. Las cadenas migratorias dirigían los vendedores ambulantes a

21 Pinhas Neeman, «En Siria – Damasco», *Haaretz*, 7/9/1927 (en hebreo).

su destino y les suministraban mercancía a crédito, que ellos, a su vez, vendían a plazos. Un judío de Turquía recuerda que fue enviado a Cuba por un pariente que era comerciante mayorista en Nueva York: «a él le convenía que viajáramos allí ya que necesitaba vendedores para que anduvieran por las casas vendiendo su mercancía»²².

Para los inmigrantes emprendedores, el trabajo como buhonero era un trampolín al comercio al por mayor, de donde algunos llegaron a ser importadores de tejidos, y hasta fabricantes. Las memorias de Nissim Teubal revelan el lugar central que ocuparon las relaciones familiares en el desarrollo económico de los judíos alepinos en Buenos Aires, desde la venta callejera, pasando por negocios con parientes en Manchester (Reino Unido), hasta llegar a la fundación de una fábrica propia, que suministraba trabajo a paisanos menos afortunados²³.

Walter Zenner, en su estudio comparado sobre los judíos de Alepo, analiza la conservación de los mismos modelos sociales, religiosos y culturales en esta diáspora transnacional, que denomina «una comunidad global». Zenner subraya el lugar central de la vida económica y de los lazos familiares en la formación y preservación de la identidad étnica: «El mantenimiento de la identidad judía siria está ligado a la participación en cadenas transnacionales de familia, parentesco y comercio»²⁴.

Los modelos de integración económica de cada uno de los grupos sefardíes no dependían sólo de las oportunidades económicas en los países receptores, sino también de las circunstancias en el país de origen y del grado de modernización en vísperas de la emigración. Un estudio sobre la comunidad sefardí de ladino-parlantes en Buenos Aires refleja las diferen-

22 Entrevista con Jack Barrocas, Carmiel 1983, ICJ.

23 Nissim Teubal, *El inmigrante: de Alepo a Buenos Aires*, Buenos Aires 1953.

24 Walter P. Zenner, *A Global Community: The Jews from Aleppo, Syria*, Detroit 2000, p. 106.

cias socio-económicas entre una minoría de comerciantes e industriales exitosos, principalmente de Rodas, y la gran mayoría de pequeños comerciantes, empleados o menesterosos, oriundos de Izmir y sus alrededores²⁵.

Existen muy pocos estudios sobre el desarrollo económico de los inmigrantes judíos de Oriente Medio en Iberoamérica, lo cual dificulta profundizar la comparación entre los diversos grupos. Sin embargo, es evidente que la tendencia de pasar del pequeño comercio a los estudios académicos y a las profesiones liberales estaba más divulgada entre los sefardíes oriundos de Turquía y de los países balcánicos que entre los oriundos de Siria. En el caso de Cuba (cuya comunidad sefardí estaba compuesta principalmente por judíos de Turquía) era común encontrar hijos de vendedores ambulantes sefardíes con un título universitario²⁶. Un estudio demográfico sobre los judíos de México en 1990 refleja la proporción de personas que ejercían profesiones liberales en cada uno de los grupos sefardíes: entre los ladino-parlantes, el 26,2% de la población económicamente activa eran profesionales; entre los alepinos, el 15,6% y entre los damascenos, el 6,5%²⁷.

En el período de la inmigración los sefardíes, principalmente los árabe-parlantes, se sentían más cercanos a sus compatriotas cristianos y musulmanes que a sus correligionarios de Europa oriental. Rachel Mizrahi describe las relaciones entre los inmigrantes del Medio Oriente que vivían en el barrio de Mooca en São Paulo:

25 Margalit Bejarano, «La comunidad sefardí de Buenos Aires», tesis de maestría, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1975, pp. 25-27, 35-37 (en hebreo).

26 Una encuesta entre judíos cubanos en Miami demuestra que entre los años 1933 y 1959 el número de vendedores ambulantes disminuyó de 60 a 36, el número de comerciantes subió de 19 a 37, y el número de profesionistas y estudiantes aumentó de 1 a 13. Ver también: Luis Sidicaro, «La comunidad sefardí de habla española de Buenos Aires», *Comunidades Judías de Latinoamérica*, Buenos Aires 1970, pp. 197-202.

27 Sergio DellaPergola y Susana Lerner, *La población judía de México: perfil demográfico, social y cultural*, México-Jerusalén 1995, p. 119.

Excluyendo la religión, los judíos de Mooca se acercaban a los «sirio-libaneses» cristianos y musulmanes y tenían con ellos negocios. El idioma común, la estructura patriarcal de sus familias, la comida, la música y la danza eran factores de identificación, generados por una convivencia milenaria en tierras árabes del Oriente Medio²⁸.

Existen testimonios sobre relaciones comerciales y sociales de judíos con sus compatriotas de Oriente Medio. Argentino Liniado, hijo de inmigrantes de Damasco, escribe en sus memorias: «Trataba de intimar con los judíos askenazíes revelando mi condición sefardí; pero entonces [...] no fui considerado rápidamente uno de los suyos. En cambio no sólo encontré buena recepción entre los sefardíes, sino entre los sirio-libaneses no judíos»²⁹. Sin embargo, las relaciones entre grupos étnicos-religiosos del mismo país se limitaban al espacio público: los cafés, las organizaciones mercantiles y los clubes sociales, y estaban restringidas a los hombres³⁰. Las casas particulares, tal como en las comunidades de origen, quedaban en la esfera privada, como recuerda un inmigrante de Quiliz (Siria): «Se hizo amigo mío, pero a mi casa no entra»³¹.

Las mujeres sefardíes, a diferencia de sus correligionarias askenazíes, no salían a trabajar fuera de la casa. Su vida social giraba alrededor de la gran familia y de la comunidad. En la primera y segunda generación se casaban a una temprana edad, generalmente dentro de su grupo de origen. Las barre-

28 Rachel Mizrahi, *Imigrantes Judeus do Oriente Médio: São Paulo e Rio de Janeiro*, São Paulo 2003, p. 133.

29 Argentino S. Liniado, *Recuerdos imborrables*, Buenos Aires 1994, p. 69.

30 Alberto Tasso, en su estudio sobre Santiago del Estero, se refiere a la amistad personal entre árabes y judíos —principalmente askenazíes—: Alberto Tasso, «Amigos, socios y contertulios: vínculos personales y espacios de sociabilidad entre árabes y judíos en el norte argentino», en Klich, *Árabes y judíos*, pp. 77-103.

31 Entrevista con José Credi, Miami, 1983, ICJ.

ras las separaban no sólo del mundo no judío, sino también de sus correligionarias de otro origen. Estas barreras constituían la base de la infraestructura institucional.

La vida institucional

En Iberoamérica los sefardíes tuvieron que fundamentar sus organizaciones sobre una base voluntaria, sin gozar de la protección que les otorgaba el régimen otomano. Al mismo tiempo, se cruzaron con otros grupos étnicos judíos que venían de otros países y tenían costumbres diferentes. En el proceso de creación de sus marcos institucionales, los sefardíes tuvieron que definir sus relaciones con la sociedad mayoritaria, así como con otros grupos étnicos judíos. La barrera que separaba todos los sectores sefardíes de sus correligionarios askenazíes era muy marcada: hablaban otro idioma, tenían otro rito religioso, otras tradiciones y otra mentalidad. Sin lugar a dudas, existían diferencias entre los diversos sectores sefardíes que personas de afuera no podían percibir. Estas diferencias se manifestaron en la infraestructura institucional, que podemos clasificar en tres categorías: 1. Un marco comunitario cerrado, reservado exclusivamente a los oriundos de la misma comunidad de origen. 2. Una comunidad que reúne a diversos grupos con idioma y tradición afines. 3. Una única organización comunitaria que reúne a todos los sefardíes que viven en la ciudad.

La primera categoría —un marco comunitario exclusivo— fue la utilizada por los grupos más numerosos de alepinos y damascenos que se concentraron en una ciudad, principalmente en Buenos Aires y en México³². Aunque llegaron del mismo país y hablaban el mismo idioma, los oriundos de Ale-

32 Sobre la historia de los alepinos y damascenos en Buenos Aires y México existen algunos trabajos de investigación: Susana Rodgers, *Los judíos de Alepo en Argentina: Identidad y organización comunitaria (1900-2000)*, Buenos Aires 2005; Liz Hamui de Halabe, *Identidad colectiva. Rasgos culturales de los inmigrantes judeo-alepinos en México*, México 1997; L. Hamui de Halabe et al., *Los judíos de Alepo en México*, México 1989; Jacobo Smeke Darwich (coord.), *Historia de una Alianza*, México 2001.

po y Damasco trajeron de Siria las rivalidades entre las dos ciudades, que habían pertenecido a dos provincias diferentes. Yaron Harel analiza la estructura socio-económica y los modelos culturales diversos de esas dos comunidades bajo el impacto de las reformas que promovieron los procesos de modernización y secularización en el Imperio Otomano. Las transiciones económicas y políticas en aquella época profundizaron las divisiones internas entre clases sociales, así como entre dos tendencias opuestas: la identificación con la civilización occidental y la preservación de la tradición oriental³³. Harel llega a la conclusión que «la mayoría de los judíos siguieron manteniendo su tradición judía y oriental por opción y elección, pero al mismo tiempo fueron impactados profundamente por la cultura europea»³⁴. Esa tradición incluía una identidad basada en una conciencia comunitaria local y particular.

A pesar de la historia diferente de la consolidación comunitaria en Buenos Aires y en México, en ambas ciudades se crearon dos marcos separados para alepinos y damascenos, que conservaban el particularismo local de la ciudad de origen. En el caso de la capital argentina, los oriundos de Siria empezaron a organizarse en base a pequeños núcleos de nativos de la misma ciudad —sinagogas de barrio, *Talmud Torah* (escuelas religiosas), instituciones benéficas y clubes sociales—. Gradualmente se establecieron cuatro cementerios sefardíes separados, para marroquíes, damascenos, alepinos y ladino-parlantes, que, basándose en un convenio mutuo, enterraban sólo a miembros de su grupo de origen. De este modo, los dueños de los cementerios marcaron las fronteras entre los grupos étnicos³⁵.

33 Yaron Harel, *En naves de fuego hacia Occidente: Cambios en el judaísmo sirio en la época de las reformas otomanas, 1840-1880*, Jerusalén 2003, pp. 44-48 (en hebreo).

34 *Ibid.*, p. 256.

35 Iaacov Rubel (coord.), *Presencia sefardí en la Argentina*, Buenos Aires 1992, pp. 77-110; Margalit Bejarano, «Judíos Sefardíes en la Argentina», *Bitfuzoth Hagolah* 85/86, 1978, pp. 124-142 (en hebreo).

En México, la historia de la organización judía comienza con la fundación de una institución para toda la comunidad, con el propósito de establecer un cementerio judío. La Alianza Monte Sinaí fue fundada en 1912 frente a la inseguridad creada por la revolución mexicana, y ofrecía a sus miembros un marco de protección y de ayuda mutua. Durante la primera etapa de su existencia cubría las necesidades religiosas y sociales de judíos askenazíes, sefardíes, alepinos y damascenos. Sin embargo, la unión no duró mucho tiempo: los judíos de Europa oriental fueron los primeros en separarse para fundar su propia comunidad (1922). Pocos años después, los oriundos de Turquía y Grecia fundaron la Comunidad Sefardí y dejaron la Alianza Monte Sinaí en manos de los árabe-parlantes. Pero los alepinos crearon sus propios lugares de culto, y dejaron de pagar las cuotas a la comunidad madre. El conflicto entre damascenos y alepinos se agudizó debido a la decisión de los directivos de la Alianza Monte Sinaí de imponer una tarifa adicional a los no-socios para el uso del panteón. La escisión entre los dos grupos se hizo inevitable con la formulación de los nuevos estatutos de la Alianza Monte Sinaí (1936), que establecieron el principio de que «solamente los judíos damasqueños podían ser miembros de la Mesa Directiva»³⁶.

A la misma categoría de comunidad étnica cerrada podemos agregar algunas comunidades pequeñas que conservaron durante generaciones su identidad particular, tal como los marroquíes, oriundos de Tetuán y de Tánger, que no fueron tratados en este estudio. En Brasil, los inmigrantes de Líbano crearon sinagogas separadas para los oriundos de Sidón y de Beirut³⁷. La sinagoga Sidón en Río de Janeiro conserva hasta hoy la tradición de su ciudad de origen y trata de mantener la identidad étnica de sus miembros.

La segunda categoría, de reunión de diversos grupos con tradiciones afines, caracteriza principalmente a los sefardíes

36 Smeke, *Historia de una Alianza*, pp. 84-86.

37 Mizrahi, *Imigrantes judeus*, pp. 73, 131-32.

de Turquía, de Rodas, de Grecia y de los países balcánicos, que fundaron marcos comunes para todos los ladino-parlantes en la misma ciudad, pero conservaron las fronteras que los separaban de otros grupos étnicos judíos. La historia de la Asociación Comunidad Israelita Sefardí de Buenos Aires puede servir como un caso paradigmático. Esta organización fue creada en 1914 por inmigrantes de Izmir con el fin de fundar una sinagoga con *Talmud Torá*. En el mismo período se fundaron varios núcleos institucionales, divididos según las comunidades de origen de sus miembros y las funciones que cumplían. Esta división se manifiesta en una circular divulgada en 1917 por una pequeña asociación creada con el único propósito de comprar un cementerio sefardí:

Para dar comienzo a nuestra obra, como es natural en todas las iniciativas, tropezamos con fuertes y graves dificultades: la falta de fondos y la desunión entre israelitas *sefaradim*, por no ser todos de las mismas partes del mundo, aun cuando somos del mismo país, no siendo de la misma ciudad o pueblo, y aun entre éstas existe el antagonismo que indispensablemente deseamos evitar³⁸.

En 1919 las dos organizaciones se fusionan para construir su primer templo, y diez años después logran comprar un cementerio que ponen a disposición de todos los ladino-parlantes. Las tendencias particulares de la generación de los inmigrantes comienzan a cambiar en la década de 1930. Surge un nuevo liderazgo que consigue unir a los oriundos de Izmir y Rodas en la creación de un marco comunitario compartido por todos los ladino-parlantes, aunque respeta la autonomía de las sinagogas, que siguen manteniendo el particularismo local³⁹.

38 Circular de la Sociedad Israelita Sefaradí Hesed Chel Emet, septiembre de 1917, Libro de Actas de la Sociedad Hesed Veemet, Archivo Central del Pueblo Judío.

39 Margalit Bejarano, «La historia de la comunidad de habla ladina en Buenos Aires (1930-1943)», en: Issachar Ben-Ami (coord.), *The Sephardi and Oriental Jewish Heritage*, Jerusalén 1982, pp. 161-170 (en hebreo).

La tercera categoría corresponde a una comunidad sefardí unificada, compuesta por todos los no-askenazíes que viven en la misma ciudad, tal como ocurrió en Montevideo, Santiago de Chile, Lima y La Habana. En el caso cubano, la gran mayoría de los sefardíes llegaron de Turquía, principalmente de la parte europea. Entre los primeros inmigrantes se encontraron también judíos de Siria, que fundaron una sinagoga separada. Los árabe-parlantes que querían mantener su estilo de vida religioso conservador eran muy pocos, y prefirieron emigrar a Nueva York o a la ciudad de México, para juntarse con sus paisanos. Los que decidieron quedarse en Cuba se casaron con mujeres turcas, y se integraron a la comunidad sefardí de habla ladina⁴⁰.

La creación de un marco común no eliminó las fronteras entre los grupos de procedencia. En algunos casos, los sefardíes que se unieron a una comunidad de otro grupo siguieron manteniendo una pequeña sinagoga o preservaron su particularidad en marcos no-formales. Vivian Flanzer presenta un caso paradigmático en su estudio sobre los oriundos de Rodas en Río de Janeiro, quienes a base de parentesco, intereses económicos, relaciones sociales, tradiciones y costumbres crearon inconscientemente «muros invisibles» que separaron su grupo de los demás.

Conclusiones

La historia de los sefardíes en Iberoamérica es una historia de fragmentos: núcleos de distintos lugares del viejo mundo que se dispersaron por todo el continente, recreando los modelos de organización de sus comunidades de origen y manteniendo su cohesión social a través de barreras visibles e invisibles que los separaron del mundo exterior. La historia de la inmigración y de la adaptación económica de los sefardíes en Iberoamérica puede estudiarse como una parte integral de

40 Entrevistas con José Credi y Salomón Garazi, Miami 1987, ICJ.

la historia de otros grupos provenientes de Oriente Medio, bajo la definición generalizada de «árabes». Sin embargo, sus relaciones con cristianos y musulmanes provenientes de los mismos países se desarrollaron en un espacio común sin cruzar las fronteras del círculo interior de cada grupo étnico y religioso.

Los graves acontecimientos en el mundo judío en las décadas de 1930 y 1940, así como el conflicto de Oriente Medio, alejaron a los sefardíes de sus raíces en el mundo musulmán y los acercaron a sus correligionarios askenazíes. La defensa contra el antisemitismo, la solidaridad con las víctimas del Holocausto, la actividad sionista y el apoyo al Estado de Israel crearon un espacio común para toda la colectividad judía, pero no llegaron a borrar las barreras que dividían y separaban a los sectores sefardíes.

Las raíces de las divisiones entre estos grupos, que comparten el mismo rito religioso y la misma forma de vida, pero siguen defendiendo la singularidad de su acervo cultural y los límites de su espacio comunitario, deben buscarse en la estructura de la sociedad otomana. Esta segregación es el legado del *millet*.

El sistema del *millet* debe explicar la otra cara de los estudios migratorios: la identidad de los inmigrantes no a ojos de las sociedades receptoras, sino desde la perspectiva de ellos mismos hacia su propia identidad así como hacia otros grupos étnicos y religiosos del mismo origen geográfico.



La conformación estereotípica de un *otro-incivilizado* a través de la revista *Caras y Caretas* (1898-1918)

Emmanuel Taub*

A través del análisis de la revista *Caras y Caretas* entre finales del siglo XIX y principios del XX, intento analizar las configuraciones simbólicas construidas en el discurso en torno a *lo árabe, lo islámico y lo oriental*, para entender y observar de qué manera estas imágenes fueron recreadas en el entramado social argentino. Este análisis tiene que ser entendido e interpretado como una excusa para pensar modelos y categorías teóricas como tipos ideales sobre la construcción de la identidad en el Estado moderno y las relaciones de otredad.

Desde su aparición, *Caras y Caretas* mantuvo una línea progresiva de tiradas y ventas; una revista que incluyó en sus páginas artículos sobre temas nacionales e internacionales, de política, turismo, sociedad, ciencia, curiosidades e interés general; así como artículos cómicos, fantásticos y li-

* Master en Diversidad Cultural, doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y becario CONICET. Investigador del Centro de Estudios sobre el Genocidio de la Universidad Nacional de Tres de Febrero y del Área de Historia de las Ideas de la Universidad de Belgrano.

terarios¹, que no se conformaron con contar entre sus firmas con los autores locales más importantes del momento, sino también con las de personajes extranjeros de primer nivel². Desde su primera publicación hasta la última de este relevamiento en 1918, aparecieron 131 notas que hacen referencia explícita y textual a la temática «oriental», «árabe», «turca» o «musulmana», notas que tienen por lo menos una referencia textual —más allá de las fotos— y que se extienden en lo que he agrupado como artículos turístico-descriptivos, notas de interés, crónicas y todo tipo de publicaciones literarias (poemas, cuentos, relatos).

Oriente y *lo oriental* constituyeron históricamente lo que llamaré la figura del *extraño por antonomasia* en el discurso orientalista europeo: Oriente sirvió para trazar un mapa sobre la otredad. Y el discurso europeo fue, desde los comienzos del proyecto nacional argentino, la representación del horizonte cultural al cual había que aproximarse.

El análisis que aquí intento realizar gira en torno a un elemento específico: la construcción de la identidad y su reafirmación como propia y única de un proyecto nacional de constitución de las bases sociales del Estado nacional argentino³. Recordemos que, en todo proceso de consolidación del

1 «19 años de vida», *Caras y Caretas* XIX-941, 14/10/1916 (tomo 5).

2 Escribieron para *Caras y Caretas* (durante los años que he trabajado) Eduardo Ladislao Holmberg, José Ingenieros, Mariano de Vedia y Mitre, Fray Mocho, Horacio Quiroga, Leopoldo Lugones, Ricardo Rojas, Ricardo Güiraldes, Ruben Darío, Miguel de Unamuno, Arturo Reynal O'Connor y Joaquín V. González entre otros. También se incluyeron textos de Oscar Wilde, Guy de Maupassant, Rudyard Kipling, Edgar Allan Poe y tantos más, en una publicación que se dirigía a toda la sociedad.

Para octubre de 1916 la revista cumplía 19 años de vida y ya contaba con 78.865.085 de ejemplares impresos, con suscriptores en lugares como Suecia y Nueva Zelanda y distribución con puntos de venta no sólo en toda la República Argentina, sino también en Estados Unidos, Francia, España e Italia.

3 En este proceso de formación del Estado moderno argentino fue necesario, paralelamente a la lucha de delimitación de las fronteras territoriales,

Estado, también existe una consolidación de *lo simbólico* que supone la penetración estatal en la sociedad y la formación de símbolos y elementos propios que exalten el sentimiento legitimador de un «Nosotros» en relación con un «Ellos».

Propongo aquí la hipótesis de que la revista ofrece en este período tres modelos de las nociones de *lo islámico*, *lo árabe* y *lo oriental*, que permiten pensar en las formas con las que se imagina y representa la *otredad* en el discurso argentino, y que constituyen la visualización de un tipo ideal anterior de construcción de *otredad*: la del *extraño por antonomasia*.

Estos modelos se constituyen como parte del discurso nacional y, a su vez, se irán entrelazando y relacionando unos con otros: primero, el de un *otro-lejano*, cuando se intenta pensar en estos inmigrantes proyectados específicamente en la *herencia* árabe en la Península Ibérica y la forma en que la misma se representa en Argentina. En segundo lugar, la de un *otro-incivilizado*, como necesario para justificar las guerras y procesos colonizadores desde principios del siglo XX, modelo de construcción de la *otredad* que presento en este trabajo. Y por último, un *otro-exótico*, representación clásica del siglo XIX sobre el árabe, que se traduce directamente al discurso argentino en la pretensión de caracterizar a las poblaciones ya asentadas en el país.

Estos términos ficcionales fueron contrapuestos por el devenir histórico de una forma de pensamiento y conciliación con un mundo imaginado, que hizo de aquel que estuviera ubicado fuera de sus límites un «otro a-cultural», ajeno, extraño y «no-occidental». Es por ello que se los identificó con todas aquellas características que se atribuyen a lo «no-racional», a lo «instintivo» y

trazar las fronteras internas para establecer, en un primer momento, una sociedad nacional, y con ella, una identidad nacional. Desde la Revolución de Mayo se comienzan a establecer los elementos para construir el estado nacional. Este proceso es acompañado por la conformación de su sociedad bajo el paradigma de «estado-nación-territorio-cultura». Para ampliar este tema véase Oscar Oszlak, *La formación del estado argentino*, Buenos Aires 1982.

sumergido en la «pasión». Este discurso se fue generando desde los diferentes ámbitos y no se limitó únicamente a lo político o social, sino que se extendió (y por ello sus huellas hoy en día, y por ello su capacidad de extenderse a lo largo y ancho del discurso social) a las esferas de la literatura, la pintura, la arquitectura y la prensa.

Este modelo específico que trato de reconstruir desde una de sus aristas, el del *otro-incivilizado*, es la suma de la herencia dejada por el discurso orientalista que llegaba desde Europa, las guerras colonialistas que en ese continente se estaban llevando adelante y la forma en que todo esto se relee y reconstruye en el imaginario argentino.

Existe una relación específica en el tratamiento de las crónicas y noticias cuando se observan los procesos bélicos que se estaban desarrollando en Europa, desde la guerra ítalo-turca hasta la Primera Guerra Mundial, y también la guerra turco-balcánica y las batallas por la ocupación española en Marruecos, así como todos los procesos coloniales que tienen lugar en aquellos años (1898-1918). En dicho tratamiento se percibe una forma particular en la construcción de otredad sobre el oriental, el árabe y el musulmán. Este *otro* que conserva su «lejanía» pasa a ser el *enemigo* de la civilización europea y por ello de la civilización toda, y un *atrasado* o *primitivo* con respecto a la modernidad. Es por este motivo que he llamado a esta construcción discursiva *otro-incivilizado*.

Por un lado, se focaliza entonces el tema de este *enemigo*: el tema de las guerras coloniales, por las que la identidad moderna europea utiliza a este *otro* como parámetro absoluto en donde reflejarse. Quizá la explicación más clara para entender este proceso es lo que Toni Negri y Michael Hardt llaman la *dialéctica negativa* en la conformación de la identidad colonial⁴. Esta dialéctica ayuda a conformar y reforzar una identidad propia, la del colonialista, a través del establecimiento de ese *otro* como *otro absoluto* en donde reflejarse. Entonces, si ese *otro* contiene en sí todas las cualidades negativas y absolutas —pri-

4 Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*, Buenos Aires 2002, p. 125.

mitivismo, salvajismo, atraso, incivilidad—, confirmo en contraposición mi Yo Mismo. Si ellos representan todo aquello, lo que ellos no son —lo civilizado, lo educado, lo urbano, lo progresista— forma parte de mi identidad⁵.

Por otro lado, esta conexión entre ambas realidades (la europea y su lectura argentina, y lo que ocurría en aquellos territorios) está mediatizada por la fuerza hegemónica europea que se apoya en un discurso civilizatorio (frente a la incivilidad), que busca la «modernidad» (frente al atraso y primitivismo) y que solamente cree poder lograrla a través de las fuerzas coloniales. Desde este punto de vista puedo anticipar dos cuestiones. Primero, a este «enemigo» hace falta crearlo simbólicamente: si por un lado se aplica la lógica de una *dialéctica negativa*, también se tendrá que demostrar en el transcurso de los años y de las crónicas que existe un antes y un después, un espíritu de mejora introducido por Europa que hace necesario el proceso colonial. O sea, no sólo explica el por qué de su negatividad, sino también por qué debe ser mejorado.

En segundo lugar, este discurso que analizamos no es novedoso. El islam —como ha explicado Edward Said— fue un «trauma» para Europa⁶. En este sentido, en Europa se creyó

5 Recordemos que en el discurso argentino no es una novedad el uso de esta dialéctica negativa. Podríamos pensar que el proceso a través del cual se construyó y pensó el Estado nacional argentino estableció, primero, desde 1810, una identidad (un Yo Mismo) contra los españoles, buscando lograr la independencia simbólica del dominio colonial. Este proceso se repetirá luego, entre aquellos años y 1880 aproximadamente. Indios, gauchos, afrodescendientes, «orientales», deberán ser negativizados en el afán de establecer las bases, primero del territorio nacional, y luego de una sociedad nacional para ese territorio. Para ampliar este tema véase Emmanuel Taub, *Otredad, orientalismo e identidad. Nociones sobre la construcción de un otro oriental en la revista Caras y Caretas, 1898-1918*, Buenos Aires, 2008.

6 «El “peligro otomano” latente en toda Europa representaba para toda la civilización cristiana una constante amenaza, y con el tiempo, la civilización europea incorporó al tejido de su vida esa amenaza y su tradición, sus grandes acontecimientos, sus figuras, virtudes y vicios.» Edward W. Said, *Orientalismo*, Barcelona 2004, p. 93.

y se encontró en el islam la posibilidad de configurar un *otro radical*, lo que he llamado un *extraño por antonomasia*, ocultando y borrando de la historia de «Occidente», y específicamente de Europa, no sólo las contribuciones provenientes de esta cultura, de sus avances y sus visiones, sino también la vida comparada con el islam en la Península Ibérica.

Civilizar lo incivilizado

Con motivo de la guerra ítalo-turca, una serie de publicaciones en la revista siguieron los sucesos durante su desarrollo. Es de destacar que, quizá por las diferentes guerras que tendrían como uno de sus protagonistas al Imperio Otomano (la ítalo-turca, la turco-balcánica y finalmente la Primera Guerra Mundial) hasta el fin de la «Era de los Imperios», las diferentes regiones del Imperio y especialmente Turquía serán objeto de interés de la prensa. Ésta, por un lado, desarrollará un seguimiento fotográfico y en forma de crónica de los sucesos diarios de la guerra, y, por el otro, comenzará a publicar una serie de notas que recorren a modo de «apertura» esos territorios, sus costumbres y sus formas de vida.

Es en este segundo sentido que aparece esta nota sobre «una recepción» en la corte del Sultán Mahmet V. La nota permite observar algunas incongruencias lógicas y la manera en que, con esta «apertura» del *otro-lejano*, comienza a cambiar, a pesar de las manifestaciones de defensa de los estereotipos, el modo de verlo:

Siempre que se habla de una fiesta turca, *la imaginación* se supone algo sumamente fastuoso, rodeado de un esplendor sin límites y, *sobre todo, en medio de un serrallo*⁷. [Los énfasis en esta y todas las citas son míos]

7 «Una recepción en la Corte del Sultán de Turquía», *Caras y Caretas* XIV-680, 14/10/1911 (tomo 4). Según el Diccionario de la Real Academia Española de Letras, un «serrallo» es un «harén» o un «sitio donde se cometen graves desórdenes obscenos». Véase www.rae.es.

En este fragmento, observamos una clara manifestación de aquello que primero aparece en el imaginario al pensar en una «fiesta turca». Como bien lo aclara seguidamente, hasta ese momento no se habían conseguido fotos que permitieran visualizar lo que en esas fiestas ocurría, por lo que se apelaba a «la imaginación», que ya estaba pre-configurada por la imagen generada en Europa sobre lo que Oriente debía ser y cómo era visto. Una de las construcciones más fuertes en el imaginario es aquella que emparentaba *lo oriental* con lo *obsceno-perverso-erótico-instintivo*; es así como la primera construcción, además de imaginarlo en estado de despilfarro «sin límites», ocurriría en «un serrallo».

Es interesante, por otro lado, observar de qué manera se intenta ir modificando esta visión (así como también observar que, a pesar de la modificación oficial del discurso, muchos elementos se han absorbido en el tejido social, manteniendo hasta nuestros días estas imágenes estereotipadas sobre este *otro-lejano*). Dice el artículo:

[...] publicamos las primeras ilustraciones auténticas de una recepción de la corte [...] Salvo algunos detalles, el lector se creará seguramente en alguno de los palacios de las cortes europeas; los trajes, las actitudes, los muros y las decoraciones, todo recuerda los palacios occidentales, y difícilmente se creería que se trata de la *fabulosa* Turquía⁸.

Pero es entonces cuando rápidamente se intenta buscar una explicación racional a esta modificación, algo que sea exterior a los hábitos, o, si es interior, que se acomode con los valores del exterior. Es su parecido a los palacios de las cortes europeas lo que nos hace pensar que están fuera de Oriente y que por ello sus trajes, actividades y decoraciones entran en la civilización. «No sabemos hasta qué punto la revolución

⁸ Ibid.

constitucional y el advenimiento de los jóvenes turcos haya influido en la democratización de las costumbres [...]»⁹.

Se terminan destacando aquellas cosas que todavía permanecen «diferentes» o «extrañas», y se dejan de lado aquellas características y valores que convierten el objeto cosificado en igual al «Nosotros». «Sin embargo, quedan aún muchos detalles que diferencian por completo las recepciones del sultán de las de sus colegas europeos»¹⁰.

Entre diferentes elementos ceremoniales que se subrayan, los cuales tienen que ver más con una tradición en cuanto al respeto a la figura del sultán que con una característica diferente de las normas protocolares de cualquier mandatario occidental, la nota pone hincapié en la ausencia de mujeres en la ceremonia:

Otra de las *costumbres* que, desde *tiempo inmemorial*, conserva la etiqueta de palacio en la corte otomana, es la exclusión en toda fiesta palatina del elemento femenino. Algo aburridas han de resultar así las grandes recepciones [...]»¹¹.

Lo más interesante —y el motivo por el que subrayo este comentario— es la paradoja que se produce en la misma crónica entre su comienzo y su final. Si desde «tiempo inmemorial» la mujer es excluida de las ceremonias oficiales, ¿de qué manera, entonces, en el imaginario de una fiesta turca lo primero en lo que se piensa es que ésta se realiza en un harén?

Esta paradoja es propia de la conformación simbólica sobre los valores que Occidente —y más precisamente en este caso, la prensa argentina— le confieren como «propios» a este *otro-lejano* e *incivilizado*. Es por ello, que una vez abierto el *baúl de las realidades*, lo nuevo —ahora visto, reproducido y fotografiado— se

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Ibid.

confronta con lo construido anteriormente y produce paradojas como las mencionadas.

En una nota de diciembre de 1911 se hace hincapié en cómo la raigambre religiosa hace de los musulmanes —calificados como «indígenas» por ser el uso que se le daba a aquellos que habitaban las colonias en el pasado y que tenían «costumbres primitivas» diferentes a las europeas— hombres susceptibles e irracionales que, a pesar de las explicaciones de los colonialistas, «degeneran» en actos de desorden y caos.

La cólera, el odio de los árabes hacia los italianos provocó, el mes pasado en Túnez, desórdenes de gravedad. Un *incidente administrativo* fue lo que lo ocasionó: la municipalidad de Túnez había proyectado inscribir en el catastro el cementerio musulmán de Djellaz, lo que excitó la *susceptibilidad religiosa de los indígenas*. En vista de esto, se desistió del proyecto. Y, en consecuencia, cuando los funcionarios municipales se dirigieron al cementerio, no para proceder a la inscripción, sino, al contrario, para anunciar que ella quedaba sin efecto, encontrándose [sic] con una muchedumbre de cinco a seis mil musulmanes reunidos en forma de protesta, que *degeneró en verdadero desorden agresivo*, particularmente dirigido contra los italianos¹².

Hay una interesante nota aparecida en el contexto del redescubrimiento e interés de la prensa por Trípoli (debido a la guerra), que intenta hacer una genealogía histórica sobre aquella ciudad. En el artículo se relata la historia del lugar, remarcando el papel jugado por los árabes como enemigos de la «civilización». «Invasores» y «crueles», los árabes se adueñaron de la región y de esta manera conformaron una sociedad en donde la lengua árabe y la religión musulmana causaron una «promiscuidad étnica» en la sociedad que ya existía. Y, lo que

12 «Árabes contra italianos en Túnez», *Caras y Caretas* XIV-687, 2/12/1911 (tomo 4).

resulta aún más interesante, esta conquista produjo a su vez la desaparición y el ocultamiento de Trípoli a los ojos de la «civilización europea», ya que al estar oculta y dejar de existir ante la «civilización», invierte su significante como un no-europeo (o sea, islámico/oriental) in-civilizado.

[...] los árabes, dueños de Egipto, invadieron la Tripolitania y se adueñaron de toda la región, comenzando entonces un ciclo de guerras constantes entre los nuevos dominadores y los indígenas, hasta que, por fin, el tiempo produjo sus efectos; indígenas y vencedores se fusionaron, confundándose; el idioma, la religión, y las costumbres de los árabes fueron adaptados por los naturales, *formándose así esa promiscuidad étnica* que perduraba aún bajo la dominación turca. Después de la conquista árabe, desapareció Trípoli ante la civilización europea [...]; fue la época de los terribles corsarios¹³.

Vemos, así, de qué forma se plantea y conforma a este *otro* como *incivilizado* y *enemigo*, pero también, por este motivo, cómo un «contagio» que degrada y «oculta» los lugares que toca. Esto se percibe a continuación: la dominación musulmana, según el artículo, ha hecho que las tierras fértiles y privilegiadas de Trípoli no sean productivas. Y esa dominación musulmana es un sinónimo de «crueldad» y «barbarie», y representa una «luz siniestra» frente al significado de la luz (= razón) característico del pensamiento occidental.

Las infinitas, rápidas y tristes vicisitudes de que ha estado a merced esa región, privilegiada por la naturaleza, impidieronla que pudiese dar los frutos que la hermosura de su suelo hacía esperar: demasiada sangre empapó aquel suelo, para que la siembra de los antiguos padres, dominadores del mundo, pudiese resultar fecunda; *una luz siniestra de crueldad y de barbarie* ha ilumina-

13 «El pasado de Trípoli», *Caras y Caretas* XV-694, 20/1/1912 (tomo 1).

nado, durante siglos y siglos, aquella región, donde *el fanatismo y la violencia* se han dado siempre de la mano, y densas nubes, cargadas de tempestades, no anunciadoras de más serenos días, han tenido envueltas aquellas costas que, *bajo el manto del misterio, ocultaron la felonía y las trampas de los feroces corsarios*. Hoy Trípoli vuelve a ofrecerse al mundo en espectáculo, desgraciadamente en el más triste de todos los espectáculos, el de la guerra. *Una nación cristiana ha emprendido de nuevo su conquista*¹⁴.

En última instancia, «fanatismo» y «violencia» son caracteres que describen al ser musulmán. Es por todo esto que —a pesar de la guerra— Trípoli vuelve a «iluminarse» para Europa (= civilización y modernidad), ya que Italia —nación cristiana— ha emprendido su conquista. Esta misma idea —la conquista desde Europa como un arma civilizadora— aparece en un artículo en febrero de 1912, que señala específicamente que estas acciones vienen a dignificar dos tipos de conquistas:

*La conquista de la Tripolitania por las armas italianas, no es tan sólo una conquista de civilización y de progreso, impuesta por los principios de la cultura universal que ya reclaman la abolición de las bárbaras tradiciones del pasado, sino también la implantación de las doctrinas de la humanidad, de libertad, hasta de decoro, que dignifican e ilustran a las modernas sociedades. Pero no es sólo eso*¹⁵.

Europa es sinónimo, como se desprende de la cita, de «civilización», «progreso», «humanidad», «libertad» y «decoro». Se plantea entonces una *dialéctica negativa* en donde confirmo mi Yo Mismo a través del establecimiento de un *otro absoluto*, o lo que he llamado el *extraño por antonomasia*. Esta figura es aplicada al árabe, ya que si Europa simboliza todo aquello, él simboliza todo lo contrario en su extremo (la «tradición bárbara») y

14 Ibid.

15 «Las dos conquistas», *Caras y Caretas*, XV-697, 10/2/1912 (tomo 1).

debe ser «purificado», porque ese es el deber de una «cultura» que intenta ser «universal».

Esta conquista, *es también una conquista de higiene, de buen vivir, de aseo personal, de defensa colectiva y social*, contra las amenazas de las pestes, que generalmente invaden al continente europeo, viniendo de ese eterno Oriente, cuna otrora de las grandes civilizaciones de la humanidad, y aun de su origen mismo. Por eso, puede decirse que las armas italianas como la lanza de Minerva, curan las mismas heridas que producen, regalando el bálsamo regenerador al pueblo conquistado¹⁶.

En este proceso de purificación, o mejor aún, de *iluminación* del bárbaro, entran a jugar valores y procesos característicos de los siglos XVII a XIX en Europa. Las tecnologías de poder que desde los Estados europeos se introdujeron en sus sociedades, dándoles entrada en la Modernidad, y que transformaron y produjeron, como explicó Michel Foucault, las *disciplinas* sobre los cuerpos (*anatomopolítica*) y las *regulaciones* sobre las poblaciones (*biopolítica*) en materia de higiene, buen vivir, defensa colectiva y social, ahora se quieren trasladar a Oriente¹⁷.

Se presupone que los Estados europeos —en este caso particular Italia, pero juega en esto la idea de particulares-universales—¹⁸, para combatir y conquistar Oriente, deben utilizar las herramientas y pensar desde las categorías de una Europa de siglos anteriores. Es por ello que, cual «lanza de Minerva», se producen heridas para ser curadas, buscando un resultado diferente: no se trata de volver al mismo estado, sino de regenerar al pueblo conquistado con los valores occidentales.

16 Ibid.

17 Véase Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires 2004; y *Defender la sociedad*, Buenos Aires 2001.

18 Para ampliar este tema véase Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires 2003.

Podemos observar, en otro artículo aparecido en mayo de 1912 sobre la guerra ítalo-turca, las diferencias que se presentan en torno al tratamiento de las noticias llegadas de la misma. Específicamente, se trata de la forma de presentar las acciones de las diferentes fracciones: la italiana por un lado y la turca por el otro. En lo que se refiere al uso de la adjetivación, mientras unas noticias se presentarán de manera objetiva (en lo que también podríamos remarcar un sentido de objetividad periodística), las otras se escriben de forma adjetivada para conformar la imagen de este *otro incivilizado/otro-lejano* que se está conformando y remarcar sus atributos «salvajes», «bárbaros» e «incivilizados».

En este informe, se observa que al comienzo del texto se intenta señalar un pesar: «La nota triste de la guerra que Italia sostiene contra los turcos es el número de bajas que cuesta a la patria italiana su acción en Libia»¹⁹. Señala luego que, sin embargo, las operaciones que se estaban realizando en Trípoli «avanzan rápidamente»; y que en Rodas «se prepara todo para tener allí una futura base de operaciones. Por eso fue transportado [...] a Rodas el botín de guerra quitado a los turcos el 2 último, consistente en 185 latas de carne y té, 600 tiros de artillería de montaña [...]»²⁰.

Sin embargo, cuando las noticias corresponden al lado turco, a sus acciones o sus avances, se modifica la utilización del lenguaje, y de una presentación objetiva de las noticias se pasa a una subjetivación a través del uso de determinados adjetivos. Encontraremos que en el mismo artículo se dirá:

Los turcos, por su parte, extreman su acción contra los italianos [...] los gendarmes turcos, ejecutando la orden de expulsión decretada contra los italianos, procedieron en forma *brutal*²¹ al

19 «La guerra ítalo-turca», *Caras y Caretas* XV-711, 18/5/1912 (tomo 3).

20 *Ibid.*

21 Según el Diccionario de la Real Academia Española, «brutal» es: «1. adj. Propio de los animales por su violencia o irracionalidad; 2. adj. Dicho de una persona: De carácter violento. <http://www.rae.es/>».

arresto de obreros de dicha nacionalidad, arrancándolos por la fuerza de sus familias. Y sin embargo, dada la *brutalidad* de su accionar particular en este contexto de guerra, éstos no dejaron su accionar *a pesar de la civilizada* intromisión de los notables de la colectividad italiana, ni la del cónsul alemán²².

A través de esta herramienta, es decir, la contraposición entre un «accionar» impulsado por la «brutalidad» y una categoría que represente los valores occidentales de nobleza y distinción («notables italianos» y «cónsul alemán»), se refuerza la primera categorización: la violencia.

Otro ejemplo interesante se encuentra en el artículo llamado «Los niños italianos y la guerra», que muestra la importancia adquirida en esta guerra por los niños, y de qué forma la idea de un enemigo se había insertado en el entramado de su cotidianidad, a través de los juegos.

Los jovencitos de seis a quince años han seguido con un inmenso interés todas las fases de la guerra y se han mostrado ardientes, vivaces, intransigentes. Para ellos *todo lo turco merece implacable guerra y no pudiendo hallarse con turcos de verdad, los inventan a su antojo, haciéndose turcos fingidos* algunos de ellos²³.

Y, en el contexto de esta incidencia de la guerra en los chicos italianos, aparece como uno de los resultados más importantes el deseo de éstos de ir a la guerra, de acompañar a las tropas y luchar contra los *enemigos*.

En otra de las crónicas sobre la guerra ítalo-turca, del 21 de septiembre de 1912, se puede observar nuevamente el uso de determinados adjetivos y palabras a través de las cuales se refuerza la construcción de este *otro incivilizado*.

22 «La guerra ítalo-turca».

23 «Los niños italianos y la guerra», *Caras y Caretas* XV-728, 14/9/1912 (tomo 5).

[...] el aeroplano fue rodeado de inmediato por una muchedumbre de beduinos, que parecían locos de alegría, por el hecho de tener finalmente en su poder uno de los monstruos del aire, que tantas veces habían intentado alcanzar con sus tiros, sin lograrlo jamás. Muchos de estos árabes iniciaron danzas en señal de regocijo²⁴.

Hay un relato publicado hacia finales de 1912 que, creo, se vuelve relevante para este análisis por algunas de sus afirmaciones. Se llama «La tribulación de Ben-al-Ker», escrito por Alejandro Larruriera y enviado desde Madrid. Para entenderlo mejor, conviene recordar el fin de la guerra ítalo-turca en octubre de ese año, que encuentra a Italia como la fracción vencedora y más favorecida. El relato gira en torno a la historia de un hombre honrado, rico e irreprochable tanto en su cumplimiento de los preceptos del Islam, como en su actitud frente a la sociedad. Su nombre era Ben-al-Ker. Sin embargo, un día este prolijo ciudadano cae en el descuido y la angustia, hasta que decide salir de la ciudad en busca de uno de los sabios y conocedores del Corán para contarle el conflicto que lo perturba. Básicamente —y este es uno de los elementos principales que señala este relato y que lo hacen parte de un discurso que se plantea desde Europa hacia el Imperio Otomano—, se trata de que Ben-al-Ker ha soñado por tres noches consecutivas su muerte y su llegada al Paraíso. Esto, para un hombre tan puro como él, no es un problema, sino una llamada de buenaventura, le dice el sabio. Sin embargo, el inconveniente gira en torno a una de las promesas del Paraíso, que consiste —como el mismo protagonista comenta—, en:

[...] mujeres virginales y encantadoras, creadas por Alá: sus ojos serán negros y rasgados, y brillarán más intensamente que los luceros celestes; el color de su rostro, semejante al de los huevos de avestruz; su cabellera, como ébano. Al lado de estas beldades

24 «La guerra ítalo-turca», *Caras y Caretas* XV-729, 21/9/1912 (tomo 5).

—dice Ben-al-Ker— de suprema perfección, se gozará de la eterna felicidad²⁵.

A pesar de ello, prosigue, en su sueño él se ha visto privado de aquel goce inefable. A la pregunta del sabio de por qué creía él que ello ocurriría, le responde: «Porque las huríes que Alá me destina [...] son de ojos azules, de cabellos de oro, de cutis de azucena»²⁶.

Se puede ver aquí la intención específica de introducir, a través de un relato literario ubicado en el centro de la tradición coránica, un elemento simbólico occidental (la mujer europea) en el ideario de belleza del hombre musulmán. Lo importante es que este relato viene a publicarse directamente con la culminación de la guerra, y exhibe el ideario que he señalado sobre la manera de introducir la modernidad que, según Europa, le faltaba a Oriente. Pero este punto, en particular, se construye utilizando lo simbólico literario. Y así se lee que, para corroborar la validez de estos sueños, el protagonista relata también que, al encontrarse él mismo con el Profeta y quejarse por esa aparición, éste le explica:

Lo que pides no se te concederá, porque el Paraíso no es un mercado de esclavas, en donde el comprador puede satisfacer su gusto [...] no nos es dado a nosotros interpretar los inescrutables designios de Dios, y así sólo debemos alabar su bondad infinita, y bendecir que sean *ahora rubias las huríes que Él creó morenas*²⁷.

Estamos frente a la palabra del Profeta, que en un sueño se comunica con el hombre más honrado y puro de la ciudad y le dice que si Dios ha querido que las mujeres que lo acompañarán en el Paraíso por los siglos de los siglos sean «europeas»,

25 «La tribulación de Ben-al-Ker», *Caras y Caretas* XV-737, 16/11/1912 (tomo 6).

26 Ibid.

27 Ibid.

él deberá atenerse a ello, porque es el designio divino quien lo ha decidido. Ahora bien, el relato se cierra diciendo:

Ben-al-Ker, tres veces santo, espejo un día de los creyentes, ya no reza, ni ayuna, ni visita la casa de Alá, ni reparte limosnas [ha perdido, entonces, todo aquello que lo hacía un hombre de fe, un creyente, un buen musulmán] [...] a su mesa se sirven, en fuente de plata, chuletas de cerdo, adobadas, lonchas de jamón, y toda suerte de manjares impuros. Convida a los cristianos, y abusa del vino y del champagne [...] Con tales escándalos y horrores, pretende librarse de gozar, por los siglos de los siglos, de las siete huríes rubias²⁸.

En esta inserción de lo europeo en el mundo musulmán, como señala el relato, el hombre honrado prefiere perder todo y ser castigado en el reino de los cielos, para poder desprenderse de lo europeo.

Por otro lado, y volviendo a la utilización y exaltación de aquellos elementos que el discurso cree que identifican a ese *otro*, vuelve a aparecer el tema del exotismo, de la sensualidad y la perversión. Específicamente lo encontramos cuando habla de los harenes de este Ben-al-Ker y dice que el suyo «podía competir, sin desventajas, con el del propio sultán; contábase maravillas de los cientos de mujeres que le poblaban: bellezas encantadoras, de senos de alabastro, de ojos negros, amorosos centelleantes». Y lo mismo ocurre cuando, refiriéndose a las mujeres rubias que Ben-al-Ker describió, el sabio le responde: «Las otras mujeres, sólo pueden gustar a esos perros de cristianos».

Con la guerra finalizada, y habiendo Turquía cedido sus armas ante las tropas italianas, se refuerza el sentido de atraso de lo turco, y la posibilidad de avance y progreso gracias al acercamiento —esta vez por una derrota bélica— a Occiden-

28 Ibid.

te. Es ahora cuando se construyen los discursos del vencedor, confirmando el atraso de los vencidos y justificando el éxito de su «campana civilizadora» en Oriente. En febrero de 1913, una nota titulada «Las fiestas del año nuevo en Benghazi» nos ejemplifica esto al señalar, por ejemplo, que «se ha restablecido el orden y la tranquilidad en Libia, en donde los italianos están haciendo obra de administración», y es por ello que los habitantes «confraternizan con los *nuevos amos*, encontrando que su autoridad no les es pesada y que *sus costumbres son mejores, más cómodas y agradables*, que todo cuanto conocieron»²⁹.

En la segunda mitad de 1913, se publica una entrevista realizada en Italia por Rafael Simboll al ingeniero Luiggi. Con la finalización de la guerra ítalo-turca, también comienza el proceso de colonización italiana en los territorios bajo su poder. El ingeniero Luiggi, en aquel entonces, era una de las personas más conocedoras de lo que estaba aconteciendo en Libia, ya que era uno de los responsables de analizar el suelo, el terreno y las posibilidades tecnológicas de desarrollo en el territorio. Al describir a la población de Libia, el ingeniero hace hincapié en su fortaleza, pero también en la «pereza del oriental»; asimismo —nuevamente en este tipo de caracterizaciones— en un espíritu guerrero que hace que las mujeres y los esclavos mantengan a los «hombres libres». Libia, para el entrevistado, no es una «colonia virgen», sino, más bien, un territorio infectado por una población perezosa, violenta y esclavista con la que la inspiración moderna y civilizadora de Italia se confronta:

En Oriente hay que contar con la población indígena, fuerte, batalladora, tenaz, para la cual *el trabajo es un castigo*; trabajan los animales, los esclavos y hasta la mujer; pero el hombre libre no debe trabajar: no hace nada, sino la guerra. Con esa gente no se puede hacer lo que se haría en una colonia virgen, lo

29 «Las fiestas del año nuevo en Benghazi», *Caras y Caretas* XVI-750, 15/2/1913 (tomo 1).

que puede hacerse en las libres y fértiles tierras argentinas. Hay, pues, que marchar con lentitud, y proceder con firmeza y prudencia³⁰.

En el transcurso de la entrevista se observa de qué manera Luiggi realiza una analogía entre el proceso ocurrido en las tierras argentinas con el que estaba ocurriendo en Libia. Pero allí los cambios tardarán más, porque «Oriente progresa lenta, demasiado lentamente», mientras que «en América se caminó más ligero, porque la *raza blanca* tuvo libertad para expandirse por todas partes; así, en los últimos cincuenta años, milagros de trabajo han convertido el desierto del Far West y las *despobladas pampas argentinas* en otros campos fecundos»³¹. Recordemos brevemente y a modo de paréntesis, que estas comparaciones e ideas no son nuevas en el pensamiento argentino. Como explica Hamurabi Noufourri:

El paradigma del primitivismo arábigo semita será el sustrato ideológico por excelencia tanto del discurso sarmientino como de la generación del '37; por eso al habitante natural americano se lo ve como el «beduino americano» con el cual hay que acabar³².

En enero de 1914, *Caras y Caretas* publica un sintético artículo sobre Bagdad, cuyo interés reside en la claridad con la que expone las pretensiones europeas en Oriente, y cómo esa ciudad (y con ella todos los que la habitan) se encuentran en una «liquidación», una oferta para quien vaya a tomarla.

30 «El porvenir de la Libia», *Caras y Caretas* XVI-786, 25/10/1913 (tomo 5).

31 Ibid.

32 H. Noufourri, D. Feierstein y otros, *Tinieblas del crisol de razas. Ensayos sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del «otro» en Argentina*, Buenos Aires 1999, p. 105.

En la formidable liquidación del Oriente, donde se mezclan los apetitos expansivos de Europa, la ciudad de los califas está llamada a jugar un gran papel, por ser el punto de partida de todas las principales vías de penetración del Asia Menor³³.

De aquí en adelante aparecerán diferentes artículos que relatan los distintos procesos coloniales llevados adelante en los países musulmanes hasta finalizar la Primera Guerra Mundial, los cuales se centran específicamente en la influencia de lo europeo sobre lo oriental, en la «función civilizadora» que ellos cumplen así como en los avances producidos gracias a la «civilización europea en estos territorios».

Otro ejemplo tiene que ver con hechos producidos durante la conquista de Marruecos en 1914. Partiendo de la adjetivación que considera al islam como «misterioso» e «impenetrable», se considera un éxito haber incorporado esta región a la «civilización europea», olvidando —tal vez— que en un tiempo anterior, el norte de África (Magreb) y Europa estuvieron unidos: «El Magreb, el viejo Marruecos, el *misterioso e impenetrable* baluarte del islamismo, ha sido incorporado definitivamente a la civilización»³⁴.

Así también aparece el éxito desempeñado por los ingleses en sus colonias:

[...] como en todas sus colonias, los ingleses se han empeñado, de una parte, en *mejorar la condición de los naturales*, y de la otra, en *avanzar* hasta donde han podido el *progreso material y moral* del país. Es, pues, el Egipto actual un país nuevo, formado sobre un país antiguo³⁵.

33 «Bagdad, ciudad de los califas», *Caras y Caretas* XVII-797, 10/1/1914 (tomo 1).

34 «La conquista de Marruecos», *Caras y Caretas* XVII-821, 27/6/1914 (tomo 3).

35 «Bellezas egipcias», *Caras y Caretas* XVIII-848, 2/1/1915 (tomo 1).

En septiembre de 1915, un artículo relata una tradición perteneciente a un sector islámico, los *aissauas*, que se centra en la descripción de los particulares eventos presenciados en la peregrinación al sepulcro de Sidi Mahomed-ben-Aissa³⁶:

[...] sale la hermandad en solemne procesión, camino de Mequinez, alcanzando entonces un grado *inverosímil el delirante entusiasmo* de aquellos *fanáticos*, que se convierten verdaderamente en *feras*, cuyos aullidos y rugidos imitan, llegando hasta el punto de comer carne cruda, que [...] moros adinerados y devotos se encargan de proporcionarles, soltando en el tránsito de la procesión algún carnero vivo, que al instante perece despedazado sólo con las uñas y *devorado* palpitante por los más *exaltados con loco placer*, revolcándose por el ensangrentado suelo³⁷.

Sin embargo, lo importante es que, luego de éstas y otras descripciones sobre el rito y sobre el origen del mismo, el título elegido para el artículo es «Escenas típicas llamadas a desaparecer». Título sugerente, no sólo por el período bélico que está atravesando el mundo (europeo-asiático principalmente), sino también por el sentido civilizador que estos procesos conllevan —según la prensa y el discurso cotidiano que ésta genera— sobre los *otros-incivilizados*.

Ya en plena Primera Guerra Mundial y analizando la manera en que ésta se estaba librando en los territorios fuera de Europa, aparecen nuevos adjetivos para caracterizar a los árabes, que se refieren ya a su condición de vencidos: «oportunistas» y «aprovechadores»:

36 Éste vivió en el siglo XVIII y —como bien explica el artículo— su dedicación a la vida ascética y su vida de penitencia le valió el favor de Dios y del Profeta, y el don de hacer milagros, en vida y después de su muerte.

37 «Escenas típicas llamadas a desaparecer», *Caras y Caretas* XVIII-884, 11/9/1915 (tomo 5).

[...] los árabes son personas que van con los vientos, y que, si les conviene, no dudan en volverse contra sus «santones» con la misma facilidad que se oponen a los invasores —siempre declarando su lealtad eterna hacia el lado que les parece estar triunfador³⁸.

Es así como, meses antes del final de la Gran Guerra, un nuevo Oriente colonizado es narrado por las crónicas llegadas desde allí. Se confirma esa *lejanía*, ahora vencida y colonizada por el europeo. Su *incivilidad* es combatida por las armas de la modernidad y la civilización, y el paisaje que queda es el de una cultura modificada por una fuerza hegemónica con el objetivo de «limpiar» lo que ofende a la vista y perjudica a las relaciones sociales que el colonizador quería re-establecer. Este *otro*, que ahora vivía en mayor contacto con aquél que lo había identificado con la otredad negativa, haciéndolos ver como *extraños por antonomasia* en sus propias tierras, debía cambiar su mentalidad, aceptando su destino (como un «fatalismo» resignado).

Viajeros que han estado en Bagdad después de que esta gran ciudad musulmana cayó en poder de los ingleses, reconocen que ha experimentado un *cambio muy favorable*, así en su *aspecto exterior* como en la *psicología* de sus habitantes. La ciudad está más *limpia y alegre* [...]³⁹.

Algunas palabras finales

Sugiero que la inmigración de finales del siglo XIX y principios del siglo XX se dividió entre aquella procedente de Europa y aquella que vino de los territorios que quedaban «del otro lado» de esa frontera de la cercanía. Es así que el primer rasgo

38 «Los ingleses en la Mesopotamia», *Caras y Caretas* XIX-903, 22/1/1916 (tomo 1).

39 «Notas inglesas de la guerra», *Caras y Caretas* XX-1002, 15/12/1917 (tomo 6).

común a este último grupo fue el de la *lejanía*, como condición propia y como primera manera de posicionarse a la hora de mirar-a-el-otro.

He podido identificar la construcción de un *otro-incivilizado* como una de las maneras más claras de establecer a ese *extraño por antonomasia*, que llega directamente a Argentina como línea de pensamiento europeo, en base al orientalismo del siglo XIX.

A través de esta construcción se intenta justificar el colonialismo. Para Europa, Oriente no fue sólo el espejo donde proyectó su identidad, sino que también, como vimos, él mismo fue utilizado en su lógica de conquista territorial. Primero, con la imagen de la victoria de la «civilización europea» sobre los valores «primitivos», el vencido es trasladado de una única categoría histórica y traspasado a distintas categorías, como la histórico-literaria, la ficcional o la de la crónica. De esta manera, lo primero que se produce es una pérdida de la temporalidad: somos capaces de *difuminar y borrar* el sentido de lógica histórica y devolver todo lo que confería al mundo otomano-islámico el nivel de la leyenda romántica, en donde los valores primitivos pueden habitar ya que en el mundo real han sido vencidos. Es aquí donde entran en relación el primer y segundo proceso (el *otro-lejano* con un *otro-incivilizado*).

A continuación, se vuelve a trasladar esta pertenencia cultural de una categoría particular a una universal, en base a rasgos particulares, generalizando categorías universales para todos aquellos que presentan una pertenencia a ese grupo o comunidad. Todo aquello impropio de la «civilización europea» es propio de la «(in)civilización oriental», de manera genérica, universal.

Esta construcción del *otro-incivilizado* forma parte, por último, de la construcción y los procesos de afirmación de los Estados nacionales modernos y los regímenes coloniales de principios de siglo XX. Es así como este discurso llega hasta nuestro entramado social, dejando en el imaginario a un pue-

blo (universalizado) primitivo e incivilizado (demostrado por sus derrotas ante Europa y el proceso de colonización), que se encuentra sumergido en la decadencia, en la miseria y en la derrota.

En fin, lo que he tratado de mostrar es uno de los modelos o las lógicas con las que se pensó el proceso de construcción de la identidad a través del discurso de *otredad* en Argentina. Este *otro-incivilizado* como construcción que, a través del análisis de la revista *Caras y Caretas*, permite identificar un discurso común en la forma de pararnos frente-al-otro, reconociéndonos y construyendo una parte de la identidad nacional.

Judíos, árabes, sefardíes, sionistas y argentinos: el caso del periódico *Israel*¹

Raanan Rein y Mollie Lewis*

Los judíos argentinos no deben emigrar a Palestina, declaró un colaborador del periódico sefardí y sionista *Israel*, «por razones prácticas»². Entre la fundación del periódico en 1917 y la segunda mitad de los años treinta, la capacidad de absorción de Palestina se consideraba limitada y la llegada de mucha gente podría producir una catástrofe económica y moral. En

* Raanan Rein. Vice-Rector de la Universidad de Tel Aviv y profesor de Historia Española y Latinoamericana en esta Universidad. Dirige el Centro S. Daniel Abraham de Estudios Internacionales y Regionales. Es miembro correspondiente en Israel de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina.

Mollie Lewis. Assistant Professor of History, University of South Alabama.

¹ Los autores desean agradecer a Liav Shamriz su ayuda en la ubicación de varios ejemplares de *Israel* en el Archivo Sionista Central y en el Archivo de la Historia del Pueblo Judío en Jerusalén, y a Margalit Bejarano sus útiles comentarios al borrador preliminar de este texto. En el presente artículo, el concepto de sefardíes se utiliza para denominar a los judíos descendientes de aquellos que fueron expulsados de España y a los que emigraron a Argentina desde los países árabes.

² *Israel*, «Una iniciativa plausible», 12/1/1920.

los artículos de *Israel* no solía aparecer, por lo tanto, la llamada a que los lectores o los escritores concretaran su migración³, llegándose incluso a sugerir que como destino era preferible Argentina. Este país era considerado su nación y deseaban que otros grupos los reconocieran como una parte legítima e integral de la misma. A veces el sionismo no tenía mucho que ver con la tierra de Palestina, sino que era un vehículo adicional para forjar una identidad colectiva de un grupo étnico, en el marco de una sociedad de inmigrantes que se transformó en otra patria para estos judíos.

Este tipo de sionismo permitió a sefardíes y askenazíes crear en *Israel*, publicado en Buenos Aires por judíos de origen marroquí, un pasado judío común y uniforme que servía de base para el establecimiento de una comunidad imaginaria. Desde ese lugar intentaron cultivar la idea de una patria común, tal como habían hecho otros grupos inmigrantes contemporáneos. Si el país de origen de los inmigrantes italianos era Italia, en el caso de los judíos era Palestina. Lo importante era que existiese la idea de una nación de origen, que otorgara un lugar de origen a dicha nación. Al optar por el sionismo, afirmaban su pasado nacional. La aspiración a obtener un Estado judío en el futuro era mucho menos clara. El periódico incluía numerosas fotografías de Palestina, pedidos de donaciones para la empresa sionista y anuncios de grupos que recolectaban fondos en apoyo de la migración⁴. Sin embargo, y a pesar de las dificultades a las que se enfrentaban

3 Uno de los casos en que el periódico manifestó su apoyo a la migración hacia Palestina fue con la publicación del manifiesto de una persona que firmó con el seudónimo Rubeni, donde pedía la migración de cien familias judías argentinas, con un programa detallado para su capacitación y preparación. En este caso, la redacción añadió palabras de apoyo a esta iniciativa. Véase *Israel*, 1/4/1921.

4 Véase, por ejemplo, en *Israel*, 13/8/1920 y 3/12/1921, informes sobre campañas de recolección de fondos de la Federación Sionista de Argentina y sobre la visita de Max Nordau, que llegó hasta ese país con el fin de recolectar dinero para la construcción del hogar judío en Palestina (I. L. Dalidansky, *Israel*, 9/6/1920).

en el país sudamericano, no se evidenciaban intenciones de dejarlo. Palestina y la idea de establecerse allí aparecían como muy remotas. En tanto argentinos estaban ligados a la realidad cotidiana nacional y no a una idea algo difusa sobre un futuro Estado hebreo en Oriente Medio. Editores y columnistas de *Israel* consideraban que era posible que judíos de otros países —especialmente en Europa oriental, donde sufrían persecuciones y apremios— lo necesitaran, pero no así los judíos argentinos, ciertamente no la mayoría de ellos.

A pesar de que era un movimiento global, para los redactores de *Israel*, que se publicaba en español, el sionismo adquiría simultáneamente matices del contexto local argentino. Así, por medio de este periódico, sefardíes y askenazíes se unificaron en torno a un tipo distinto de sionismo, que enfatizaba la pertenencia al movimiento desde el país en el que residían y por lo general no reclamaba el derecho a emigrar a Palestina. De un análisis de los números publicados en el período anterior a la declaración de la independencia del Estado hebreo, se desprende que judíos de diversas extracciones utilizaron el sionismo para sustentar una nueva identidad judía, basada tanto en un pasado mítico común como en la esperanza de un futuro común en el país en el que vivían en América del Sur. El sionismo apolítico de este periódico presentaba a Palestina como un espacio en el que antiguamente habían habitado todos los judíos, pero no proponía que los judíos de Argentina regresaran a Asia Menor. Argentina era su nuevo hogar y no había razón alguna por la que no pudiera convertirse en la nueva patria para los hebreos que habitaban en su territorio, ya fueran sefardíes o askenazíes. El sionismo convirtió a las comunidades de la diáspora en una familia, unida supuestamente por lazos de sangre, y así unificó a judíos de distintos orígenes. En el caso de *Israel*, el sionismo que apoyaban sus colaboradores reflejaba su deseo de ser reconocidos como parte de la nación argentina y no de ser identificados como judíos nacionalistas radicalizados o militantes. Por un lado, este sio-

nismo representaba un pasado que los judíos podían adoptar y, por el otro, fomentaba el progreso hacia un futuro que uniría a sefardíes y a askenazíes, no sólo en Palestina sino también en lugares como Argentina.

El estudio de los judíos en Iberoamérica

Han pasado cuarenta años desde que en la Universidad Hebrea de Jerusalén se fundara la Sección Latinoamericana del Instituto de Judaísmo Contemporáneo y un cuarto de siglo de la creación de la Latin American Jewish Studies Association (LAJSA). A pesar del tiempo transcurrido y de la riqueza de lo aportado por estas instituciones, sigue siendo notorio el vacío en la investigación sobre diversos aspectos en la historia de la presencia judía en dicha región⁵. Por ejemplo, numerosos estudios versan sobre las dirigencias de las comunidades judías y sus instituciones, mientras que pocos se ocupan de la historia de judíos que jamás pertenecieron a marcos comunitarios ni se afiliaron por su etnicidad. Esto implica que los trabajos académicos en general hicieron caso omiso del cincuenta por ciento (o más, en muchos lugares) de judíos que no pertenecían o que no pertenecen a las comunidades organizadas⁶. Simultáneamente, buena parte de la literatura especializada crea la falsa impresión de comunidades homogéneas y carentes de estratificación social. Los iberoamericanos-judíos suelen ser presentados en dichos textos como si hubieran seguido un circuito rápido y exclusivo de ascenso hacia la clase media y alta. Esta premisa errónea ha conducido a numerosos investigadores a desdeñar de entrada cualquier trabajo que se ocu-

5 Este tema se trata en amplitud en Jeffrey Lesser y Raanan Rein, «Challenging Particularity: Jews as a Lens on Latin American Ethnicity», *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1-2, 2006, pp. 249-263.

6 Entre los pocos trabajos que tratan el tema de judíos no afiliados a la comunidad organizada, pueden señalarse: Henrique Rattner, *Tradição e Mudança: A Comunidade Judaica em São Paulo*, São Paulo 1977; y Eugene Sofer, *From Pale to Pampa: A Social History of the Jews of Buenos Aires*, New York 1982.

pe de judíos de la clase obrera o de judíos pobres⁷. Otra área que ha sido desatendida en los estudios étnicos de Iberoamérica, y en aquellos que se ocupan de iberoamericanos-judíos en particular, es el género. Las investigaciones sobre mujeres judías se concentran muy a menudo en prostitutas o en intelectuales⁸, a pesar de que hubo mujeres judías que desempeñaron un papel central en todos los aspectos sociales. Tal como lo ha destacado Sandra McGee Deutsch para el caso argentino, «[l]as mujeres judías están virtualmente ausentes en las fuentes históricas secundarias. Su estudio es fundamental, por sí mismo, para rescatar sus voces y contar las historias no contadas de la mitad muda de la población judía»⁹. El mismo argumento es válido para niños y minorías sexuales.

Hay dos cuestiones particularmente importantes a la hora de debatir la historiografía sobre los judíos de Iberoamérica y sus carencias. La primera se refiere al carácter casi monolítico de la literatura sobre la etnicidad, la cual con frecuencia igno-

7 Un ejemplo es el de Rafael Kogan y David Diskin: ambos se hallaron entre los más destacados partidarios del carismático líder Juan Perón en la década del cuarenta y fueron figuras clave en el movimiento obrero organizado argentino, pero atrajeron poca atención por parte de los investigadores. Para una bibliografía sobre el tema de los judíos y el movimiento obrero, véase Centro Marc Turkow de Documentación e Información sobre Judaísmo Argentino, *El movimiento obrero judío en la Argentina*, Buenos Aires 1987.

8 Sobre el tema de la prostitución judía véanse Gerardo Bra, *La organización negra: la increíble historia de la Zvi Migdal*, Buenos Aires 1982; Víctor A. Mirelman, *En búsqueda de una identidad: los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1939*, Buenos Aires 1988, cap. 9; Donna J. Guy, *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*, Lincoln & London 1991, *passim*; Nora Glickman, *The Jewish White Slave Trade and the Untold Story of Raquel Liberman*, New York 2000; Isabel Vincent, *Bodies and Souls: the Tragic Plight of Three Jewish Women Forced into Prostitution in the Americas*, New York 2005; Beatriz Kushnir, *Baile de máscaras: mulheres judias e prostituição: as polacas e suas associações de ajuda mutual*, Rio de Janeiro 1996.

9 Sandra McGee Deutsch, «Changing the Landscape: The Study of Argentine Jewish Women and New Historical Vistas,» *Jewish History* 18:1, 2004 (número monográfico titulado «Gender, Ethnicity, and Politics: Latin American Jewry Revisited», compilado por Raanan Rein), pp. 49-73.

ra las divisiones étnicas internas que se reproducen a lo largo de varias generaciones. Por ello, muchas comunidades étnicas del continente son presentadas como homogéneas (por ejemplo, la comunidad «judía», la comunidad «árabe» o la comunidad «asiática»), en casos en que sería mucho más acertado hacer una distinción más puntual (askenazíes y sefardíes en el colectivo judío; japoneses, chinos e hindúes en el colectivo asiático; sirios, libaneses y palestinos o cristianos y musulmanes en el colectivo árabe, etc.). Existen numerosos estudios sobre iberoamericanos-judíos de origen askenazí, junto a una relativamente menguada investigación sobre judíos sefardíes, quienes a su vez están divididos entre sí, al igual que los anteriores, por país y por ciudad de origen¹⁰. Asimismo, los autores que se han ocupado de los judíos sefardíes en Argentina han enfatizado más lo que los separaba de los askenazíes, desdibujando así zonas de contacto social, cultural e ideológico entre los grupos. Margalit Bejerano, considerada una autoridad en el campo de la historia de los judíos sefardíes en Iberoamérica, escribió que «la evolución de la comunidad sefardí en Argentina fue diferente a la de la comunidad askenazí. Es como si durante largos períodos, el judaísmo sefardí hubiera existido dentro de círculos sociales y culturales cerrados, cuyos puntos de contacto con el «otro» mundo judío hubieran sido esca-

10 Con razón, dos de los más destacados dirigentes de los judíos sefarditas de Argentina se quejaron de las generalizaciones simplistas que englobaban en un único bloque a los oriundos de Alepo, Damasco, África del Norte y a los hablantes de *djudeo-espanyol* (ladino). Véase Rubén E. Beraja y Ernesto Sletatt, «Panorama Sefaradí en Argentina», *La Luz*, 26/9/1980. Margalit Bejerano examina la limitada historiografía sobre los judíos sefarditas en América Latina en su artículo «Sephardic Communities in Latin America – Past and Present», AMILAT, *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales* 5, Jerusalén 2005, pp. 9-26. Véase asimismo Liz Hamui de Halabe, *Identidad colectiva. Rasgos culturales de los inmigrantes judeo alepinos en México*, México DF 1997; y Adriana M. Brodsky, «The Contours of Identity: Sephardic Jews and the Construction of Jewish Communities in Argentina, 1880 to the Present», tesis doctoral, Duke University, mayo de 2003.

sos»¹¹. Por su parte, Silvia Schenkolewski-Kroll, especializada en la historia de las actividades sionistas en Argentina, reflejó con precisión el estado de la investigación en este campo cuando sostuvo que «el público sefardí vivió su vida escindido por dentro, y por separado del público askenazí, por las diferencias en sus antecedentes, su mentalidad y, sobre todo, por su idioma. Sólo en períodos de crisis, o para acontecimientos especiales, ambos sectores cooperaron, como fue en el caso de la colecta para los damnificados por los disturbios [en Palestina] en 1929»¹².

Otra cuestión que merece ser reexaminada tiene que ver con el significado que se debe asignar a las posturas sionistas que adoptaron numerosos judíos en Argentina (y no sólo allí). La mayor parte de las investigaciones sobre etnias en Iberoamérica se basan con frecuencia en la hipótesis de que los hijos y los nietos de los inmigrantes adjudican especial importancia al lugar de nacimiento de sus ancestros o a su patria imaginaria. De esta hipótesis se desprende que las minorías étnicas no cumplen una función significativa en la modelación de la identidad nacional en el país en que viven. Los estu-

11 Bejarano señala posteriormente algunas reservas a esta generalización, afirmando que las líneas que delimitaban a askenazíes y sefarditas fueron menos rígidas en las etapas más tempranas de la migración judía a Argentina, antes de establecerse la infraestructura organizacional de la comunidad sefardita, o en diversas ciudades del interior: Margalit Bejarano, «Los Sefardíes de la Argentina», *Sefárdica* 1-2, 1984, pp. 37-42; M. Bejarano, «Los Sefardíes en la Argentina: particularismo étnico frente a tendencias de unificación», *Rumbos en el Judaísmo, el Sionismo e Israel* 17-18, 1986, pp. 143-160.

12 Silvia Schenkolewski-Kroll, *El movimiento sionista y los partidos sionistas en la Argentina, 1935-1948* (en hebreo), Jerusalén 1996, p. 33; véase también Margalit B. Bejarano, «Los sefardíes en la Argentina», *Dispersión y Unidad* (en hebreo) 85/86, 1977-78, pp. 124-142. También judíos contemporáneos lamentaron en más de una oportunidad la falta de cooperación entre sefarditas y askenazíes; por ejemplo, León Schussheim, «Los judíos sefardíes en la Argentina», *La Luz*, 19/6/1931. El semanario askenazí *Mundo Israelita* se refería a menudo a las relaciones entre los dos grupos; véase, por ejemplo: 7/2/1931, 20/6/1931, 16/2/1935, 31/11/1935, 22/3/1941.

dios acerca de iberoamericanos-judíos, por ejemplo, tienden a asumir que el apoyo de las organizaciones sionistas y sus actividades se orientó desde siempre en primer lugar en pro del Estado de Israel, y no como una expresión de su identidad-con-guión en sus países de residencia¹³.

Este artículo, en cuyo centro se encuentra el periódico sefardí *Israel*, fundado en 1917 y de publicación irregular aunque ininterrumpida hasta la década de los setenta del siglo XX, traza un cuadro más complejo y cuestiona si la participación en actividades sionistas efectivamente estuvo vinculada siempre y necesariamente a la patria imaginaria de la Palestina judía. En otras palabras, las preguntas que plantea son: ¿a qué patria realmente se refería la actividad sionista en Argentina, especialmente en el período previo al Holocausto y antes de la creación del Estado de Israel? ¿En qué medida fue el apoyo a la empresa sionista en Palestina (la *Tierra de Israel*), y posteriormente al Estado de Israel, un componente importante de la identidad de los judíos en Argentina? Esta suposición acerca de la centralidad del componente sionista en la identidad argentino-judía se ha presentado en muchas oportunidades como obvia, sin estudiarla a fondo. Por lo tanto, sugerimos aquí que la «actividad sionista» en Argentina del siglo pasado fue también una estrategia que les permitía a los judeo-argentinos ser hijos y herederos de una madre patria, de la misma forma que los italo-argentinos eran oriundos de Italia, los hispano-argentinos de España, etc. De esta manera, el apoyo al sionismo expresaba para muchos precisamente una manera de convertirse en un típico argentino en aquella heterogénea sociedad de inmigrantes.

13 Schenkolewski-Kroll, *El movimiento sionista*; Haim Avni: «El sionismo en la Argentina: el aspecto ideológico», en AMILAT, *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales* 5, Jerusalén 2005, pp. 145-168; Judit Bokser de Liverant, «El movimiento nacional judío: el sionismo en México, 1922-1947», Tesis doctoral, UNAM, México, 1991; Sigie Friesel, *Bror Chail: História do Movimento e do Kibutz Brasileiro*, Jerusalén, 1956.

Nuestra investigación sobre *Israel*, cuya publicación fue iniciativa de judíos hispanohablantes de Marruecos, se propone estudiar las vías de modelación y de cristalización de una identidad judía colectiva en Argentina del siglo XX, particularmente en las décadas de los veinte y los treinta. Consideramos que este periódico constituyó un marco a través del cual se intentó forjar una identidad, expresarla y exponer una narración histórica que contribuyera a la creación de una identidad complementaria, una identidad-con-guión dentro de un continuo entre un tipo ideal de identidad judía en un extremo y un tipo ideal de identidad argentina en el otro¹⁴. Cabe remarcar la existencia de debates similares en los estudios sobre los judíos en los países árabes, mas no en la historiografía de los judíos de Iberoamérica. Los trabajos de Yaron Tsur y de Hagar Hillel, particularmente aquellos en los que se examinaron las publicaciones sionistas *Israel* en Egipto y *L'Avenir Illustré* en Marruecos, las describen como expresiones de una identidad sionista que no requería necesariamente que cada judío emigrara a Sión, sino que también admitía que continuaran sus vidas en los sitios en los que residían, integrándose a las sociedades circundantes a la vez que apoyaban la empresa nacional que se estaba desarrollando en Palestina¹⁵.

Desde las páginas de *Israel* se perfilaba un sionismo por encima de la identificación como sefardíes o askenazíes. Ser

14 Un debate exhaustivo de las teorías y las investigaciones sobre identidades grupales y memorias colectivas puede encontrarse en Israel Gershoni, *Pirámide a una nación: conmemoración, memoria y nacionalismo en el Egipto del siglo XX* (en hebreo), Tel Aviv 2006.

15 Véase Hagar Hillel, «*Israel*» en *El Cairo: un periódico sionista en el Egipto nacional, 1920-1939* (en hebreo), Tel Aviv 2004; H. Hillel, «El reformismo judeo-nacional puesto a prueba: el periódico *L'Avenir Illustré*, Casablanca 1926-1936» (en hebreo), en Yaron Tsur y H. Hillel, *Los judíos de Casablanca: Estudios sobre la modernización de la dirigencia judía en la dispersión colonial* (en hebreo), Tel Aviv 1995; Yaron Tsur, *Una comunidad desgarrada: los judíos de Marruecos, 1943-1954* (en hebreo), Tel Aviv 2001.

sionista era más importante que el lugar de donde se era oriundo o la lengua materna. Como dijimos, el periódico fue fundado en Buenos Aires por sefardíes provenientes de Marruecos, pero sus colaboradores, sus lectores y los personajes que figuraban en sus columnas sociales no se dividían claramente entre askenazíes y sefardíes. El sionismo y, por su intermedio, el convertirse en un buen argentino constituían para muchos de sus colaboradores focos centrales de identidad individual y colectiva. Se sobreentiende que sus respectivas condiciones de sefardíes o de askenazíes tenían un peso importante en el mosaico de sus identidades, pero daba la impresión de que su definición prioritaria era de sionistas.

Israel ejemplifica el hecho de que la división entre sefardíes y askenazíes en Argentina no fue tan profunda como suponen algunos investigadores¹⁶. Tradicionalmente, los primeros, originarios de países de Oriente Medio y del Magreb norafricano, y los segundos, de Europa central y oriental, fueron descritos como grupos con pocos puntos de contacto y escaso interés el uno por el otro. La falta de interacción se explicaba por las diferencias de origen, una vivencia judía distinta y obstáculos lingüísticos. Si bien estos argumentos tienen bastante validez en numerosos contextos, *Israel* revela otra faceta de la historia. Tanto sefardíes como askenazíes se contaban entre sus columnistas y entre los personajes de sus columnas sociales, en sus fotografías y en las adhesiones publicitarias. Este caso nos muestra claramente que sí había cierto grado de contacto entre los dos grupos, que leían y escribían en el mismo marco, creando

16 Para una historiografía de los judíos en Argentina donde se enfatiza la división entre sefarditas y askenazíes, con escaso espacio dedicado a los primeros, véase: Haim Avni, *Argentina and the Jews: A History of Jewish Immigration*, Tuscaloosa AL, 1991; Mirelman, *En búsqueda de una identidad*; Boleslao Lewin, *Cómo fue la inmigración judía en la Argentina*. 2a ed., Buenos Aires 1983; Robert Weisbrot, *The Jews of Argentina: From the Inquisition to Perón*, Philadelphia 1979.

simultáneamente una red social de personas que interactuaban entre sí y que asistían a los mismos acontecimientos sociales y a las mismas reuniones en la institución común. A través del periódico y su sionismo *sui generis*, unos y otros podían cerrar las brechas entre sus diferencias y unirse para un objetivo compartido.

Ninguno de los dos grupos en Argentina era homogéneo y decididamente su judaísmo se expresaba de formas diferentes. Un fenómeno que salta a la vista es la falta de investigaciones que vinculen a ambos grupos entre sí. Parte de este problema surge de las fuentes que tradicionalmente se han usado para narrar la historia de los judíos argentinos. Generalmente, los historiadores utilizaron documentos de instituciones como las entidades para ayuda mutua, hospitales, sinagogas y otros marcos oficiales de la comunidad organizada. A menudo, estas instituciones se aglutinaban de acuerdo a una misma zona de origen o un idioma en común, lo que dificultaba los posibles lazos entre grupos diferentes de judíos. En contraste con las abundantes fuentes de la época, que destacaban las diferencias entre los grupos (debido a la forma en que las organizaciones estaban estructuradas), el caso de *Israel* muestra que el uso de esas fuentes arroja luz sólo sobre una parte de la historia. Por ejemplo, una sinagoga creada por oriundos de Damasco, o una agrupación política cuyas reuniones se celebraban en ídish, necesariamente atraían a un público diferente. Los grupos utilizaban distintos idiomas y las premisas de cada uno se basaban en la región de origen de cada cual. El uso exclusivo de los documentos generados por cada grupo puede conducir a la conclusión de que sefardíes y askenazíes vivían separados, con pocos lazos o asuntos en común, y sin contacto cotidiano entre los miembros de los grupos, fuera de los marcos de dichas instituciones. Se requiere una investigación adicional, en particular sobre el ámbito exterior a dichas organizaciones formales, que estudie las relaciones entre ambos.

Son muy poco frecuentes las menciones de sefardíes iberoamericanos vinculados de alguna manera al sionismo¹⁷. El grueso de la historiografía publicada se refiere al sionismo en Iberoamérica como una empresa askenazí casi en términos absolutos. A éstos se los considera más interesados y más activos en movimientos políticos que a los sefardíes, los cuales son presentados en forma estereotipada como más conservadores y apegados a la religión. Queremos desafiar esta división en grupos de acuerdo a semejantes generalizaciones y mostrar cómo el estudio sobre *Israel* nos obliga a repensar el lugar que ocuparon los sefardíes y el sionismo en el contexto iberoamericano.

Entre 1890 y 1930 llegaron a las costas argentinas decenas de miles de inmigrantes judíos, que se asentaron sobre todo en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores. El censo de 1936 arrojó un resultado de 120.195 judíos para la capital, de los cuales el 86,9% eran askenazíes, provenientes de la «Franja de Residencia», una zona que se extiende por parte de lo que hoy en día es territorio de Polonia y de la Federación Rusa. El 13,1%

17 Sobre el sionismo de los judíos en América Latina sin que prácticamente se mencione a los sefarditas, pueden verse, por ejemplo: Haim Avni, «The Origins of Zionism in Latin America,» en Judith Laikin Elkin y Gilbert W. Merkx (coords.), *The Jewish Presence in Latin America*, Boston 1987, pp. 135-155; Haim Avni, «Territorialismo, colonialismo, y sionismo» en *Rumbos en el Judaísmo, el Sionismo e Israel* 13, 1985, pp. 57-80; Silvia Schenkolewski-Kroll, «Zionist Political Parties in Argentina from the Revolution of 1943 to the Establishment of the State of Israel» en David Sheinin y Lois Baer Barr (coords.), *The Jewish Diaspora in Latin America: New Studies on History and Literature*, New York 1996, pp. 239-249; S. Schenkolewski-Kroll, «La conquista de las comunidades: El movimiento sionista y la comunidad askenazí de Buenos Aires (1935-1949)», en *Judaica Latinoamericana: Estudios Histórico-Sociales* 2, Jerusalén 1993, pp. 191-201; S. Schenkolewski-Kroll, «The Influence of the Zionist Movement on the Organization of the Argentinean Jewish Community: The Case of the DAIA 1933-1946», en *Studies in Zionism* 12-1, 1991, pp. 17-28. Sobre el sionismo entre los sefarditas, véase: Bejarano, «Los Sefardies de la Argentina»; Víctor Mirelman, «Sephardic Immigration prior to the Nazi Period», en Laikin Elkin y Merkx, *The Jewish Presence in Latin America*, pp. 13-32.

restante eran sefardíes¹⁸ provenientes de Oriente Medio y de los países del Magreb norteafricano¹⁹. Este grupo minoritario hablaba generalmente uno de los siguientes tres idiomas: árabe, ladino o español. Los árabo-hablantes llegaron desde el bloque sirio-libanés, Palestina o Egipto y constituían el 5,4% del total de los judíos porteños; los que usaban el ladino o judeo-español, el 4,5% del total, provenían de Turquía, Grecia y Bulgaria. Los hispanohablantes eran de Marruecos, España, Tánger, Argelia, Gibraltar, Portugal y Túnez, y representaban un grupo minoritario que sumaba 420 personas, apenas el 0,6% del total de los judíos²⁰. De tal manera, *Israel* era una publicación iniciada por una minoría (marroquíes) dentro de una minoría (sefardíes) dentro de otra minoría (judíos), aunque por su dominio del vernáculo y el hecho de ser los judíos de mayor antigüedad en Argentina (comenzaron a llegar desde la década de 1860), gozaban de un estatus que les permitía intentar hacer de puente entre sefardíes y askenazíes. Algunos de ellos incluso desempeñaron cargos docentes en las colonias agrícolas fundadas por la Jewish Colonization Association en diversas provincias argentinas. Cabe destacar también que las primeras iniciativas de organización de los judíos sefardíes fueron llevadas a cabo por oriundos de Marruecos, en forma de la Congregación Israelita Latina de 1891. También la historia del sionismo sefardí en Argentina empezó con la participación activa de judíos marroquíes en el primer congreso

18 Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, p. 26.

19 Diana Lía Epstein, «Los judeo-marroquíes en Buenos Aires: pautas matrimoniales 1875-1910», *EIAL* 6-1, 1995; Susana Brauner Rodgers, «La comunidad judía alepina en Buenos Aires: de la ortodoxia a la apertura y de la apertura a la ortodoxia (1930-1953)», *EIAL* 11-1, 2000; Brodsky, «The Contours of Identity»; Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, p. 179.

20 Mirelman, «Sephardic Immigration to Argentina», p. 179. Bejarano estima que de hecho el porcentaje de los judíos marroquíes era mayor; véase «El lugar de la comunidad sefardí en la colectividad judía de Argentina» (en hebreo), *Pe'amim* 76, 1998, n. 8. El semanario sefardita *La Luz* estimaba su número por aquel entonces en unas 300 familias; véase *La Luz*, 19/6/1931.

sionista argentino en 1904. Desde el punto de vista socioeconómico, considerando la educación y los ingresos, se puede generalizar y afirmar que la situación de los judíos originarios de Marruecos era mejor que la de los demás sefardíes.

Israel: más allá de los judíos sefardíes marroquíes

En la historia del periodismo judío en Argentina, *Israel* es considerado el decano de las publicaciones en castellano²¹. Iniciado como mensual en marzo de 1917, poco después llegaba a sus lectores quincenalmente y algo más tarde, a fines de 1918, semanalmente. Continuó apareciendo en forma regular hasta la década de los 70²². Sus fundadores fueron Samuel A. Levy y Jacobo Levy, ambos judíos de origen marroquí y residentes en Buenos Aires. Pero el periódico no iba dirigido al puñado de familias de paisanos de su terruño, sino que atraía a un público de lectores mucho más amplio. Ya en el primer número de la revista expresaron el anhelo de reflejar las posiciones y las necesidades de toda la colectividad judía, sin distinción de rito, y así contribuir a la unidad de todos los judíos en Argentina²³.

De las dos corrientes periodísticas en la prensa judía de las primeras décadas del siglo XX, la prensa política y la prensa burguesa, *Israel* no cabe ni en la una ni en la otra. *Israel*, como los periódicos con una postura política, incluía muchos artículos sobre el sionismo, los congresos sionistas y dirigentes sionistas famosos. Al mismo tiempo, como los periódicos burgueses, tenía una sección amplia de notas sociales y fotografías de miembros de la colectividad judía en Argentina. *Israel* era un periódico con elementos de las dos corrientes, y por esa y otras razones, era único.

21 Lázaro Schallman, «Historia del periodismo judío en la Argentina» (en hebreo), *Gesher* 68-69, 1971, pp. 200-212.

22 En 1917 empezó a publicarse en Buenos Aires también la revista quincenal sionista en lengua árabe *Al Gala* (director propietario: A. Sethon), pero esta publicación sobrevivió poco tiempo. Ver Dov Siskel, «Una revista sionista en árabe, en Argentina» (en hebreo), *Kesher* 10, 1991, pp. 80-85.

23 «Exposición de principios y nuestro programa», *Israel*, abril de 1917.

Al cabo de pocos números, falleció Jacobo Levy, y Samuel A. Levy, un próspero contador, se convirtió en el alma máter de la publicación. No se trataba de un inmigrante, sino de un argentino nativo (1886), hijo de padres llegados de Marruecos²⁴. En la segunda mitad de la década de los años veinte, junto a los nombres ya mencionados, aparecían en la portada los de Zebulon Levy y José Libermann, los otros dos redactores más importantes. Aparentemente, José Libermann no tenía vínculos familiares con los Levy. Zebulon Levy fue el gerente administrativo entre 1926 y 1935 y su nombre y retrato aparecían con frecuencia en la columna de «Sociales», sobre todo en referencia a sus viajes por el interior argentino y otros países del continente para visitar a judíos en diversas ciudades y aldeas. Levy era en cierto modo un «peregrino de la identidad colectiva» ofrecida por el periódico, pero también un hombre de negocios en búsqueda de suscriptores y publicidad para *Israel*.

Es interesante señalar que José Libermann, autor del libro *Los judíos en la Argentina*, que no era de ascendencia sefardí, fue el jefe de redacción de la publicación en 1927²⁵. También era un asiduo columnista y, entre otras cosas, tradujo del ídish para *Israel* fragmentos de novelas y obras teatrales de Scholem Asch y escribió sobre historia argentina y sobre sus periplos por el país. En los ejemplares que analizamos, es el escritor con espacio más constante en las páginas de *Israel*. Samuel A. Levy, Zebulon Levy y José Libermann fueron, aparentemente, las tres figuras dominantes en el periódico en esa época. Precisamente por eso es de mucho interés el hecho de que en su libro Libermann haga caso omiso del fascinante proyecto de *Israel*. ¿Acaso, en los años sesenta, prefirió no destacar su trabajo en un periódico fundado y dirigido por sefardíes? ¿Acaso la identidad sionista ofrecida por *Israel* en los años 20 y 30 era considerada menos legítima en la época posterior al Holocausto y el esta-

24 Mirelman, «Sephardic Immigration to Argentina», p. 18.

25 José Libermann, *Los judíos en la Argentina*, Buenos Aires 1966, p. 117.

blecimiento del Estado de Israel, razón por la cual condenó a *Israel* al olvido? Sea como fuere, parecería que tanto un grupo como el otro conspiraron conjuntamente para mantener en silencio la existencia de esta publicación y su significado.

Israel formaba parte de una «cultura escrita» de inmigrantes en general, y de los judíos en particular, en la Buenos Aires de comienzos del siglo XX. El periodismo instruía a los recién llegados sobre el contexto social local contemporáneo, y al mismo tiempo servía como punto de contacto para los que ya se habían integrado en Argentina²⁶. Los emigrantes de diversos países usaban las publicaciones periodísticas para forjar su comunidad imaginaria, para relacionarse entre sí y para crear un común denominador entre los diversos subgrupos de la colectividad. Generalmente se trataba de grupos con una base étnica compartida o una orientación política similar. Los judíos no eran una excepción²⁷. La mayor parte de los periódicos de este colectivo se publicaban en ídish, la lengua de la mayoría askenazí. Muchos de ellos, comenzando por los diarios *Di Presse* y *Di Idische Tzaitung*, estaban identificados con tendencias de izquierda, donde se combinaban en diferentes medidas el sionismo, el socialismo, el comunismo y el movimiento obrero²⁸. En contraste con el ámbito askenazí, que contaba ya con varios periódicos en la década de 1890, *Israel* fue el primero publicado por sefardíes, sólo a partir de 1917.

Para desarrollarse y prosperar, *Israel* se dirigió a un público más amplio que el de los judíos de origen marroquí en Buenos Aires, grupo éste que no era lo suficientemente grande

26 Eduardo José Míguez, «Introduction: Foreign Mass Migration to Latin America in the Nineteenth and Twentieth Centuries – An Overview» en Samuel Baily y Eduardo José Míguez (coords.), *Mass Migration to Modern Latin America*, Wilmington DE, 2003, p. xix.

27 Sobre la prensa como instrumento en la creación de comunidades, véase Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London 1991.

28 Daniel Fainstein, «“Al gran pueblo argentino, Shalom”: El proyecto integracionista de *Judaica* frente al nacionalismo argentino, 1933-1943» en *Ensayos sobre Judaísmo Latinoamericano*, Buenos Aires 1990, pp. 59-83.

como para mantener los 10.000 suscriptores que el periódico afirmaba tener²⁹. Aún más sorprendente resulta el hecho de que en el curso de los siete primeros meses de 1920 *Israel* pasara de ser quincenal a una edición diaria, presentándose como el primero y único diario judío en español en el mundo, y como una expresión de progreso y modernidad³⁰. No contamos con información sobre el capital que demandó ese intento ni de dónde provino el dinero, pero el mero cambio de frecuencia parece indicar un éxito nada desdeñable en sus dos primeros años de existencia, así como una firme esperanza de ampliar el círculo de lectores. Esta esperanza, por lo visto, no se materializó, ya que *Israel* no duró mucho como diario, quizás porque no gozaba de suficiente respaldo económico³¹. Como ya mencionamos, poco después de un semestre se transformó en un semanario. Resulta difícil comparar a *Israel* con cualquier otro periódico de la época, tanto por su peculiar ideología sionista como por el hecho de ser administrado por sefardíes, caso único hasta la aparición de *La Luz*, a comienzos de la década de los 30³². *Israel* ejemplifica una estrategia de una minoría política, los sefardíes sionistas, dentro de la minoría judía en la sociedad de inmigrantes en Argentina³³.

29 Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, p. 26.

30 De hecho, el periódico se publicó cinco veces por semana en ese lapso de cinco meses, sin ediciones en sábado y domingo. Cada diario tenía solamente cuatro páginas —exceptuando un número festivo especial para la Pascua hebrea—, de las que una estaba dedicada por completo a publicidad.

31 En el último número de *Israel* como diario, el 13/7/1920, se sostenía que la razón para no continuar con esa frecuencia era un problema en las máquinas de la imprenta y la imposibilidad de reemplazarlas por diversos motivos.

32 *La Luz* fue fundado en marzo de 1931 por David Elnecavé —que había editado un periódico sionista en Estambul—, entre otras cosas para acercar a los sefarditas al sionismo. Un cuarto de siglo más tarde, en 1956, la dirección del diario pasó a manos de su hijo Nissim y, años después, a su nieto David.

33 Es interesante señalar que el periódico judío egipcio *Israel* se publicaba en tres idiomas: árabe, francés y, durante un breve período, también en hebreo. Véase Hillel, «*Israel*» en *El Cairo*, pp. 9-14.

En su segundo número como diario, la redacción de *Israel* —cuya oficina empezó en el estudio de Levy, en Lavalle 2482, en el corazón del barrio judío de Once, y luego se mudó a Castelli 287, en el mismo barrio— publicó una especie de credo: «Consideramos necesario una manifestación del espíritu judío en idioma castellano. Consideramos necesario hacernos comprender en el idioma nacional [castellano] de este grande pueblo que nos cobija»³⁴. La redacción describía su empresa como una defensa de ideales judíos, argentinos y universales, finalizando con la siguiente frase: «Y, sin que entrañe nuestra afirmación ninguna vanidad, diremos que con nuestra revista hemos contribuido al amor a la patria argentina»³⁵. Al referirse a sí mismos como israelíes-argentinos, los directores de *Israel* habían empezado a utilizar el guión y ofrecido una identidad-con-guión, décadas antes de la invención de este concepto identitario.

Resulta difícil establecer a ciencia cierta la circulación del periódico. Dos anuncios diferentes aparecidos en sus propias páginas en el año 1925 sostenían que era leído por unas 60.000 personas³⁶. En uno se decía que contaba con 10.000 abonados y que cada ejemplar era leído por seis personas. A pesar de no tener la manera de verificar estas cifras, seguramente exageradas, no es lógico suponer que haya tenido apenas algunos centenares de abonados. Además de los sefardíes oriundos de España, Marruecos, Argelia y Turquía, el periódico por lo visto atraía también a inmigrantes judíos que estaban aprendiendo español, así como a askenazíes de la segunda generación que dominaban este idioma, aunque sus padres hablaban predominantemente el ídish³⁷.

34 *Israel*, 2/1/1920.

35 «Exposición de principios y nuestro programa», *Israel*, abril 1917.

36 *Israel*, 3/7/1925, p. 23; 2 y 9/10/1925.

37 *Israel*, 2/4/1920. Otras publicaciones sionistas en castellano eran *El Sionista*, publicado dos veces al mes a partir de mediados de junio de 1904 y cerrado después de 47 números; en 1920 apareció por poco tiempo *El Macabeo*, y a partir de 1923, durante una década, se publicó en forma irregular *El Semanario Hebreo*.

A pesar de la imposibilidad de deducir quiénes efectivamente estaban abonados y cuántos lo leían, un análisis de los columnistas, de los anuncios publicitarios, de las páginas sociales y de las fotografías publicadas indica que *Israel* atraía a lectores sefardíes y askenazíes en Buenos Aires y en el interior (el periódico tenía corresponsales en todas las provincias), e incluso en otras capitales iberoamericanas. En cada aniversario de su primer número aparecían notas y cartas de personas que no pertenecían a la redacción estable, en las que se elogiaba el buen trabajo de *Israel* y su aporte a los judíos sefardíes en Iberoamérica en general, y en Argentina en particular. Estas cartas, que provenían de judíos sefardíes a lo largo y a lo ancho de la región, indican que *Israel* llegaba más allá de las fronteras de su país de origen. Otra prueba de que llegaba a un público que superaba el reducido círculo de los sionistas sefardíes en Argentina se deduce del hecho de que en los anuncios para las suscripciones se indicaba el precio de la misma desde el extranjero.

Sefardíes y askenazíes: ¿los uniría el sionismo?

Si bien las relaciones entre sefardíes y askenazíes en Iberoamérica recibieron una atención limitada por parte de los investigadores, en cambio eran el tema predilecto de quienes escribían en *Israel*. En numerosos artículos sobre los askenazíes, se lamentaban las relaciones débiles, o la falta de ellas, entre los dos grandes grupos de judíos. Con frecuencia, las quejas versaban sobre la imposibilidad de actuar en forma conjunta. Un artículo se preguntaba: «¿No es realmente doloroso notar que entre ambos grupos existe una valla?»³⁸. En otro se señalaba: «Es lamentable el poco interés que demuestran para con la misma ciertos correligionarios [los askenazíes]»³⁹. No obstan-

38 «Sefaradim y aschkenazim,» *Israel*, 13/2/1926.

39 «Manifiesto de la Comunidad Israelita Sefaradí de Bs. As.» *Israel*, 30/3/1928, 6/4/1928.

te, precisamente en *Israel* estas quejas parecen algo exageradas, dado el fuerte vínculo que parecía tener el periódico con los askenazíes. Al destacar los obstáculos existentes entre los sectores del judaísmo, los columnistas pretendían mostrar a sus lectores la importancia que tendría el acercamiento. En un intento por convertirse en aliados de los askenazíes, los columnistas sefardíes de *Israel* esperaban, aparentemente, acumular potencia e influencia sumándose al grupo mayoritario de su comunidad étnica, en el que, en términos generales, el componente identitario sionista era más fuerte.

Cuando los columnistas sefardíes se identificaban con los askenazíes, se encontraban, a veces, en una situación de inferioridad. En un artículo dedicado a una gira de un conferenciante sefardí-sionista, se aludió a una observación condescendiente sobre la esencia de los sefardíes aparecida en la prensa en ídish. Un periodista, supuestamente muy conocedor de la cultura sefardí, había escrito:

Nadie ignora que el sefardismo sudamericano se encuentra en un estado cultural no muy elevado, especialmente en lo que se refiere a organización nacional. El judaísmo aschkenazí [sic] tiene además de su religión, una cultura que lo eleva: teatro, prensa literaria... En cambio el judaísmo sefardí de las Américas, no tiene su propia cultura, ni su idioma, lo que facilita la asimilación. En ellos persiste más el sentimiento nacional. Así es que es necesario asimilarlos al movimiento cultural de Palestina, centro espiritual del judaísmo nacionalista⁴⁰.

En respuesta, algún columnista en *Israel* contestó: «Muy cierto»⁴¹. Desde su anonimato, el columnista de *Israel* coincidía con el argumento esgrimido por el periodista en ídish

40 «El famoso sefaradí que visitará a los sefaradim de la América del Sur», *Israel*, 22/1/1926.

41 Ibid.

y consideraba que a los sefardíes en Iberoamérica les faltaba algo, tanto en su condición de judíos como en su condición de sionistas, puesto que aparentemente carecían de una cultura del nivel de la askenazíes.

Sin embargo, es probable que haya habido razones políticas para incluir esa cita en el artículo de *Israel*. Parece que la clave del consenso se encuentra en la última frase, donde se insta a los sefardíes a sumarse al movimiento espiritual y cultural sionista, a través del cual podrían redimirse y suplir sus carencias culturales para convertirse en «judíos» del mismo nivel que el otro grupo. Poniéndolos a la defensiva, el publicista en idish pide a los sefardíes que demuestren su vitalidad. *Israel* pareciera estar totalmente de acuerdo con la afirmación acerca de la carencia cultural, por una parte, y con lo dicho acerca de la recuperación por medio del sionismo, por la otra. El escritor sefardí se identifica desde la vergüenza que siente; el lector debe identificarse con el sionismo, por tratarse de la cultura judía por antonomasia, la que aglutina a sefardíes y a askenazíes. Estas ideas formaban parte del debate provocado entre los judíos sefardíes de Argentina a mediados de los años veinte con la creación de la Unión Mundial de Comunidades Sefarditas y la visita del primer enviado sionista para los sefardíes de Buenos Aires, Ariel Bensión⁴².

Quienes publicaban en *Israel* ponían de manifiesto diversos modelos de relaciones entre los sefardíes y los askenazíes. Una de estas personas, no se sabe si varón o mujer, relataba en 1931 el caso de los dos grupos en Rosario del Tala, llegando a preguntarse si había una diferencia esencial que fuera responsable de la separación entre unos y otros⁴³. Su conclusión fue que semejante diferencia no existía, y para reforzar su argumento mencionó el caso de los matrimonios intergrupales, que no habían sido posibles antes, pero que para aquel entonces ya eran un fenómeno habitual y aceptado, a juzgar por las de-

42 Ariel Bensión, *Los sefaradim y el sionismo*, Buenos Aires 1926.

43 «Sefaradim y Ashkenazim en Rosario Tala», *Israel*, 16/10/1931, p. 3.

cenos de ejemplos que lo demostraban. Como muchos otros, quien escribió aquellas líneas rebatió la premisa de que había una diferencia de fondo entre ambos grupos. Dado que la realidad parecía desmentir la hipótesis, surge la pregunta de si la separación se basaba en algo tangible o acaso no era más que el resultado de una costumbre. Desde las páginas de *Israel* se bregaba por una especie de unión con los askenazíes. El sionismo era el método preferente para salvar la brecha entre ambos.

Otro aspecto interesante, que escapa al alcance de este artículo, se refiere a la actitud del periódico, fundado por oriundos de Marruecos, hacia argentinos de ascendencia árabe o hacia los árabes de Palestina. Parece que al menos en la década de los años veinte el periódico manifestaba cierta simpatía hacia los argentinos musulmanes. Esto se expresó en varios artículos, así como en los anuncios de más de un *mohel* que declaraba practicar la circuncisión a judíos y a musulmanes de cualquier edad. La comprensión hacia el mundo musulmán se notaba en la forma de informar sobre los sucesos en Palestina. Desde una etapa temprana, el periódico llamó a la convivencia de judíos y árabes, y de hecho a la partición de Palestina y el establecimiento de dos Estados, uno judío y uno árabe, que pudieran vivir en buenas relaciones de vecindad: «El pueblo árabe y el hebreo recuperan su libertad después de una opresión milenaria y se disponen a reconstruir sus respectivos estados. Lejos de combatirse, pues, deben darse las manos y unirse en una solidaridad tan justa como oportuna»⁴⁴. En *Israel* se podía leer el argumento de que los disturbios contra los judíos en Palestina eran provocados exclusivamente por árabes cristianos, «eternos enemigos nuestros», y no tenían nada que ver con «el pueblo árabe-mahometano»⁴⁵. Al informar sobre el ataque contra Tel Jai y la muerte de Iosef

44 «Armonía y no oposición», *Israel*, 2/1/1920.

45 Véase el artículo del jefe de redacción, Abraham Bublik, titulado «La terquedad de los árabes», 19/1/1920, así como el editorial del 13/5/1921.

Trumpeldor, el párrafo final pedía que se diferenciara entre los «bandidos» árabes y la mayoría árabe que condenaba ataques de ese tipo⁴⁶.

Israel, espacio compartido por sefardíes y askenazíes

Para comprender quién formaba parte de la comunidad que se formó alrededor del periódico, compusimos cuatro bases de datos, a saber: articulistas, anuncios publicitarios, páginas sociales y fotografías. Lo primero que salta a la vista es que en todas ellas aparecían en el periódico tanto sefardíes como askenazíes. Pusimos particular énfasis en analizar todos los números de *Israel* a los que tuvimos acceso y que se refieren a cuatro acontecimientos importantes en la vida de los judíos en Argentina: las dos fechas patrias —25 de mayo y 9 de julio—, el período de las festividades del año nuevo hebreo en el mes de *tishrei* (alrededor de septiembre-octubre) y la Declaración Balfour del 2 de noviembre de 1917⁴⁷. La elección de estas fechas se debe a que todo investigador interesado en las expresiones de identidades colectivas (nacionales o étnicas) verá en estas ocasiones, casi en forma axiomática, modos de recordar e inculcar esa misma identidad colectiva y sus formas de preservar la memoria⁴⁸.

46 «Los ataques a las colonias judías de Palestina», *Israel*, 25/5/1920. Sobre las relaciones entre judíos y árabes en la Argentina antes de la creación del Estado de Israel, véase Ignacio Klich, «Árabes, judíos, y árabes-judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos», *EIAL* 6-2, 1995, pp. 109-143; Alberto Tasso, «Amigos, socios y contertulios. Vínculos personales y espacios de sociabilidad entre árabes y judíos en el norte argentino», en Ignacio Klich (coord.), *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires 2006, pp. 77-103.

47 Las bases de datos no están completas, puesto que para parte de los años no hemos encontrado el microfilm correspondiente a esas cuatro fechas, ni en la biblioteca pública de Nueva York ni en los archivos en Jerusalén.

48 Para ejemplos fascinantes de la manera de enfatizar el patriotismo argentino de los judíos y de los elogios a los héroes del panteón nacional argentino y la lucha por la independencia nacional, véase «La Colectividad está pronta a celebrar entusiastamente y con fervor patriótico con el pueblo de la R.

Las cuatro bases de datos contienen, en forma combinada, unos 5.500 nombres⁴⁹, de los cuales se desprende que *Israel* era un periódico que respondía a las necesidades de los dos grupos de judíos, y en el que también a las mujeres les correspondió un papel importante. Del análisis de los nombres queda claro que, a pesar de que el control de la publicación estaba en manos de sefardíes, el número de askenazíes incluidos en sus páginas fue muy importante. La variedad de lugares o secciones en los que se mencionan sugiere que también a la gente de fuera de Buenos Aires le tocó desempeñar un papel significativo. Esto es particularmente válido para los judíos que residían en Rosario (provincia de Santa Fe), Córdoba (capital de la provincia homónima), Asunción (Paraguay) y Montevideo (Uruguay).

Las páginas de noticias sociales de *Israel* incluían listas de asistencia a una variedad de acontecimientos, que en su mayoría eran o de sefardíes o de askenazíes, pero también había eventos en los que se combinaban miembros de ambos grupos. En las reuniones organizadas por la familia Gluksman en Buenos Aires a fines de 1920, así como en la celebración de la circuncisión del hijo del matrimonio Serfati en la ciudad de Reconquista (Santa Fe), participaron tanto unos como otros⁵⁰. Otro ejemplo es el festejo de la boda de Rosa Nahon con Isaac

Argentina la gloriosa fiesta de Mayo», *Israel*, 25/5/1920; «Desde ayer la bandera israelita flamea junto a la argentina en todo el país, asociándose a la gran fecha patria», *Israel*, 9/7/1920; «Las próximas Fiestas Mayas», *Israel*, 21/5/1921. De especial interés es el número dedicado al 25 de mayo de 1926. En la portada del periódico aparece una fotografía del Presidente de la República con una dedicatoria autografiada para *Israel*.

49 En el recuento de la cantidad de askenazíes y de sefarditas en el periódico, es difícil establecer un número exacto, por la dificultad de determinar el origen de muchas de las personas. Apellidos como Cohen o Levi, entre otros, podían pertenecer a cualquiera de los grupos. Hubo veces en que nos fue difícil categorizar siquiera la mitad de los nombres de un año determinado, lo que podría distorsionar todo intento de segmentación.

50 *Israel*, 12/11/1920.

Chocron, al que asistió una mayoría askenazí a pesar de que los dos contrayentes eran sefardíes⁵¹. El anuncio indicaba también que fue una reunión «en la cual se congregaron las más selectas familias de nuestra colectividad»⁵². Esta fiesta, así como el hecho de que haya reunido a la elite judía, ejemplifica que el estatus social constituía a veces un criterio más importante que la identidad étnica al construir una identidad sefardí o askenazí⁵³. No obstante, en muchas de las bodas que se mencionaban en el periódico, parece que la asistencia se limitaba a uno u otro grupo. El mismo patrón de conducta se repite en otros acontecimientos sociales. Entre los miembros del Centro Cultural y Recreativo Israelita Sefardí en Entre Ríos, en 1929, se contaban numerosos askenazíes. Las noticias sociales fueron el material de mayor valor para revelar la interacción entre uno y otro grupo, ya que muchas veces incluían nóminas que podían vincularse a una determinada extracción étnica. De las otras bases de datos (anuncios, fotografías, articulistas) resulta más difícil establecer si existía o no tal interacción. Pero aunque no haya habido contacto físico, cada grupo podía tener información sobre el otro a través de las páginas de este periódico.

Si en el contexto del periódico hubo interacción entre ambos grupos, ¿dónde más se daba el contacto entre ellos? Es probable que las relaciones no hayan sido tan competitivas como se sostuvo en el pasado. Quizás tuvieran diferentes conceptos sobre la condición de judíos y sobre cómo manifestarla, pero en *Israel* se adoptó una identidad judía común. Hubo investigadores que afirmaron que la vivencia sefardí era tan diferente de la askenazí que no había identidad judía

51 «Noticias Sociales», *Israel*, 2 y 9/10/1925. Véase también la noticia acerca de la ceremonia matrimonial de Liberman-Segal, en la cual ambos novios, el rabino y muchos de los invitados eran sefardíes (*Israel*, 4/6/1926).

52 Ibid.

53 «Noticias Sociales», *Israel*, 2 y 9/10/1925; 30/10/1925; 23 y 30/9/1927; 20/5/1932.

que pudiera unirlos. El caso de *Israel* muestra que la realidad era diferente.

La identidad judía, y la sionista en particular, era en el entorno de *Israel* una fuerza que unificaba y no una que dividía. A pesar de haber llegado desde regiones distintas y de instituciones diferentes, en este periódico logró formarse un grupo común. Algunos historiadores estudiaron las organizaciones creadas por unos y otros, pero prestaron poca atención a marcos que podían contener a ambos. Quizás si comenzamos a analizar marcos de este tipo podremos hallar nuevos senderos y nueva documentación que permita establecer el alcance de la interacción.

Argentina como «patria sionista»

El plantel que producía *Israel*, y su orientación sionista, fueron los que marcaron la diferencia entre ésta y otras publicaciones judías o sionistas en Argentina. Recordemos que el sionismo no estaba arraigado tan fuertemente en los grupos sefardíes argentinos. En los contenidos de *Israel*, a diferencia de otros periódicos de orientación similar, Palestina o el sionismo político no estaban en el centro de atención. Se incluían artículos sobre una variedad de temas, una extensa sección de noticias sociales, fotografías y anuncios publicitarios de negocios. Otro punto que se debe tener presente es que comenzó a aparecer el 24 de marzo de 1917, siete meses antes de que se diera a conocer la Declaración Balfour. Este documento británico renovó el interés por el sionismo, el cual, hasta entonces, contaba con relativamente pocos adeptos. El hecho de que *Israel* apareciera en la calle aún antes de esa histórica declaración es una muestra de la fuerte convicción sionista de sus fundadores, en una época en que la popularidad del movimiento fundado por Herzl era reducida y a pesar de las actividades limitadas en ese sentido después del primer congreso convocado por dicho movimiento en 1897 en Basilea, Suiza. En Argentina se fundaron los movimientos sionistas Tiferet Tzion y Poalei

Tzion ya en los años 1905-1906⁵⁴. Sin embargo, muchas veces los historiadores han interpretado en forma unidimensional las actividades y las declaraciones de personalidades y organizaciones sionistas. Un ejemplo es el caso de Najman Gesang y sus declaraciones en 1916, cuando, en el marco del Primer Congreso Judío Argentino, Gesang presentó como meta del sionismo el elevar el concepto de «judío» en el entorno gentil, de modo que los judíos fueran reconocidos como tales y no como alemanes, rusos o miembros de cualquier otro pueblo⁵⁵, y no abogó en especial por el poblamiento de Palestina.

Para askenazíes y sefardíes, los congresos sionistas internacionales fueron un marco de encuentro —a pesar de las limitaciones de idioma— pero normalmente no para planificar la migración a Palestina⁵⁶. *Israel* reprodujo a menudo alocuciones de dichos congresos en las que se proponía la emigración, pero en los artículos firmados por los colaboradores permanentes esta idea no aparece. El sionismo como movimiento político era digno de cobertura pues se refería a los judíos, pero su dimensión política no interesaba necesariamente a los lectores del periódico. Los congresos sionistas eran también una plataforma que permitía a los judíos argentinos entrar en contacto con judíos de otras latitudes, sobre todo de Europa y Estados Unidos. Los redactores de *Israel* utilizaron el sionismo para acercar a los judíos de Argentina entre sí. Los delegados argentinos a los congresos internacionales eran mencionados en los artículos, generalmente como motivo de orgullo nacional. El

54 Víctor Mirelman, «La actividad sionista en la Argentina desde la Declaración Balfour hasta 1930» (en hebreo), *Investigaciones sobre la historia del sionismo*, Jerusalén 1976, pp. 188-223. Sobre las actividades de Poalei Tzion en sus primeras etapas, véase David Schers, «Inmigrantes y política: los primeros pasos del Partido Sionista Socialista Poalei Sión en la Argentina, 1910-1916», *EIAL* 3-2, 1992, pp. 75-88.

55 Citado en Schenkolewski-Kroll, *El movimiento sionista*, p. 13.

56 Véase, por ejemplo, el informe detallado sobre el VI Congreso Sionista, *Israel*, 12 y 19/11/1920.

énfasis de *Israel* recaía en su condición de argentinos y no en el hecho de que habían pronunciado un discurso importante o propuesto una nueva iniciativa. A pesar de que el sionismo era un movimiento mundial, para aquellos redactores lo importante era su propio contexto local.

La misma elección del nombre del periódico, en lugar de algún título que incluyera la palabra «sionismo» o «sionista», muestra que la idea de una patria era más importante que el camino hacia la misma o su ubicación. Palestina representaba su pasado y el lugar del que habían salido, a pesar de que desde entonces habían transcurrido siglos. Con el nombre elegido, los fundadores también abrigaban la esperanza de un futuro judío en común. Basándonos en los contenidos del periódico, no hay indicios de que dicho futuro debiera ubicarse en Palestina propiamente dicha, sino que podría concretarse también en los países de la diáspora, como Argentina sin ir más lejos. «Israel» podría ser cualquier nación que recibiera abiertamente a los judíos y donde éstos a su vez pudieran crear nuevas identidades que volvieran a unir a las dos partes del pueblo separadas en el pasado. El sionismo era para ellos, pues, una manera de convertir su nuevo hogar en una patria judía. El lugar físico no era tan importante. Argentina los acogió y ellos se ocuparon de que se convirtiera en su casa. Bajo el nombre/logotipo del diario aparecía el subtítulo *Mundo Hebraico Argentino*, y ambos apuntaban a las identidades complementarias de los directores: judíos, sionistas y argentinos. A menudo, cuando se referían en el diario a «nuestra patria», se hablaba de hecho de Argentina. En el número que marcaba el cuarto aniversario, se enfatizó que los fundadores de *Israel* actuaban bajo la inspiración de los «ideales democráticos de nuestra patria, la República Argentina», que acogió con buena voluntad al pueblo de Israel. En la misma hoja se explicaba la necesidad de publicar un diario judío en «el idioma nacional», es decir, en castellano⁵⁷.

57 *Israel*, 2/4/1920.

Esta forma de sionismo se ocupaba de crear identidades judías argentinas, y no de establecer un Estado judío separado. De esta manera, sefardíes y askenazíes podían rememorar un pasado mítico y mirar hacia un futuro en común, que podría ocurrir en cualquier lugar. El hecho de que Argentina formara parte de la diáspora no significaba que no podía ser su hogar, y deseaban que los otros los reconocieran como parte de aquella nación. A pesar de que el sionismo era para otros judíos argentinos un movimiento político, *Israel* revela a un grupo que eligió el sionismo como identidad y no como una declaración política.

No todos los judíos argentinos compartían esta visión. Los redactores del periódico cuestionaban frecuentemente el sionismo político y sus diversos significados en tanto sostenían el derecho a legitimizarse como sionistas. En un artículo, que es una recopilación de apostillas o comentarios sobre un encuentro del Fondo Nacional Judío (*Keren Kayemeth*) celebrado en Argentina, el autor (no identificado) defiende el derecho de los sefardíes a ser sionistas⁵⁸: «Muchos dicen que los *sefaradim* no somos sionistas y que poco nos importa el ideal de Patria, Nación, Cultura, Idioma y tantas otras cosas que ennoblecen a un pueblo»⁵⁹. Tras ello, describe las diferencias entre el sionismo de los sefardíes y el de la corriente central askenazí: «Lo que se podría decir de nosotros, sin temor a equivocaciones, es que no parecemos como militantes acérrimos del sionismo»⁶⁰. Atribuye este fenómeno a dos razones; una es el factor cuantitativo, ya que el número absoluto de sefardíes es inferior al de askenazíes. La segunda razón es la ausencia de pogromos y expulsiones en su pasado reciente. Al identificarse como sionistas, los sefardíes debían definirse en comparación a la mayoría askenazí, y muchos en el grupo mayoritario no los consideraban suficientemente sionistas.

58 «Centro Sionista Sefaradí», *Israel*, 22/1/1926.

59 Ibid.

60 Ibid.

El autor sugiere una definición más comprehensiva acerca de quién es sionista, la cual contempla enfoques de ambos grupos. Al igual que otros artículos que trataban de planteamientos hechos por askenazíes, aquí se rechazan los argumentos sobre la falta de visión de los sefardíes para la creación de una patria judía. Se mencionan los reproches según los cuales los sefardíes no se interesan por los asuntos del Estado, la nación y cuestiones culturales e idiomáticas, y se protesta porque algunos askenazíes desean imponer sus moldes de pensamiento y organización como si fueran la única forma correcta. El autor señala también que el hecho de que los sefardíes sean menos militantes no es necesariamente testimonio de que sean menos sionistas, sino que simplemente tienen otras maneras de expresarlo. Al defender su concepción más amplia del sionismo, manifiesta importantes diferencias entre uno y otro grupo a la hora de implementar sus políticas. También analiza las razones de tales diferencias con ejemplos concretos, intentando por un lado mostrar las divergencias, pero rechazando por el otro a quienes catalogan a los sefardíes como sionistas menos comprometidos.

En la edición del 27 de mayo de 1927, la organización sefardí sionista Bene Kedem instó a los lectores de *Israel* a adquirir *shekalim* para manifestar su apoyo al sionismo y al asentamiento hebreo en Palestina⁶¹. Esa compra otorgaba derecho al voto en la elección de representantes al congreso sionista. El anuncio, a página entera, tenía carácter tanto publicitario como explicativo. En el texto que aparece en la parte inferior se explicaba por qué los sefardíes debían comenzar a adquirir los *shekalim*: «En el mundo entero, especialmente entre los aschkenazim [sic] se vendieron y se siguen vendiendo millares de “schekalim” [sic]»⁶². En este caso en el que los sentimientos sionistas podían medirse en cantidad de *shekalim*, los askenazíes lleva-

61 «Es necesario que todo sefaradí compre un “schekel”», *Israel*, 27/5/1927.

62 Ibid.

ban ventaja. La falta de organización de los directores de la campaña era la excusa que daba el autor del texto para los sefardíes, señalando también que si no tomaban conciencia de la importancia de los *shekalim*, ya no podrían encontrarlos disponibles para su compra. Para aumentar sus ventas, los miembros de Bene Kedem manifestaron su intención de visitar los domicilios y las tiendas de todos los sefardíes de Buenos Aires⁶³. Si bien los askenazíes compraron más, hubo un intento de los sefardíes de ser competitivos y mostrar su espíritu sionista. En este caso, la división entre ambos parece clara: los sefardíes debían demostrar su apoyo a la causa sionista ante los askenazíes, quienes por su parte ya lo habían demostrado.

Conclusiones

A pesar de su peculiaridad, o quizás precisamente como consecuencia de la misma, *Israel* presenta un aspecto de la experiencia judía en Argentina entre 1917 y la segunda mitad de los años treinta, que demuestra que sí hubo sefardíes que tenían contacto con askenazíes y que manifestaban sus identidades, tanto en su vertiente judía como en su vertiente argentina. En su nueva patria, no fueron pocos los que adoptaron lo que denominamos una identidad-con-guión, como judíos-argentinos o argentinos-judíos, precisamente por medio del sionismo. Los redactores de *Israel* se situaban a sí mismos dentro de la nación argentina y mantenían su lealtad a la misma, de la misma manera que mantenían su identidad como judíos; una identidad que abarcaba a sefardíes y askenazíes por igual. El argumento era que podían mantenerse varias identidades simultáneas: sefardí/askenazí, sionista, argentino. *Israel* ilumina así una pieza en el mosaico de la identidad judeoargentina, e ilustra cómo su forja y sus manifestaciones estaban en un proceso permanente de gestación y de cambio. En este contexto, la publicación debe verse como agente de modifi-

63 Ibid.

caciones y como articulador de una identidad colectiva, o al menos como una herramienta en la lucha llevada a cabo por un grupo de judíos, encabezados por oriundos de Marruecos, por combinar su propia propuesta identitaria con el discurso argentino-judío. Dado que se trataba de una comunidad judía joven en ese país, *Israel* constituyó un intento fascinante de forjar una nueva identidad colectiva, con raíces míticas en el pasado remoto común de todos los judíos de Argentina, aunado a la intención de relacionarse al presente, a la sociedad inmigrante argentina contemporánea.

De hecho, a lo largo de su existencia, *Israel* negoció con memorias colectivas e identidades grupales alternativas ofrecidas por otros subgrupos en la heterogénea comunidad judía de Argentina, la cual, al igual que otros grupos nacionales étnicos, debía diferenciar entre una multiplicidad de identidades y subidentidades que coexistían y competían entre sí. Distintos grupos y públicos intracomunitarios mantuvieron y desarrollaron identidades colectivas variopintas, y aun enfrentadas y en conflicto unas con otras, con imaginarios diferentes sobre lo que debía ser la colectividad, su pasado y sus características.

Este periódico nos conduce a repensar la esencia misma del sionismo y de las relaciones entre sefardíes y askenazíes en Argentina, y en Iberoamérica en general. ¿Cómo distintos judíos interpretaron o definieron el sionismo y la identidad sionista?

El grupo mayoritario entre los sefardíes, los alepinos y damascenos, era en gran medida conservador y para muchos de ellos la religión era un componente central de sus vidas. Por ello mostraron mayor suspicacia hacia el sionismo en un comienzo. Pero también en este caso, como lo revelan las investigaciones de Susana Brauner Rodgers, desde comienzos de la década de los años treinta y en particular después de la creación del Estado de Israel, comenzó a registrarse un paulatino cambio de actitud hacia el sionismo. También entre los judíos

oriundos de Siria, el creciente apoyo al sionismo no cuestionaba su patriotismo argentino ni se contraponía a él. Una expresión simbólica de ello, entre otras, puede hallarse en la decisión de crear una cátedra denominada República Argentina en la Universidad Hebrea de Jerusalén⁶⁴. Las múltiples identidades se complementaban y no colisionaban entre sí.

Debemos, entonces, examinar el significado multifacético del sionismo para sus adeptos en Iberoamérica principalmente para los apolíticos. El sionismo fue un movimiento político, aunque parece ser que algunos no lo adoptaron como tal. En esta interacción entre política e identidad se hace imperiosa una nueva investigación, como así también en todo lo relacionado con las zonas de contacto entre sefardíes y askenazíes. Entre estos dos grupos hubo relaciones de distinto tipo, aunque a veces competían entre sí. Queda por ver dónde ocurría la interacción y si la misma involucraba a un número pequeño de personas de cada grupo, o si el contacto era amplio y se daba también en los niveles de instituciones oficiales y extraoficiales. *Israel* nos obliga a examinar una vez más la concepción difundida sobre la brecha aparentemente insalvable entre los grupos y demuestra que el sionismo podía ser una estrategia apolítica para que askenazíes y sefardíes pudieran convertir a Argentina en una patria para los judíos.

64 Véase Susana Brauner, «Identidad y construcción de la ciudadanía en las comunidades judeo-sirias (1900-1960)», disertación presentada en las X Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, Rosario, septiembre de 2005; Susana Rodgers, *Los judíos de Alepo en Buenos Aires*, Buenos Aires 2002.



Re-configurando comunidades. Judíos sefardíes/árabes en Argentina (1900-1950)

Adriana Mariel Brodsky*

En 1933, la Sociedad Sefaradí Hessed Veemet de Resistencia envió cuatro cartas a Buenos Aires con las siguientes dos preguntas: «¿Podía enterrarse en el cementerio judío a un hombre judío que estaba casado con una mujer que no lo era? ¿Y podía la mujer no judía casada con un hombre judío ser enterrada ahí también?». Ante lo que probablemente era un hecho concreto, y ante la clara falta de conocimiento sobre cuestiones de ritual, la Sociedad Hessed Veemet prefirió diferir la decisión y consultar a personas y entidades que consideraba lo suficientemente expertas como para confiar en sus respuestas¹. Una de las cartas fue enviada a la Comisión Directiva de la Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires²; la otra, a Saúl

* Profesora de Historia Latinoamericana del St. Mary's Collage of Maryland, Estados Unidos.

¹ Hessed Veemet, Libro de Actas de la Comisión Directiva, Acta 78, 24/10/1933.

² Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires, Libro de Actas, Acta 259, 13/11/1933. La Comunidad decidió enviar una carta a Tetuán, Marruecos, para obtener una respuesta de los rabinos de esa ciudad.

Sedero, un judío marroquí miembro de la mencionada congregación³; una tercera misiva fue entregada a Samuel de A. Levy, director de la revista *Israel*; y la última se envió a David Elnecavé, director de la revista *La Luz*. Aunque las evidencias no nos permiten saber cuál fue finalmente la decisión tomada, Hessed Veemet recibió tres respuestas (David Elnecavé pidió más tiempo antes de contestar), y decidió luego que sus miembros votarían qué sugerencia seguir⁴.

Este hecho, que puede pasar por meramente anecdótico y sobre el cual sólo tenemos datos parciales e incompletos, nos permite sin embargo plantearnos ciertas preguntas y acercarnos a cuestiones teóricas sobre la creación de la identidad étnica en Argentina. Por un lado, el episodio nos recuerda que existían comunidades sefardíes fuera de la ciudad de Buenos Aires. Casi todo el material académico escrito sobre las comunidades sefardíes de Argentina ha puesto el énfasis en las varias organizaciones creadas por éstos en Buenos Aires. La información sobre los sefardíes en el interior sólo ha dado importancia a los asentamientos en las capitales provinciales más importantes, como Santa Fe, Córdoba y Posadas. Y estos estudios, a su vez, presentan básicamente una evolución cronológica de las comunidades y sus organizaciones. Lo que no existe es una historia de los sefardíes en Argentina que haya unido conceptualmente a Buenos Aires con el resto del país, al resto del país con Buenos Aires, y a las organizaciones del interior entre sí, como lo demuestra el hecho mencionado arriba. Por cierto, esta llamada a una visión integradora de la vida sefardí en Argentina no es caprichosa o meramente aditiva. El episodio de las cartas nos muestra claramente que la vida sefardí en

3 Carta de Saúl Sedero a Jaime Azulay, presidente de la Sociedad Hessed Veemet (Resistencia), 9/11/1933. La respuesta de Sedero es la única encontrada entre los documentos de la sociedad.

4 Hessed Veemet, Libro de Actas de la Comisión Directiva, Acta 80, 3/12/1933. Se decidió votar en la siguiente sesión ordinaria, pero ni la discusión ni el resultado del voto aparecen en los libros que han sobrevivido.

las provincias no debe ser entendida fuera de los centros religiosos, sociales y culturales creados en Buenos Aires, ya que éstos actuaron como anclas para los muchos sefardíes que se asentaron en las ciudades del interior del país. Los sefardíes de las provincias buscaron en las organizaciones de Buenos Aires unidad, apoyo (económico y moral) y la posibilidad concreta de continuar con ciertas tradiciones religiosas. Sin embargo, una mirada más detenida sobre estas relaciones entre Buenos Aires e interior nos revela que las varias organizaciones capitalinas también dependieron, para mantenerse, de aquellos correligionarios que vivían en el resto del país. La corriente de ayuda entre Buenos Aires y el interior fue muy importante y central para el desarrollo de la vida comunitaria sefardí en Argentina; presentar sólo el interior o sólo Buenos Aires proporciona una imagen distorsionada de la realidad judía creada por los inmigrantes y las generaciones siguientes.

El caso de la sociedad Hessed Veemet de Resistencia citado arriba también nos ayuda a re-pensar la imagen creada por los estudios de las organizaciones sefardíes en la ciudad de Buenos Aires. Las descripciones de «separación» basada en el lugar de origen —ya que cada «comunidad» sefardí construyó sus propias organizaciones mutuales y sociales, cementerios, etc.—, se oponen drásticamente a la realidad creada por los sefardíes en los pueblos provinciales. Ahí encontramos menos diferencias no sólo entre los diversos grupos de sefardíes, sino entre askenazíes y sefardíes, y entre no judíos y judíos (volviendo al episodio de Resistencia, vemos cómo judíos sefardíes casados con no judíos ponían a prueba los límites de la comunidad). Las realidades encontradas por los judíos en el interior los llevaron a consolidar su vida institucional en organizaciones únicas que no prestaban atención a las diferencias basadas en el lugar de origen, y permitían afiliaciones que tal vez en Buenos Aires no podían suceder. Estas diversidades nos recuerdan la necesidad de distanciarnos de explicaciones que «naturalizan» la identidad étnica y sus expresiones, y ha-

cer hincapié en las distintas realidades creadas por los inmigrantes en los distintos espacios en los que se asentaron. No hubo una sola versión identitaria de lo que era ser sefardí en Argentina, sino varias.

Por último, la llamada a prestar atención a los lazos establecidos entre las comunidades del interior y las de Buenos Aires es central para comprender que estas relaciones de ayuda, comunicación y elaboración de discursos identitarios crearon espacios para el nacimiento de nuevos vínculos de identidad, no basados en la proximidad geográfica de origen, los cuales ayudaron, en gran medida, a construir una identidad judía *argentina*.

Este trabajo no pretende esbozar una descripción de la vida sefardí en el interior de Argentina⁵, sino que presenta varios ejemplos de vínculos entre las organizaciones sefardíes del interior y de Buenos Aires, con la intención de ilustrar algunas de las ideas expuestas en esta introducción. Por último, debido a la escasez de material documental, el trabajo no puede ser cuantitativo sino cualitativo y mis conclusiones, por ende, son sugerentes más que categóricas.

Los pocos documentos existentes de la «Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet», fundada en diciembre de 1913 en la ciudad de Resistencia, capital del Territorio Nacional del Chaco, nos permiten analizar el papel jugado por las organizaciones en el establecimiento de nuevas comunidades en las provincias y la conformación de nuevos espacios de identidad. Los objetivos de esta organización, de acuerdo a sus estatutos, eran: «a) ayudar a los necesitados y enfermos; b) mantener el cementerio judío, propiedad de la organización; y c) fomen-

5 Para un trabajo más elaborado sobre muchas de las comunidades sefardíes del interior, véase Adriana Brodsky, «The Contours of Identity: Sephardic Jews and the Construction of Jewish Communities in Argentina, 1880 to the present» (Ph.D. Dissertation, Duke University, mayo 2004).

tar la religión judía de acuerdo a las costumbres sefardíes»⁶. Como se ha argumentado en otros trabajos, la organización comunal de los sefardíes no solamente se centraba en la actividad religiosa, sino que las organizaciones de mayor peso eran las de beneficencia, y lo religioso actuaba sólo como un aspecto de la vida comunitaria⁷. Hessed Veemet ayudaba a sus miembros con dinero⁸, solventando gastos médicos⁹, proveyendo asistencia médica a enfermos¹⁰ o mediante visitas a miembros enfermos de la comunidad. En el mismo año de su fundación, compró e inauguró un cementerio judío, y en 1932 terminó de construir su propio centro social. Fundada en las primeras décadas del siglo, la comunidad de Resistencia creció en los años 20, atrayendo a judíos que originalmente se habían asentado en pueblos más pequeños alrededor de la ciudad y a los nuevos inmigrantes que llegaban a este territorio nacional. Aunque la mayoría de los miembros fundadores fueron marroquíes, Hessed Veemet terminó congregando a todos los sefardíes de Resistencia¹¹.

La existencia de variado material documental nos permite un estudio detallado sobre un aspecto clave de esta comunidad. Los tres libros que contienen los nombres y domicilios de los miembros en 1922-1929 y 1934-1936 nos demuestran que, sorprendentemente, muchos de ellos no vivían en la capital del

6 Véase carta de Samuel Levy, director de la revista *Israel*, a Salomón Asayag, miembro de la Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet, 12/3/1929. La sociedad había sido constituida en 1913, pero fue legalizada en 1929, gracias a la intervención de Levy. Archivo Central de la Historia del Pueblo Judío, Inv. 7672/1.

7 Véase Brodsky, «Contours of Identity», y Margalit Bejarano, «Los sefardíes de la Argentina», *Sefárdica* 1-2, 1984, pp. 37-43.

8 Libro de Actas de la Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet, 4/11/1928.

9 Libro de Actas de la Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet, 30/10/1930.

10 Libro de Actas de la Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet, 21/6/1931.

11 Así lo demuestran los apellidos de los socios enterrados en el cementerio y los nombres de los miembros de las comisiones directivas. Para una descripción de la vida judía en el Chaco, véase Brodsky, «Contours of Identity», y Julio Mazo, *Historia de los ashkenazim de Resistencia*, Resistencia 1987.

Chaco¹². Entre 1922 y 1929, de los 100 miembros identificados¹³, 27 vivían en otros pueblos: Barranqueras, Tirol, Villa Ángela, Presidencia Roque Sáenz Peña, General Pinedo, Machagai, Charata, Gancedo, La Sabana y Quitilipi¹⁴. De los 58 miembros no incluidos en el análisis (véase nota 13), 16 vivían en otros pueblos de Chaco. Es también probable que el número de familias residentes en otras poblaciones haya sido más alto, ya que se asumió que si no había alguna indicación que sugiriera otra cosa, continuaban viviendo en Resistencia¹⁵.

Aunque la organización fue fundada en 1913, sólo en 1932 lograron construir su propio centro social (en el que funcionaba la sinagoga). Los años de formación y crecimiento de la asociación fueron, entonces, los mismos años durante los cuales un número considerable de sus miembros vivían en otras ciudades del Chaco, y los mismos ayudaron en la construcción de un local social que no podían usar a diario, en la manutención del cementerio y en la colecta de dinero para el fondo de caridad. El libro de registro de cuotas da nota de la regularidad de los pagos y del cumplimiento de las fechas de vencimiento, aun a distancia. Las razones por las cuales estos inmigrantes se afiliaban a una comunidad de una ciudad alejada de donde residían son variadas. Podemos especular que pensaban que volverían a Resistencia en algún momento, que podían utilizar los beneficios de la organización aun viviendo en otro lugar, o que el pago de las cuotas mensuales (y el

12 Libro de socios, Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet del Chaco.

13 El primer libro cubre los socios de 1922 a 1927. El segundo libro continúa con el período 1927-1929. Se han excluido a 58 personas que por alguna razón u otra no fueron miembros durante todo el período en cuestión.

14 Véase el mapa al final del trabajo.

15 Hay pueblos que no se mencionan (como Presidencia Roque Sáenz Peña), cuya población sefaradí era importante. Lo interesante es que figuran nuevos sitios que no habían aparecido en los libros anteriores, como la ciudad de Corrientes. Otros manifiestan una disminución en el número de sefaradís que vivían en ellos, o por lo menos de socios de la Asociación de Resistencia (como el caso de La Sabana, Quitilipi and Machagai).

«pertener» era algo que uno hacía casi sin dudar. La Asociación actuaba, entonces, como un centro de pertenencia que les permitía sentirse miembros de un colectivo étnico que los protegía y les daba seguridad (o la sensación de seguridad) en un mundo cambiante bastante incierto. Esta idea de comunidad, por supuesto, difería muchísimo de la idea de comunidad en los países de origen de estos sefardíes, en donde la pertenencia estaba dada por la proximidad física que la *mellah* creaba entre sus miembros¹⁶.

La evidencia señala que la ayuda otorgada por la asociación no estaba restringida a aquellos que vivían en Resistencia; es decir, que también la comunidad comprendía esos nuevos límites a distancia. El cementerio sefardí de Resistencia, por ejemplo, atrajo entierros de correligionarios de las ciudades de Corrientes, La Sabana y Villa Angela¹⁷. Se observa con interés que los miembros de Hessed Veemet que vivían en Presidencia Roque Sáenz Peña dejaron de ser miembros en dicha organización cuando la comunidad judía de esta ciudad fundó su propio cementerio¹⁸. Pero no era sólo el espacio para sepultura judía lo que Hessed Veemet ofrecía a miembros residentes fuera de la ciudad. El 31 de mayo de 1931, la Comisión Directiva leyó una carta enviada por varios miembros «que vivían en Tirol» y requerían ayuda para una persona. Aunque finalmente se rechazó el pedido, las razones presentadas no hacían referencia al lugar en donde residía la persona en cuestión, sino al hecho de que la misma «no es miembro y tam-

16 Para un estudio de la *mellah* (barrio judío) en Marruecos, véase Daniel Schroeter, «The Jewish Quarter and the Moroccan City,» en Yedida K. Stillman y George K. Zucker (coords.), *New Horizons in Sephardic Studies*, Albany 1993, pp. 67-81.

17 Primer libro de entierros, Hessed Veemet.

18 Los miembros que vivían en Sáenz Peña dejaron de pagar sus cuotas en 1923, año en el cual el cementerio local abrió sus puertas. Ver Libro de Entierros, «Asociación Fraternal Israelita de Pcia. Roque Sáenz Peña».

bién porque ya le habíamos ofrecido un trabajo que rechazó»¹⁹. Todo indica que la ayuda financiera directa sí era dispensada a un correligionario que vivía en otra ciudad, siempre y cuando éste fuera miembro y/o merecedor (de acuerdo a los criterios de la comisión) de tal beneficio. Tal fue el caso presentado el 30 de noviembre de 1930, cuando un socio solicitó un préstamo «porque no tiene trabajo y ofrecería algo de joyas como colateral por el dinero recibido»²⁰.

Las organizaciones creadas por los sefardíes en las capitales provinciales actuaron como anclas para los judíos que se asentaban en otras zonas de estas provincias. Aun cuando intentaban probar fortuna alejados de los centros comunales organizados, los judíos mantenían contacto estrecho con esas sociedades: pagaban sus cuotas, ayudaban a reunir fondos y también recibían ayuda cuando la necesitaban. Con el paso del tiempo, si el número de judíos en esos pueblos periféricos crecía, se creaban nuevas organizaciones locales y los lazos con los centros provinciales se debilitaban, como nos demuestra el caso de Presidencia Roque Sáenz Peña ya mencionado²¹. En otros casos, las capitales provinciales ejercían una gran atracción y las organizaciones comunales situadas allí volvían a recuperar a aquellos miembros (o sus hijos) que regresaban luego de probar suerte en pueblos aledaños.

Aunque las comunidades de las capitales provinciales creaban una «lealtad» identitaria, y los miembros dispersos en varios pueblos cercanos las veían como un centro importante de pertenencia (pese a la distancia y a la heterogeneidad —sefardí— de sus miembros), existían también fuertes lazos con las comunidades de Buenos Aires y con otros grupos sefardíes

19 Libro de Actas de la Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet del Chaco, Acta 32, 31/5/1931.

20 Libro de Actas de la Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet del Chaco, Acta 29, 30/11/1930.

21 Véase también Julio Mazo, *Historia de los Judíos de Villa Ángela* (mimeo).

cercanos. Las conexiones con Buenos Aires (y en menor medida con otras organizaciones provinciales) ayudaron a las comunidades del interior a continuar y mantener su existencia, no sólo en lo material sino también en lo religioso. Las cuestiones religiosas, como vimos en el ejemplo de Hessed Veemet de Resistencia, preocupaban a los judíos del interior, ya que usualmente no contaban con un rabino que pudiera decidir en materia de ritual. En un trabajo sobre la comunidad judía de Posadas (capital de la Provincia de Misiones), se descubrió que la comunidad sefardí (la mayoría de cuyos miembros provenían de Turquía) realizó consultas con la Congregación Israelita Sefardí en Buenos Aires (también de origen turco), sobre cuestiones relacionadas con entierros en cementerios judíos, la documentación legítima sobre conversión en relación a matrimonios y la participación de hijos de madres no judías como alumnos en la escuela religiosa²². Las autoridades a las que se confiaban temas de importancia eran personas e instituciones en Buenos Aires conocidas de manera directa (por provenir de los mismos lugares o por ser miembros de la familia).

Las comunidades de Buenos Aires también ayudaron a las congregaciones del interior a continuar con la práctica de rituales judíos, sobre todo mediante el préstamo de *Sifrei Torah* para los servicios religiosos. Ahinnu Atta en Rosario, por ejemplo, usó una *Torah* prestada por la comunidad marroquí de Buenos Aires entre 1926 y 1932²³. Or Torah, la comunidad damascena de Buenos Aires, también prestó varios *Sifrei Torah* (a Chivilcoy y a Ciudadela, Prov. de Buenos Aires) y recibió donaciones de estas sociedades por ese préstamo²⁴. La con-

22 Sheila Nadia Saidman, «Colectividad judía de Posadas». Monografía de Grado, Universidad Nacional de Misiones, 1999, p. 22.

23 Libro de Actas de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, Acta 233, 5/4/1932.

24 Libro de Actas de Or Torah, Acta 126, 6/10/1924.

gregación siria de Lanús recibió un *Sefer Torah* en préstamo. La pequeña comunidad de Villa María solicitó un *Sefer* de la comunidad turca de Buenos Aires²⁵.

Las comunidades más pequeñas del interior también pidieron ayuda económica de sus correligionarios de Buenos Aires. Generalmente, cuando se llevaban a cabo campañas de recaudación para construir sus centros sociales o comprar terrenos para cementerios, estas sociedades organizaban rifas y mandaban billetes a las comunidades de Buenos Aires. Or Torah recibió varias del Talmud Torah en Rosario (también organización siria) en 1923²⁶. La Sociedad Hijos de Sión de Posadas envió varios billetes a la comunidad marroquí de la calle Piedras en 1929²⁷. La comunidad turca Hessed Chel Emet organizó una colecta para un templo en la provincia de San Luis²⁸. La asociación siria de Córdoba pidió a Or Torah de Buenos Aires ayuda para un hombre proveniente de Siria, que sufría de tuberculosis y se había establecido en la provincia debido a los aires serranos, pero cuyo estado había empeorado al poco de llegar. Al no tener dinero, él y su familia contactaron con la comunidad siria de Córdoba para que los ayudasen con los gastos de regreso a Buenos Aires; la comunidad de Córdoba le envió un telegrama a Or Torah, y ésta aceptó solventar el coste del transporte²⁹. Pequeñas comunidades en las provincias también solicitaron la ayuda de otras comunidades en el interior. La comunidad de Corrientes, por ejemplo, envió varios billetes de una rifa a la comunidad de Resistencia³⁰.

Es casi obvio indicar las razones por las cuales las comuni-

25 Libro de Actas de Hessed Chel Emet, 4/7/1926.

26 Libro de Actas de Or Torah, Reunión 53, 20/1/1923.

27 Libro de Actas de la Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires, Acta 188, 9/1/1929.

28 Libro de Actas de Hessed Veemet, 25/5/1919.

29 Libro de Actas de Or Torah, Acta 178, 6/5/1926.

30 Carta de la Sociedad Jóvenes Israelitas Sefaradim (Latinos) de Corrientes al presidente de la Asociación Israelita Latina de Resistencia, 11/5/1935.

dades sefardíes de Buenos Aires se transformaron en referentes para organizaciones e individuos sefardíes del interior. Su número de socios les daba mayores posibilidades de ayudar a las comunidades más pequeñas de las provincias (aunque, por supuesto, esta ayuda muchas veces no podía ser otorgada por razones económicas). En Buenos Aires, además, solía haber una actividad intelectual y cultural que suponía posibilidades que las ciudades provinciales en desarrollo aún no podían igualar. El capital económico y cultural de Buenos Aires y sus organizaciones sefardíes era superior, hecho que era entendido por los mismos sefardíes de las provincias, y a él se recurría cuando había necesidad. Aunque es verdad que muchas veces las peticiones de ayuda no pudieron ser respondidas satisfactoriamente, ya que las comunidades de Buenos Aires también estaban embarcadas en las construcciones de sus propios centros sociales, templos y cementerios, los préstamos de elementos rituales y respuestas a preguntas sobre prácticas judaicas eran importantísimos para la continuidad étnica en un medio que no ofrecía soporte alguno.

La petición de ayuda, sin embargo, funcionaba en ambos sentidos. Las congregaciones de Buenos Aires también pedían ayuda a las del interior. Cuando en el seno de la comunidad marroquí de Buenos Aires se creó la organización mutual *Jozer Dalim*, se nombraron representantes en las provincias para coleccionar dinero³¹; casi la mitad de los miembros de la asociación vivía en el interior³². Cuando la Congregación Israelita Latina de

31 Los agentes vivían en las siguientes ciudades: Gualaguaychú, Entre Ríos; Moldes, FCP; Paraná, Entre Ríos; V. Mercedes, San Luis; Pergamino, FCCA; Rufino, FCP; Santa Fe; Laboulaye, FCP; Villa Dolores, FCP; Villaguay, Entre Ríos; Mendoza, FCP; Concordia, Entre Ríos; Gral. San Martín, Mendoza; Villa María, Córdoba; Vera, Santa Fe; Carlos Casares, FCP; Sampacho, Córdoba; Chacabuco, FCP; Río Cuarto, Córdoba; Mercedes, FCP. Libro de Actas de *Jozer Dalim*, Acta 2, 15/9/1916.

32 De los 268 miembros (no todos marroquíes, pero todos sefardíes), 139 vivían en las provincias. Libro de Actas de *Jozer Dalim*, lista de socios, 1/11/1917.

Buenos Aires buscaba dinero para construir su templo en la calle Piedras, eligieron «agentes en el interior para vender medallas conmemorativas de la inauguración del templo por \$10»³³. La comunidad de Turquía también envió pedidos de dinero a aquellos correligionarios que vivían en el interior para la compra del terreno de la sinagoga³⁴. Or Torah, cuando construía su templo en la calle Brandsen en el barrio de la Boca, nombró a varios agentes en varios pueblos provinciales: Chivilcoy, Bahía Blanca, Rosario, Santa Fe y Córdoba³⁵. Regularmente, las congregaciones en Buenos Aires recibían donaciones de los correligionarios en las provincias sin necesidad de realizar una campaña. La Sociedad Etz Hajaim de Rosario, por ejemplo, envió una *menorah* artística, pintada a mano por uno de sus miembros, a la Congregación Latina de Buenos Aires³⁶; Moisés Levy, que vivía en Resistencia, «donó un vaso ritual [a la Congregación en Buenos Aires] y \$50 a la memoria de Elias Benasuhí QEPD»³⁷. Samuel Mehaudi, de Calchaquí, Prov. de Santa Fe, donó \$10 para el fondo de caridad de la congregación marroquí³⁸.

Lo interesante es que los vínculos de ayuda y pertenencia también se tendían sobre el Atlántico, entre Argentina y los países de origen. Or Torah recibió un telegrama de la asociación de mujeres de Siria Hessed Schel Emeth solicitando fondos para construir los muros del cementerio en Siria; Or Torah, respondiendo al pedido, envió cartas a varias organizaciones

33 Libro de Actas de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, Acta 73, 16/11/1919.

34 Centro Educativo Sefaradí en Jerusalén, *Presencia sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires 1992, p. 57.

35 Libro de Actas de Or Torah, Acta 227, 3/10/1927.

36 Libro de Actas de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, Acta 37, 18/9/1918.

37 Libro de Actas de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, 17/12/1916.

38 Libro de Actas de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, 7/1/1906.

damascenas³⁹. En 1910, la comunidad marroquí recaudó fondos para las víctimas de la inestable situación política en Casablanca⁴⁰. Cuando el rabino de Marruecos murió en Tetuán, los miembros de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires celebraron la reunión de pie, en señal de respeto⁴¹. Volviendo al caso de las preguntas sobre entierros enviadas desde Resistencia a la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, ésta decidió consultar el caso con autoridades rabínicas en Tetuán. Aun cuando las organizaciones de Buenos Aires se perfilaban como los nuevos centros de autoridad y de soporte, los antiguos lugares de origen continuaban ejerciendo un significativo papel simbólico en las nuevas configuraciones identitarias.

Las organizaciones de beneficencia sefardíes no fueron una excepción dentro del contexto de la sociedad argentina. Las consecuencias de la industrialización incipiente y el flujo masivo de inmigrantes presentaron muchos desafíos para las autoridades y élites locales. La ayuda a los pobres y a los inmigrantes provenía no sólo de las organizaciones de bienestar social creadas por el Estado y otros grupos de beneficencia, sino que también era ofrecida por las mismas comunidades de inmigrantes⁴². Samuel Baily, por ejemplo, argumentaba en

39 Libro de Actas de Or Torah, Reunión 41, 9/9/1922.

40 Libro de Actas de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, 27/10/1910. Es posible que esto haya sido en respuesta a los disturbios políticos de 1907 en Casablanca.

41 Libro de Actas de la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires, Acta 104, 11/11/1921.

42 La literatura sobre las asociaciones de inmigrantes es vasta, y ha entendido a estas sociedades como una réplica en menor tamaño de las comunidades inmigrantes, concentrándose en los conflictos políticos internos y de clase. Ver, entre otros, Samuel Baily, «Las sociedades de ayuda mutua y el desarrollo de una comunidad italiana en Buenos Aires, 1858-1918», *Desarrollo Económico* 21: 84, 1982, pp. 485-514; Fernando J. Devoto, «La experiencia mutualista italiana en la Argentina: Un balance», en Fernando J. Devoto y E. J. Míguez (coords.), *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica: Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada*, Buenos Aires 1992, pp. 169-185; F. Devoto, «Participación y conflic-

su estudio sobre italianos en Buenos Aires que el número de miembros de las organizaciones comunitarias dependía, en su mayoría, del tipo de servicios ofrecidos. Aquellas con mejor infraestructura (que generalmente eran las más antiguas) tendían a atraer a más inmigrantes que aquellas cuyos objetivos estaban menos orientados hacia los servicios, ya que los recién llegados necesitaban satisfacer necesidades determinadas⁴³.

Como comunidad inmigrante en Argentina, también los judíos crearon sus propias instituciones filantrópicas. Víctor Mirelman distinguió tres niveles de actividad de estas organizaciones. El primero era la relación entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Los judíos en Argentina recaudaron dinero para ayudar a los correligionarios que sufrían pobreza, persecuciones políticas y hasta desastres naturales en los países del otro lado del Atlántico⁴⁴. En segundo lugar, las organizaciones judías jugaron un papel importante a la hora de solucionar los problemas que los inmigrantes debían enfrentar a diario, a través de hospitales, asistencia médica, comida, escuelas y trabajo, entre otras áreas, y las razones de su éxito fueron, según Mirelman, la falta de servicios ofrecidos por el Estado y la casi nula atención que éste prestaba a las necesidades culturales

tos en las sociedades italianas de socorros mutuos», en F. Devoto y G. Rosoli (coords.), *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires 1985, pp. 141-164; F. Devoto, «Las sociedades italianas de ayuda mutua en Buenos Aires y Santa Fe. Ideas y problemas», *Studi Emigrazione* 31.75, 1984, pp. 320-342; Alejandro Enrique Fernández, «El mutualismo español en un barrio de Buenos Aires: San José de Flores (1890-1900)», en Devoto y Míguez, *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica*, pp. 135-168; Romolo Gandolfo, «Las sociedades italianas de socorros mutuos de Buenos Aires: Cuestiones de clase y etnia dentro de una comunidad de inmigrantes (1880-1920)», *ibid.*, pp. 311-332.

43 Baily, «Las sociedades de ayuda mutua», p. 511; Fernández, «El mutualismo español», p. 158; Cynthia Jeffress Little, «The Society of Beneficence in Buenos Aires, 1823-1900», Ph.D. Dissertation, Temple University 1980, p. 35.

44 Víctor Mirelman, *En búsqueda de una identidad: Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*, Buenos Aires 1988, pp. 314-319.

específicas de los inmigrantes, como el rito y el idioma⁴⁵. La tercera área en la que estas organizaciones participaron fue la amenaza que presentaba la trata de blancas. Preocupados porque la existencia de esos criminales judíos ponía en peligro la imagen de la comunidad entera dentro de la sociedad argentina, y con la intención de participar en un esfuerzo de todo el mundo judío por terminar con la trata, los judíos argentinos crearon varias organizaciones para resolver los problemas que facilitaban a los mafiosos judíos la obtención de muchachas jóvenes. Por último, Mirelman ubica la beneficencia y solidaridad en el centro de la esencia judía.

La historia de las organizaciones sefardíes de ayuda mutua, sin embargo, presenta una imagen más compleja. No eran simplemente sociedades de inmigrantes cuyo objetivo proveer algunos de los servicios que el Estado no ofrecía, ni tampoco representaban los esfuerzos de una ya existente elite judía de clase alta interesada en evitar generalizaciones peligrosas que alteraran su situación frente a la sociedad local. Eran, ante todo, organizaciones que recreaban su comunidad de origen, y como tales, tendían a agrupar a las personas provenientes de las mismas ciudades o país de proveniencia. Debido a que las organizaciones no sólo ofrecían un templo (aunque no siempre)⁴⁶, sino ayuda colectiva, educación religiosa y los medios para realizar prácticas rituales (entierros, *matzah* para la celebración de *Pésaj*, baños rituales, carne *kasher*), las tradiciones locales (basadas en la práctica y/o órdenes rabínicas) jugaban un papel fundamental cuando cumplían estas funciones⁴⁷. Además, como la ayuda colectiva era una acti-

45 Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, pp. 320-336.

46 Bene Emet nunca tuvo su propia sinagoga.

47 Mirelman señala que las organizaciones askenazíes, que agrupaban a los judíos de acuerdo al lugar de origen y ayudaban a sus miembros en los varios aspectos de la vida inmigrante (*landsmanschaften*), eran laicas y no estaban ligadas a ninguna organización religiosa. Los sefardíes generalmente no separaban las dos áreas. Véase Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, p. 334.

vidad por y para la comunidad, los límites de ésta quedaban bien definidos. Los nuevos miembros eran presentados por miembros ya existentes, ya que era necesario garantizar «la buena conducta y el nombre»⁴⁸.

El patrón de organización basado en la ciudad de origen no fue resultado de la emigración a Argentina. Como ha demostrado Kerem en su estudio de la comunidad judía de Salónica, «la afiliación congregacional basada en puntos de origen judeo-ibéricos y las tradiciones locales actuaba como punto de referencia, y no ideas cristianas del norte y centro de Europa, ya fueran religiosas o seculares»⁴⁹. Estos límites iniciales fueron luego acentuados por el hecho de que la vida sefardí casi en su totalidad transcurría dentro de espacios limitados —por paredes y puertas en varios casos— que reforzaban esos lazos de origen.

La historia de las conexiones entre las congregaciones de las provincias y Buenos Aires, entonces, nos ayuda a formular el funcionamiento de los límites identitarios y de la pertenencia. Especialmente durante las primeras generaciones, la lealtad a la comunidad de origen fue muy fuerte. Esto no quiere decir solamente que continuaron apoyando a las comunidades dejadas atrás, sino que el patrón basado en el lugar de proveniencia y sus tradiciones se mantuvo en el centro de la organización comunitaria al asentarse en Argentina. En los pueblos del interior, las organizaciones mantuvieron cohesión geográfica al comienzo, sobre todo cuando las olas de inmigrantes de distintos países eran distintas y diferenciadas. Los nombres de los miembros fundadores de varias organizaciones del interior de-

48 Véase, por ejemplo, Estatutos de la Asociación Israelita Latina de Corrientes, 1939, sección 3, parte a; Libro de Actas de la Sociedad Israelita Latina Hessed Veemet del Chaco, Resistencia, Reunión del 2/12/1928, Estatutos, Capítulo 2, sección 5, parte b.

49 Yitzchak Kerem, «The Europeanization of the Sephardic Community of Salonika», en Yedida K. Stillman y Norman A. Stillman (coords.), *From Iberia to Diaspora. Studies in Sephardic History and Culture*, Leiden 1999, pp. 58-74, esp. 59.

muestran que un 90-95% de ellos eran del mismo origen. Este fue el caso de las sociedades de Tucumán, Resistencia, Santa Fe, Córdoba, Salta, Corrientes y Rosario. Cuando inmigrantes de otras partes del mundo sefardí se unían a los ya establecidos, hubo intentos de crear nuevas organizaciones, como fue el caso de Córdoba, Rosario y Salta. En la mayoría de los casos, sin embargo, las mismas terminaron por unificarse, como ocurrió en Corrientes, Resistencia y Tucumán.

Los límites de las comunidades de origen se habían extendido; en realidad, se habían «trasladado» y tornado más flexibles. Los inmigrantes continuaban sintiéndose miembros de la comunidad del otro lado del océano (marroquíes, turcos, alepinos, damascenos), y esto se demostraba también con la creación de vínculos que los unían con correligionarios asentados a miles de kilómetros, en otros pueblos de este nuevo destino diaspórico. Recaudar dinero para construir un centro social en Resistencia y donar dinero para la congregación marroquí en Buenos Aires no eran actos contradictorios. En realidad, eran ejemplos de una tradición compartida de beneficencia, con las obligaciones y derechos que la ley judía proveía, aun cuando no existiera proximidad geográfica. Y en otra reconfiguración de las viejas fronteras, los pueblos del interior fueron testigos *simultáneamente* de la perseverancia de la idea de una comunidad cuya área abarcaba varios kilómetros, y de la creación de comunidades sefardíes cuyos límites ni siquiera respetaban ya el lugar o ciudad de origen. La nueva tierra presentaba desafíos a la continuidad de la vida que los inmigrantes habían dejado atrás. En este nuevo territorio, las oportunidades económicas casi infinitas empujaron a los inmigrantes a alejarse de otros correligionarios, pero siempre intentaron mantener una idea de comunidad viva. En su esfuerzo, se adaptaron a las circunstancias reconfigurando los límites de sus comunidades.

En una última vuelta de tuerca, me permito sugerir que estas nuevas configuraciones de participación e identidad co-

munitaria fueron centrales en la creación de un imaginario «nacional». Estos grupos de inmigrantes, que se mantenían y apoyaban trazando lazos entre, por ejemplo, Resistencia, Buenos Aires, La Sabana y San Juan, concretizaron una idea de «Argentina» que era, a principios del siglo XX, una entidad muy poco real. Al adaptar sus ideas de comunidad a las realidades geográficas de Argentina, los judíos sefardíes (y de por sí, otros grupos inmigratorios) ayudaron a consolidar una idea de nación. No es extraño ni contradictorio pensar que, en realidad, para poder continuar con su identidad étnica, crearon su identidad como argentinos.

Instituciones y liderazgo comunitario de los judíos de origen marroquí en Buenos Aires

Diana Epstein*

Hacia el último tercio del siglo XIX, comenzaron a llegar a Argentina inmigrantes judíos provenientes de los Balcanes y de los países del mundo musulmán. Estos grupos se sumaron a los pocos integrantes de la comunidad judía askenazí, británicos o alemanes ya establecidos en el país como comerciantes o representantes de firmas europeas, quienes en 1868 habían creado la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA)¹, con el fin de formar una comunidad judía.

Entre esos nuevos inmigrantes, los pioneros procedían de Marruecos². En un comienzo se trataba de personas aisla-

* Profesional principal de la Carrera del Personal de Apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesora de Historia Social General, Universidad de Buenos Aires.

1 Sobre la creación de la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA) hay abundante bibliografía. Véase, entre otros, Haim Avni, *Argentina y la historia de la inmigración judía, 1810-1959*, Jerusalén 1983; Víctor A Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*, Buenos Aires 1988.

2 Sobre la comunidad judeo-marroquí en Argentina y sus instituciones véase Margalit Bejarano, «Los sefaradíes en la Argentina: Particularismo étni-

das que fueron llegando esporádicamente al país hasta conformar un grupo étnico reducido³, que se acrecentó hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX. Aunque nunca fue numeroso y constituyó el grupo más restringido de toda la comunidad judía en Argentina, su llegada gradual al país se extendió, con intermitencias, durante los 100 años que transcurren entre 1870 y 1970.

Durante este largo período tuvieron lugar dos flujos migratorios, el primero entre 1870 y 1930 (año en que el gobierno limitó la inmigración), y el segundo a partir de la década de 1950 hasta 1970. Los integrantes de ambos fueron diferentes, llegaron en distintos momentos de la historia argentina y poseían sus propias características y objetivos.

El propósito de este trabajo es examinar las principales características de esas distintas oleadas migratorias. Se estudiarán las causas del surgimiento de una elite dentro del conjunto y su papel en la construcción de las asociaciones de este grupo étnico, así como los principales rasgos de las entidades que conformaron dicha comunidad. Para ello, se analizará la actuación del grupo dirigente, y sus vínculos entre sí y con el resto de la congregación. El trabajo pretende brindar elementos para una mejor comprensión del comportamiento comunitario de este grupo judío proveniente de un país árabe.

co frente a tendencias de unificación», *Rumbos* 17-18, 1986, pp. 143-160; Mirelman, *En búsqueda de una identidad*; I. Rubel, D. Bargman y L. Slavsky, *Presencia sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires 1992; Joseph Bengio, «Les juifs marocains en Argentine», en Sarah Leibovici (coord.), *Mosâïques de notre Mémoire. Les Judéo-Espagnols du Maroc*, París 1982.

3 Para explicaciones sobre el concepto de grupo étnico, véase Frederik Barth, «Introducción», en F. Barth (coord.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México 1976; Fernando Devoto y Alejandro Fernández, «Mutualismo étnico, liderazgo y participación política. Algunas hipótesis de trabajo», en Diego Armus (coord.), *Mundo urbano y cultura popular*, Buenos Aires 1990.

La primera oleada inmigratoria (1870-1930): El surgimiento de la elite y la creación de las asociaciones comunitarias

Cuando en 1859-60 España gana la guerra hispano-marroquí, el sultán fue obligado a ceder parte de sus territorios y a pagar una indemnización por los gastos ocasionados; esta circunstancia agravó las dificultades económicas por las que atravesaba el país. Por esa razón, cuando, a mediados del siglo XIX, Marruecos ingresó en una etapa de profunda anarquía, comenzó el flujo emigratorio de los marroquíes-judíos, con el objetivo de mejorar su situación económica.

Los marroquíes que llegaron a Argentina provenían del norte del país, especialmente de Tetuán y Tánger, y por ello su lengua materna era el castellano. Joseph Bengio señala que este hecho favoreció su rápida integración al país, reforzada por su nivel cultural⁴, ya que muchos de ellos habían sido alumnos de las escuelas de la Alliance Israélite Universelle⁵, fundada en Tetuán en 1862. Según una fuente, «toda la corriente inmigratoria a la Argentina pasó por el sistema educativo de la Alianza»⁶.

Desde el punto de vista espacial, se fueron estableciendo en la zona sur de la ciudad de Buenos Aires, en los barrios de San Telmo, Monserrat y Constitución, aunque muchos

4 Véase Joseph Bengio, «Juifs marocains et autres communautés séfarades en Argentine», *Yol, Revue de Études Modernes et Contemporaines Hébraïques e Juives* V, fasc. 2, París 1980, quien señala que el nivel de educación los diferenciaba de muchos inmigrantes campesinos españoles e italianos que habían llegado al país siendo en general analfabetos.

5 Institución benéfica fundada en París en 1860, cuyo objetivo era lograr el progreso de la población judía por medio de la educación en sus lugares de origen. Para ello promovió la creación de una red de escuelas que divulgaron la instrucción europea. La primera escuela de la Alliance fue fundada en Tetuán.

6 *Un Orgullo de 100 años*, publicación de ACILBA dedicada al centenario de la comunidad judeo-marroquí en Argentina, p. 6.

de ellos se instalaron en el interior del país, especialmente en Santa Fe, Entre Ríos, Córdoba y Chaco⁷.

Como consecuencia de la movilidad económica y social que vivía Argentina en el último tercio del siglo XIX, los primeros inmigrantes provenientes de Marruecos lograron una sólida posición económica junto con un alto prestigio social dentro de su grupo de pertenencia. Esta situación estuvo acompañada por una rápida integración a la sociedad argentina, estimulada por la invisibilidad que les daban sus apellidos y su lengua materna, el castellano. Algunos de sus integrantes lograron inclusive considerables fortunas, y de ellos surgirá una elite que impulsará la construcción de sus asociaciones. De manera que, probablemente como consecuencia de la antigüedad de su establecimiento en el país, crearon todas sus instituciones antes de 1920 y organizaron la primera comunidad específicamente sefardí reconocida oficialmente en Argentina.

Las familias que lograron cierto capital colaboraron con el fortalecimiento de los vínculos comunitarios y con la conducción de las entidades que cohesionaron al grupo étnico. Los marroquíes se fueron agrupando con el propósito de recibir ayuda benéfica, para celebrar oficios religiosos y funerarios y también con fines sociales. Paulatinamente se estableció un armazón de redes familiares que transmitieron a sus descendientes la pertenencia al sector hegemónico de la comunidad y al manejo de estas asociaciones.

El proceso de ascenso social siguió diversos caminos. En muchos casos comenzaron como vendedores ambulantes; más tarde, quienes poseían cierta capacidad de ahorro se establecieron como pequeños comerciantes. En general, abrieron tiendas de venta de ropa y prendas de confección; posterior-

7 En «Enquête sur la Population Israélite en Argentine: Halphon – Sabah», *JCA – Rapport de L'Administration Centrale au Conseil D'Administration pour l'année 1909*, hay una minuciosa descripción del establecimiento de los judíos de Marruecos en el interior del país.

mente, algunos pudieron establecer comercios mayoristas o convertirse en grandes comerciantes o en empresarios textiles⁸. La temprana existencia de estos comercios, probablemente como consecuencia de la antigüedad de su radicación en el país, queda confirmada por los que ya figuran en el Anuario Kraft de 1885⁹, primer año de la edición de esta guía. Luego fueron estableciendo también sociedades comerciales con compatriotas o con familiares¹⁰.

Un caso emblemático, aunque no único, fue el de la evolución económica y social que alcanzó Abraham Azulay. En una entrevista, su nieta señala que

comenzó comprando mercaderías e iba con su «valijita» vendiendo telas por los pueblos. Con ese dinero, comenzó a ahorrar hasta lograr tener una gran empresa textil, pero también crea una empresa constructora. Cuando muere, deja 500 departamentos en 20 ó 30 edificios en la calle Hipólito Irigoyen (ex Victoria) [...] También mantuvo una intensa actividad en el ámbito comunitario, incluso fue uno de los fundadores del Templo de la calle Piedras [...]»¹¹.

8 Jorge Bestene, «Formas de asociacionismo entre los sirio-libaneses en Buenos Aires (1900-1950)», en F.J. Devoto y E.J. Míguez (coords.), *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica*, Buenos Aires 1992, p. 116, señala una situación similar para los sirio-libaneses.

9 En el *Anuario Kraft* figura la guía completa de comerciantes, comercios, instituciones, profesionales, etc., de Buenos Aires, incluyendo los apellidos de las personas involucradas.

10 En 1885 ya figuran: una cigarrería en Maipú 205 del Sr. Benchetrit, una barbería en Corrientes 102 del Sr. Toledano y un corralón de carros en Victoria 966 de J. Arrues. En 1894 se encuentra la tienda, mercería, sastrería y ropería de Benchetrit Hnos., en Zeballos 7/11; el registro de Bergel y Benmuny, en Chacabuco 86; en 1907 la ropería de Azulay Hnos. y Cía. en Piedras 383; el registro de ropa de Sananes y Benaros en Chacabuco 369. Estos son sólo una muestra de los numerosos comercios que fueron instalando los marroquíes y que figuran en el *Anuario Kraft*.

11 Entrevista realizada a Sete Azulay, mayo de 2005.

Este último dato permitiría constatar su pertenencia a la elite dirigente de la comunidad.

Por otra parte, la primera oleada de marroquíes en Argentina mantuvo contacto, a través de cartas o viajes, con sus familiares en Marruecos, de manera que crearon con ellos sólidas relaciones sociales primarias. Estas redes sociales¹² que sostuvieron los pioneros con sus familiares y amigos en Marruecos, impulsándolos a venir a Argentina, estimularon la llegada de nuevos inmigrantes norteafricanos.

La importancia de estos lazos interpersonales se puede comprobar en los relatos de los entrevistados que señalan que sólo algunos de sus miembros se alojaron en el Hotel de Inmigrantes, y en ese caso lo hicieron por muy poco tiempo. En lugar de ello, en general permanecían transitoriamente con sus familiares o amigos, quienes también los iniciaban en las costumbres argentinas, colaboraban en su búsqueda de alojamiento e incluso les encontraban su primer trabajo. Habitualmente, les ofrecían empleo en el interior del país, donde los recién llegados abrían sucursales de la casa central de Buenos Aires¹³. Esta pauta de absorción demuestra la importancia y el peso que tuvo el entramado de redes sociales primarias de los nuevos inmigrantes, quienes veían facilitada su adaptación al medio por los vínculos familiares con aquéllos que ya estaban asentados en el país.

Dicha circunstancia se potenció en un grupo que, en la ciudad de Buenos Aires, tuvo pautas matrimoniales endogámicas¹⁴ hasta mediados del siglo XX. La reiteración de los mismos ape-

12 Respecto del concepto de redes sociales, véase Fernando Devoto, *Movimientos migratorios: historiografía y problemas*, Buenos Aires 1992; Carina Frid de Silberstein, *Más allá del crisol: Matrimonios, estrategias familiares y redes sociales en dos generaciones de italianos y españoles*, IV Jornadas sobre Colectividades en la Argentina, Buenos Aires 1993.

13 Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, p. 33.

14 Diana Epstein, «Los judeo-marroquíes en Buenos Aires: Pautas matrimoniales, 1875-1910» en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 6-1, 1995.

llidos entre los padres de ambos contrayentes o su entrecruzamiento¹⁵, según los datos obtenidos en el archivo del Registro Civil de la Ciudad de Buenos Aires y en el libro de Actas de Matrimonio celebrados en el templo de la calle Piedras, permitiría suponer también la existencia de redes de parentesco entre los integrantes de la elite. No obstante, habría que destacar que las pautas matrimoniales en el interior del país debieron ser distintas, porque el tamaño de la población judía era más reducido que en Buenos Aires y porque el número de individuos de uno y otro sexo era muy desigual, condiciones todas que parecen haber actuado como determinantes de los matrimonios mixtos y que finalmente conducirían a la aculturación¹⁶.

Cuando llegaron al país, los primeros inmigrantes debieron adaptarse a nuevas situaciones. Entre sus prioridades se encontraba la necesidad de cumplir con sus deberes religiosos o poseer un lugar para enterrar a sus muertos de acuerdo con los ritos judíos norteafricanos. Para compensar esta carencia, la elite comenzó a crear diversas asociaciones que aceleraron la cohesión del grupo. No obstante, ningún rabino ordenado sirvió durante las primeras décadas entre los judíos marroquíes y las sinagogas eran conducidas por sus respectivos consejeros directivos, debido a la escasez de rabinos en el país. Durante los primeros años se reunían en casas familiares para celebrar sus prácticas religiosas. Uno de los primeros domici-

15 Se pueden señalar, entre numerosos casos, los siguientes ejemplos: El casamiento de Salomón Enacam y Simy Hachuel: la madre del novio era Perla Hachuel y el padre de la novia, Abraham Hachuel. El casamiento de Samuel Nahon y Sara Nahon, cuyos padres eran respectivamente Abraham Nahon y Moisés Nahon. El casamiento de Elías Garzón y Clara Gabay: el padre del novio era Salomón Garzón y la madre de la novia Sasbona Garzón. El casamiento de Moisés Bensabath con Celia Bensabath; los padres de la novia eran Isaac Bensabath y Perla Bensabath. El casamiento de Isaac Levy y Clara Bendahan, cuyas madres fueron Oro Bentolila y Zoila Bentolila. El casamiento de Elías Bibas y Alegría Botbol, cuyas madres fueron Hortensia Botbol y Alegría Botbol.

16 R.N. Geldestein, «Matrimonios mixtos en la población judía de Salta. Un análisis sociodemográfico», *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 9, agosto 1988.

lios donde se celebró el culto pertenecía a la familia Levy, padres de Samuel A. Levy, quien en abril de 1917 fundó la revista *Israel*, primera publicación periódica judía en lengua española de América Latina, que se editó durante varias décadas.

En este marco, en 1891 los marroquíes-judíos crearon su primera asociación: la Congregación Israelita Latina de Buenos Aires (CIL), ubicada en la calle Venezuela 594, origen del templo de la calle Piedras o «Templo Grande». La CIL tuvo por objetivo reafirmar la etnicidad del grupo¹⁷ y evitar su dilución dentro de la comunidad mayoritaria que integraban los judíos europeos reunidos en la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA)¹⁸.

A pesar de que la CIL fue fundada en 1891, sólo obtuvo su personalidad jurídica por decreto del presidente Victorino de la Plaza, el 15 de marzo de 1916, según consta en el Acta n° 5¹⁹. El acta de constitución de la CIL de Buenos Aires fue firmada por figuras prominentes de la elite, quienes constituyeron la Comisión Directiva de la asociación. La mayor parte de los apellidos de estos dirigentes se reitera a lo largo del tiempo en numerosas actividades realizadas con el objetivo de articular la comunidad, ya se trate de los fundadores, de sus familiares directos o de sus descendientes²⁰. Finalmente, en 1917 la Comi-

17 Hay numerosos trabajos sobre la sociedad y la vida económica, religiosa y cultural de los judíos en Marruecos, entre ellos: Haïm Zafrani, *2000 años de vida judía en Marruecos*, Bogotá 2001; Juan B. Vilar, *Tetuán en el resurgimiento judío contemporáneo (1850-1870). Aproximación a la historia del judaísmo norteafricano*, Caracas 1985; Paloma Díaz-Mas, *Los sefaradíes. Historia, lengua y cultura*, Barcelona 1986; Sarah Leibovici y Juan Bautista Vilar, «Los Sefaradíes en el Magreb» en María Antonia Bel Bravo (coord.), *Diáspora Sefardí*, Madrid 1992; Haïm Vidal Sephiha, «Le judéo-espagnol au Maroc», en *Juifs du Maroc. Identité et Dialogue*, Grenoble 1980; Ana María López Álvarez, *La comunidad judía de Tetuán, 1881-1940*, Madrid 2003.

18 Susana Bianchi, *Historia de las Religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires 2004.

19 Actas de reuniones del Consejo Directivo de ACILBA.

20 Estos dirigentes fueron los señores Abecasis, Acrich, Amar, Azulay, Barujel, Benaros, Benchetrit, Bendahan, Benoliel, Bentolila, Cohen, Gabison, Levy, Abadía, Hassan, Schocron, Serruya, Santos, según consta en el Libro de Actas.

sión Directiva de la CIL encarga la adquisición de un terreno en la calle Piedras 1164 para edificar una sinagoga, que fue inaugurada en 1919.

Sin embargo, a partir de la década de 1920 coexistieron con el templo de Piedras otras sinagogas²¹. El Templo de Jolita (apodo del nombre Raquel, habitual entre los marroquíes) estuvo ubicado en el domicilio de Raquel Ruimi²². Este templo comenzó a funcionar, según recuerdan nuestros entrevistados, en la calle Perú, y posteriormente se mudó a la calle Carlos Calvo en el número 1060. Cuando, en 1940, todas las entidades debieron encuadrarse dentro de las normas institucionales y solicitar su correspondiente personalidad jurídica, se debió dar a las instituciones un nombre en castellano. Esa es la causa por la que el Templo de Jolita tuvo que adoptar la denominación de Templo Hebreo Raquel.

Las actividades que desarrolló Jolita fueron más amplias; en verdad, no se la vincula sólo con el templo que funcionó en su casa. Allí también tenía una pensión, en la que se encargaba de recibir a los nuevos inmigrantes, darles alojamiento y ayudarlos hasta que lograran ubicarse en la sociedad local. Según relatan los entrevistados, su nombre era conocido incluso hasta en Marruecos, de manera que los inmigrantes que seguían llegando al país sabían que debían recurrir a ella.

Las entrevistas señalan que el grupo instalado en Argentina poseía un alto sentido de solidaridad con sus compatriotas, y

ante el conocimiento de la llegada de barcos que podrían traer personas desde Marruecos, algunos de sus integrantes se arribaban al puerto para contactar con aquellos pasajeros que provenían de Marruecos. Para reconocerlos paseaban entre todos los que estaban desembarcando, y decían dos o tres palabras

21 Rubel, Bargman y Slavsky, *Presencia sefaradí*, p. 47.

22 Según señala José Roffé, falleció a los 80 años y era hija de David Ruimi. Entrevista realizada en 1992.

en jaquetía, idioma que conocían sólo los judeo-marroquíes. Cuando escuchaban respuesta, determinaban que eran judíos procedentes de Marruecos y se les acercaban para orientarlos en este nuevo país. A la inversa, aquellos que llegaban de Marruecos, sabían por sus familiares o amigos ya instalados en el país, que debían ir a lo de «Jolita», incluso a veces llegaban sin su dirección, entonces comenzaban a preguntar en voz alta: «lo de Jolita», de manera que aquellos que habían ido al puerto pudieran reconocerlos, los juntaban y los llevaban a lo de Jolita, que era una vieja casa de tipo tradicional, donde los recién llegados recibían las primeras atenciones²³.

También funcionó el Templo Aleluya, en la casa de Marcos Botbol, dirigente muy activo y fundador de instituciones comunitarias, situado originalmente en la calle Chile 1380 y que, tras varias mudanzas, terminó instalado en la calle Estados Unidos número 1461. Todas estas sinagogas estuvieron concentradas en una zona muy reducida, de pocas manzanas, en el barrio sur de Buenos Aires.

En 1897 los integrantes de esta elite crearon una asociación funeraria denominada Asociación Castellana de Beneficencia y Misericordia (Guemilut Hasadim). Según señala Víctor Mirelman²⁴, en 1898 la comunidad askenazí había intentado realizar una operación conjunta con la Guemilut Hasadim, pero como consecuencia de tensiones creadas entre ambas comunidades, referidas a las costumbres rituales y a desacuerdos financieros sobre la inversión que cada una de ellas debía realizar, se malogró la posibilidad de llegar a un proyecto unificado y los marroquíes se retiraron de las conversaciones.

Casi simultáneamente, un grupo compuesto por integrantes de la comunidad askenazí pertenecientes a la Zwi Migdal, considerados «impuros» por su directa vinculación

23 Entrevista a Jacques Obadía realizada en 2006.

24 Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, pp. 120-122.

con la trata de blancas y por ello aislados del resto de la colectividad, había adquirido un predio en Barracas al Sur (hoy Avellaneda) para cementerio. Los marroquíes les compraron en el año 1900 una fracción de ese terreno para crear el propio. En la actualidad todavía los sepulcros de los integrantes de la Zwi Migdal se encuentran adosados al cementerio judío marroquí, sólo separados por un muro. En relación a ello, José Roffé señala que

[el cementerio de la Zwi Migdal] es un sector que está separado por un paredón. Pero la asociación no tiene ninguna afinidad con ese cementerio. Lo que ocurre es que en un determinado momento, por imposición de la intendencia de Avellaneda [...], nuestra asociación se tuvo que hacer cargo del cuidado y custodia del cementerio porque había intenciones de declararlo de interés histórico. Eso es lo que se ha tratado de impedir; en realidad quien tendría que tener jurisdicción sobre eso, sería AMIA²⁵.

Establecer un cementerio es un proceso complejo, ya que se requiere no sólo una importante inversión económica en la compra del terreno, sino obtener los permisos municipales y las autorizaciones para utilizarlo con ese fin²⁶. Los numerosos intentos que los integrantes de este grupo realizaron para lograr dicha autorización demuestran la importancia que otorgaban a la posesión de un cementerio propio, donde se mantendrían los ritos y costumbres traídas desde Marruecos. El cementerio marroquí solamente adquiere su forma jurídica definitiva en 1920. En ese año, se reconoce a Isaac y León Azulay como donantes fundadores²⁷.

En forma similar a las askenazíes, las comunidades se-

25 Entrevista a José Roffé realizada en 1992.

26 Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, pp. 121-122.

27 Rubel, Bargman y Slavsky, *Presencia sefaradí*.

fardíes poseían, cada una, el monopolio de la inhumación, hecho que convirtió a estos servicios en un factor de considerable poder económico. Esta circunstancia influyó en la consolidación interna de las comunidades, pero también fue uno de los factores que impidió la creación de marcos comunitarios que relacionasen a los grupos de diversos orígenes. En efecto, cada sistema comunitario sefardí estableció diferentes sinagogas, organizaciones de socorro, clubes y escuelas, y todas ellas estaban vinculadas al cementerio del grupo. El cementerio marroquí fue el primero de la colectividad judía en Argentina²⁸.

En 1905, fue creada una nueva asociación, la Sociedad de Beneficencia Merced y Verdad (Hessed Veemet), con el objeto de realizar una labor benéfica y asistencial. Su creación significa la existencia de una elite ya establecida, con capacidad de brindar ayuda a los recién llegados²⁹. En sus comienzos, esta asociación tuvo como función la de prestar socorro a aquellos inmigrantes que desde fines del siglo XIX llegaban en mala situación económica, a quienes sustentaban hasta que encontraran trabajo en el país y asistían en momentos de enfermedad, atención al moribundo, envío de carruajes fúnebres y otras necesidades. Es decir, Hessed Veemet cumplía funciones que se superponían con las de la Asociación Castellana de Beneficencia y Misericordia. Finalmente, en 1917 quedó delimitado el campo para que sólo la Guemilut Hasadim monopolizara la práctica religiosa y las actividades vinculadas al cementerio.

En 1919 se creó el Club Social Alianza. Allí se llevaban a cabo actividades deportivas, pero también actos culturales en

28 Margalit B. de Bejarano, «El Cementerio y la unidad comunitaria en la historia de los Sefaradim de Buenos Aires», *Sefárdica* II-3, 1985, pp. 13-30; la cita es de p. 13.

29 Su primera comisión directiva estuvo integrada por José Mamán, Salomón Abisror, R. Cohen, Isaac Levy, Saúl Sedero, Moisés Coriat y Abraham Cabeza, según consta en el Libro de Actas de la Asamblea de ACILBA.

los que «se ofrecían conciertos de piano, conciertos de violín, funciones teatrales, festivales para financiar obras, [...] donde, casi siempre, actuaban artistas de la colectividad»³⁰. Es decir, el club organizaba variadas actividades socio-culturales, como bailes, conferencias y recepciones. Fue allí donde los marroquíes desarrollaron redes sociales.

La conformación de la Congregación y el establecimiento del cementerio a fines del siglo XIX demuestran el ascendiente religioso que poseía este grupo. Posteriormente, en 1919, la inauguración del templo de la calle Piedras y la creación del Club Social Alianza estarían demostrando la posibilidad de generar ámbitos de prestigio para los integrantes de la comunidad.

Cada una de las distintas instituciones que fue conformando la comunidad —el Cementerio, el Templo, la Sociedad Merced y Verdad y el club Alianza— eran autónomas y tenían su propia personalidad jurídica. Cada una de ellas era conducida por miembros de las familias «encumbradas», que fueron integrando la dirigencia comunitaria, de manera que las asociaciones estaban en manos de un grupo reducido y socialmente elevado. Esta ubicación social permitió a estos líderes exitosos realizar gestos filantrópicos³¹ como alquilar locales, comprar terrenos —como el que ocupa el cementerio de Avellaneda— y emprender costosas construcciones, sobre todo el templo de la calle Piedras. No obstante, las relaciones que mantuvieron entre sí los dirigentes de cada uno de los grupos que conducían las diferentes entidades fueron, por momentos, conflictivas³². Fue una lucha de las diversas familias que conformaban la elite, por lograr la supremacía dentro de la comunidad.

30 *Un Orgullo de 100 Años*, p. 5.

31 Fernando Devoto, *Historia de los italianos en la Argentina*, Buenos Aires 2006, p. 168.

32 Devoto y Fernández, «Mutualismo étnico», pp. 129-147.

El segundo flujo migratorio (1950-1970): los conflictos entre dirigentes y la fusión de las asociaciones en ACILBA

La segunda oleada inmigratoria comenzó a llegar al país en la década de 1950 y se extendió hasta 1970. En este caso la inmigración tuvo motivaciones políticas, vinculadas con la creación del Estado de Israel en 1948 y con la independencia de Marruecos en 1956. Esta situación provocó temor entre los marroquíes de origen judío y, aunque no fueron especialmente perseguidos y tuvieron protección desde el Estado, ello los indujo a exilarse³³.

En el aspecto religioso, muchos de los templos convivieron o se fusionaron temporalmente, de manera que durante largos años coexistieron varias sinagogas marroquíes en un área de sólo diez manzanas. En este marco, a fines de la década de 1960 se produce una fugaz unión entre el Templo Aleluya y el Templo Raquel, dando lugar a una nueva asociación que se denominó Templo Hebreo Raquel Aleluya. No obstante, esta fusión duró poco, y rápidamente se originó una nueva secesión. En efecto, los integrantes del grupo Aleluya volvieron a alejarse porque «no se sintieron cómodos dentro de sus normas o formas o conceptos, se volvieron a separar y a funcionar en la calle Estados Unidos adoptando la denominación de Templo Haverim»³⁴.

Esas sinagogas cerraron sus puertas por diversas razones en la década de 1970. El Templo Raquel dejó de funcionar como consecuencia de la ampliación de la Avenida 9 de Julio. Por su parte, el Templo Haverim desapareció en 1976 cuando finalizó

33 Doris Bensimon, «La judaïcité marocaine dans la seconde moitié du 20^e siècle: évolution démographique et sociale; émigration», en *Juifs du Maroc*, p. 246. En su dedicatoria en la edición en castellano de *2000 años*, Zafrani señala que «está dedicada a los reyes de Marruecos, Su Majestad Mohamed V, su Majestad Hassan II —que en paz descansen— y al actual monarca de Marruecos, Su Majestad Mohamed VI, como reconocimiento a la labor que han hecho a través de la historia en favor de la comunidad hebrea de su país».

34 Datos obtenidos de una entrevista realizada a José Roffé en septiembre de 1992.

su contrato de alquiler. Quienes concurrían a estas sinagogas se sumaron a la comunidad del templo «grande». Esta es la causa por la cual durante varias décadas sólo existió el templo de la calle Piedras. Según señala José Roffé, esas escisiones se daban sólo en relación con las sinagogas, porque:

donde hay dos judíos hay dos templos... En aquel tiempo cada diferencia que había dentro de la comunidad producía desacuerdos que los llevaban a formar otro templo. Es decir, hubo gente que tenían sus normas, tenían sus formas. También había una diferenciación de capas sociales. Al templo de la calle Piedras iba la gente de mejor posición social, en cambio el templo de Jolita o el Aleluya eran de gente de clase media o para abajo³⁵.

Es sugestivo que en el grupo más reducido de la colectividad judía de Argentina funcionasen simultáneamente tantas entidades religiosas. Este hecho podría estar indicando discrepancias intra-étnicas, vinculadas tal vez a divergencias en las costumbres religiosas o incluso a diferencias entre las clases sociales, tal como deja entender el entrevistado. A partir de esta reflexión, se puede deducir la existencia de tensiones en el grupo comunitario que lo llevaron, temporalmente, a atomizarse en el aspecto religioso, y a la presencia de diversos grupos que competían, tal vez, para lograr cierto predominio sobre el resto de la comunidad.

Las asociaciones subsistían mediante el aporte realizado por los integrantes de la colectividad. No obstante, muchos de sus miembros, sobre todo los más recientes, no contaban con una situación económica sólida como para contribuir materialmente a las mismas. De manera que gran parte del mantenimiento comunitario recaía en la actividad desplegada por los líderes y sus contribuciones. El sostenimiento de las diversas entidades provocó tensiones entre los dirigentes:

35 Ibidem.

Y aquí es cuando viene la conducción dirigencial. Había familias, primero, unas cuantas familias, que habían logrado una cierta posición económica. Una vez asentada esa primera inmigración, ya generaciones de argentinos de origen marroquí continuaron con el funcionamiento de esas asociaciones. Es decir, eran los descendientes de las primeras inmigraciones, la mayoría profesional, en general descendiente de esas primeras familias que habían logrado una posición económica y social de cierta relevancia. Estas familias se constituían un poquito en benefactores, o en los sostenedores [...] Entonces, esas familias sostienen en lo esencial el funcionamiento de la comunidad³⁶.

En este marco, se había ido produciendo un tejido de redes familiares entre aquellos integrantes de los grupos que habían tenido funciones de dirigentes. Muchas de esas familias acumulaban cargos dentro de las diversas asociaciones. Esta circunstancia provocó que las mismas rivalizaran entre sí para lograr mayor prestigio dentro de la comunidad. Un entrevistado señala que había

algunos poquitos [líderes] que participaban, pero en cargos menores, dentro de cada una de estas asociaciones, es decir que participaban en las tres asociaciones [...] Pero las cabezas de cada una de ellas, aunque no estaban enfrentadas, digamos... no eran tan compatibles [...] no es que se llevaran mal, enfrentados totalmente no estaban [...], pero había celos entre ellos³⁷.

Un ejemplo de esta situación es la importancia que fue adquiriendo la familia Abecasis, cuyos integrantes colaboraron con varias asociaciones comunitarias y también desempeñaron en las mismas funciones directivas. El Dr. Jacobo Abecasis detalló el papel que cumplió su grupo familiar dentro de la

36 Entrevista a Jacques Obadía realizada el 28/9/2006.

37 Entrevista realizada en julio de 2006.

comunidad marroquí. En una entrevista indicó que su hermano Moisés fue presidente de la Congregación y del Club Alianza, su hermano Alberto también fue presidente del club de la comunidad y él mismo, por su parte, entre otras actividades, fue secretario de la Congregación Israelita de Buenos Aires durante el período 1955/56 y su presidente durante ocho años, de 1964 a 1967 y de 1972 a 1975; y vicepresidente primero de ACILBA de 1976 a 1979³⁸.

Los dirigentes comunitarios se habían ido constituyendo cada vez más en «dueños» de la comunidad, y asumían su conducción con cierta orientación paternalista y hasta casi autoritaria. Así comenzaron a insinuarse algunos conflictos entre dirigentes, producidos por la rivalidad entre estos grupos de «notables» para imponer su dominio y mantener su rango de privilegio sobre el resto del grupo étnico. Esta situación acentuaba la debilidad de esta reducida colectividad que, sin embargo, había tenido una muy fácil integración en la sociedad receptora y un rápido ascenso económico, y había estimulado la dispersión de algunos de sus integrantes, originando entre ellos un alejamiento progresivo del grupo y una disminución en su observancia y prácticas religiosas³⁹.

Por otra parte, el control que esta elite mantuvo sobre el conjunto del grupo fue posible por el bajo nivel de participación de los restantes miembros comunitarios⁴⁰. Esa escasa participación del resto de la comunidad estuvo vinculada con otras necesidades que tenían que compensar aquellos que continuaban llegando al país. No obstante, aun recién llegados y en medio de su empeño por incluirse dentro de la sociedad local, estas asociaciones les aseguraban actividades recreativas y culturales, la existencia de un templo donde cumplir con sus

38 Entrevista realizada al Dr. Jacobo Abecasis por la revista *Un Orgullo de 100 Años*, pag.15.

39 Mirelman, *En búsqueda de una identidad*, p. 128.

40 Devoto y Fernández, «Mutualismo étnico».

necesidades religiosas, un lugar para enterrar a sus muertos y ayuda para los más necesitados.

Es evidente que no todos los marroquíes estaban en condiciones económicas de participar en el mantenimiento de las asociaciones que fueron el soporte de la comunidad. Esta situación estaría demostrando algún grado de relación de dependencia entre el grupo socialmente hegemónico y el resto del flujo migratorio. A medida que iban llegando al país, los nuevos inmigrantes acudían a los líderes comunitarios buscando ayuda para conseguir un trabajo, un préstamo o la satisfacción de otras necesidades. Paulatinamente, el grupo dirigente fue rodeándose de una clientela que le concedía, hacia el interior de su propia comunidad, un liderazgo indiscutido, y con la cual desempeñaba funciones de mecenazgo.

Durante este período, también se produjeron cambios institucionales dentro de la comunidad. Como ya se ha señalado, cada una de las asociaciones que la conformaban contaba con su propia personalidad jurídica. Sin embargo, la autonomía de cada una de esas instituciones significaba una notoria multiplicación de esfuerzos y de administración en una colectividad tan reducida. En este marco, esta división resultaba perjudicial, porque dificultaba y complicaba su organización, funcionalidad y fuerza⁴¹. De ahí que algunos integrantes de la elite comenzaran a pensar en la necesidad de concentrar todas las asociaciones en una sola entidad. Tras prolongadas y duras negociaciones entre los dirigentes comunitarios, se logró la fusión y en 1976, bajo la inspiración del rabino Saadia Benzaquen y de un grupo de dirigentes, se crea la Asociación Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires (ACILBA), que funcionó en la calle Solís 1056.

Esta fusión de las asociaciones en ACILBA produjo malestar y originó mucha resistencia entre los diversos grupos que

41 Entrevista a Jacques Obadía realizada en 2006. Véase también *Un Orgullo de 100 Años*, p. 16.

componían la elite. La existencia de estas tensiones se puede comprobar por la prolongada duración de los debates sobre el proyecto, situación que es destacada por Jacobo Abecasis cuando señala que «como resultado de una labor de difusión, esclarecimiento y negociación, que se extendió a lo largo de 10 años, este proyecto de fusión se consumó en 1976»⁴².

Es probable que el conflicto entre dirigentes fuera consecuencia de la inquietud que despertó, entre los líderes que representaban a cada una de esas asociaciones, su unificación en una sola. Tal vez su preocupación proviniera del temor de que, producida esta centralización, perderían parte de su mecenazgo y de sus posibilidades de aportar y mantener la comunidad. En este marco, expresarían su rechazo a perder el monopolio en el manejo de lo que ellos consideraban que había sido «su entidad». Ello permite detectar facciones y conflictos dentro del grupo dirigente, vinculados con su lucha por mantener su predominio sobre el ámbito comunitario.

En la actualidad, resulta sugestivo —tal vez como indicio de la continuidad de conflictos intraétnicos de origen ideológico o religioso— que, existiendo activos integrantes de la comunidad nacidos en Marruecos, la Comisión Directiva que preside ACILBA esté compuesta en su totalidad por los descendientes de la primera oleada inmigratoria, en cualquiera de sus grados: hijo, nieto o bisnieto. Es difícil detectar, si las hubiera, cuáles son las tensiones que existen actualmente entre los inmigrantes llegados a mediados del siglo XX y los descendientes de la primera inmigración.

En el aspecto religioso, en el presente los miembros de la comunidad se consideran tradicionalistas. Esta situación contribuyó a diluir gran parte de su sujeción al cumplimiento de ritos religiosos, prácticas alimenticias y aspectos culturales que los vincularan con el pasado, pero sin que sus integran-

42 Entrevista realizada a Jacobo Abecasis por la revista *Un Orgullo de 100 Años*, p. 16.

tes negaran su identificación religiosa y sin que perdieran su «judaicidad». Finalmente, existe otro grupo que se aculturó y abandonó al judaísmo por variadas razones, sobre todo como consecuencia de casamientos mixtos. En términos generales, las fuentes han señalado que aún se guardan algunas costumbres religiosas, aunque pocos acuden al templo. En este marco, es posible deducir que la dificultad actual para reunir los diez hombres indispensables para el *minian* —mínimo requerido para la realización del culto— se traduciría en una disminución en las prácticas religiosas.

Como indica una entrevistada, «están en el medio» y ese es uno de los problemas de la comunidad:

Estamos en un medio no definido claramente. Los ortodoxos no van a venir a casarse a nuestra congregación, y para los reformistas somos demasiados ortodoxos porque en el templo no hay un micrófono, no hay un coro. O sea, estamos en la nada y bueno..., hay quienes opinan que esa es una de las causas por la cual estamos fracasando socialmente como comunidad⁴³.

En la ciudad de Buenos Aires existen actualmente dos sinagogas de origen marroquí: el antiguo templo de la calle Piedras, que permanece cerrado y sólo se utiliza en las grandes festividades, y uno más pequeño ubicado en la calle Borges número 1932 (ex Serrano) en el barrio de Palermo, donde actualmente funciona la Asociación Comunidad Israelita Latina de Buenos Aires (ACILBA).

En el ámbito educativo se observa una vinculación entre la disminución de la religiosidad y la situación de la educación comunitaria. En general, cuando en una comunidad se reducen las prácticas religiosas, también disminuye la importancia que se otorga a la educación confesional. En ese sentido, las escuelas religiosas creadas por la comunidad marro-

43 Entrevista a Esther Benmaman Benolol realizada en marzo de 2005.

quí siempre fueron marginales y no contaron con el apoyo y estímulo de los padres⁴⁴. En consecuencia, este grupo étnico no logró instalar una escuela confesional duradera, ni tampoco fundar una escuela integral. Hubo intentos frustrados de crear establecimientos educativos propios, y los esfuerzos por implantar proyectos educacionales fueron circunstanciales e inestables. Esta situación estaría señalando algún grado de desinterés por la educación religiosa no sólo por parte de los padres, sino también de la comunidad. En general, sus hijos sólo acudieron a la escuela pública, la cual, a partir de la promulgación de la ley 1420 en 1884, era laica y gratuita.

La lengua, elemento de cohesión, favoreció la integración de los niños al país. En las escuelas públicas se movieron cómodamente, protegidos también de una potencial discriminación al portar apellidos que los hacían poco identificables con los que tradicionalmente en Argentina son reconocidos como de origen judío. Esta situación a su vez reforzaba su integración.

Por su parte, la asociación Merced y Verdad continúa asistiendo, con alimentos y ropas, a un grupo reducido de integrantes de la comunidad, y colabora especialmente en el mantenimiento de algunos ancianos que carecen de apoyo familiar⁴⁵. Esta entidad actúa de forma autónoma y si bien sus primeras comisiones fueron integradas por hombres, a partir de 1956 comenzó a ser una sociedad de damas, mantenida con los aportes de una cuota mensual que pagaba cada una de ellas⁴⁶.

Durante la primera o segunda generación, los integrantes de la comunidad se habían ido mudando hacia zonas más «elegantes» de la ciudad. Con esta nueva distribución, los edificios institucionales fueron quedando alejados de los nuevos barrios

44 Margalit Bejarano, «Los sefaradíes en la Argentina».

45 Entrevista a Esther Benmaman Benolol realizada en junio de 2005.

46 Rubel, Bargman y Slavsky, *Presencia sefaradí en la Argentina*, p. 51.

residenciales escogidos por gran parte de la comunidad marroquí. Esto produjo una baja asistencia al templo y escasa vida social. Como consecuencia de esta dispersión geográfica, hacia fines de la década de 1990 se decidió mudar la sede de ACILBA, situada todavía en el barrio sur de Buenos Aires, a un sitio más cercano a las nuevas áreas de residencia seleccionadas por el grupo. El cambio se concretó con la apertura de una nueva sede, que cuenta con un templo, en la calle Jorge Luis Borges número 1932, en el barrio de Palermo. Esta ubicación resultaba más estratégica para atraer a numerosos integrantes de la comunidad, que se habían ido alejando de las prácticas religiosas y sociales y se habían ido instalando en otras zonas de la ciudad de Buenos Aires, como Palermo, Belgrano, Coghlan y otras.

También habían adquirido una quinta que funcionaba como centro recreativo con el fin de captar socios, pero, si bien la misma tuvo una época de auge, muchos asistentes participaban por temporadas y su número comenzó a disminuir. Por otra parte, a pesar de la nueva ubicación de ACILBA el alejamiento de los integrantes de la comunidad no se detuvo. Actualmente hay sólo 150 familias activas⁴⁷. En el año 1987, la congregación contaba con más de 1.000 socios; en la memoria y balance del 31 de diciembre de 2003, se observa que la cantidad de socios se limita sólo a 454⁴⁸. En general, los hijos de los llegados en la última inmigración no participan en ACILBA y probablemente no estén afiliados a la misma, aunque sí pueden pertenecer a otros ámbitos comunitarios judíos. No hubo reposición y la institución se redujo cuantitativamente.

No obstante, a pesar del alto grado de integración con la sociedad local y del alejamiento de muchos de sus integrantes del ámbito comunitario, el señor Roffé señala que:

47 Según indica el gerente de ACILBA, José Roffé, en 1960 su número era mayor.

48 Entrevista a José Roffé realizada en setiembre de 2004.

En la actualidad, la comunidad está unida, con los problemas de participación que tienen todas las comunidades; van cambiando las expectativas, esto hace que la participación en la vida comunitaria no sea la deseable. Pero, nos une un origen común, creo que un sentimiento común, el lugar común donde están nuestros deudos que ya no están, nuestro templo común. De manera que creo que, a pesar de la integración y del alejamiento cotidiano, la gente está, la comunidad está⁴⁹.

Esta reflexión destaca la persistencia de una comunidad cuyos integrantes, pese a todas las dificultades señaladas, tienen conciencia de su pertenencia a un mismo grupo étnico⁵⁰.

En este trabajo se han intentado analizar las asociaciones comunitarias de los marroquíes de origen judío y el comportamiento de sus líderes. Estas instituciones fueron una construcción de la elite en su intento por cohesionar a los integrantes de ese reducido grupo. El estudio de estas asociaciones y de sus líderes comunitarios permitió explorar una variedad de conflictos internos de esta colectividad.

De este análisis se puede concluir que la poca participación de sus integrantes en las actividades comunitarias, las tensiones, conflictos y luchas facciosas entre dirigentes, la aculturación de gran parte de la comunidad y su rápida integración a la sociedad local, sumados a la disminución de sus prácticas religiosas, determinaron que en los últimos años desapareciesen los vínculos que inicialmente los habían cohesionado, provocando una gran dispersión. Esta disgregación produce temor entre algunos de sus miembros, quienes presagian la posibilidad de «su fracaso como comunidad» o incluso suponen un «desbarrancamiento comunitario». Este panorama se-

49 Entrevista a José Roffé realizada en 1992.

50 Barth, *Los grupos étnicos*, p. 10, señala que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación, utilizadas por los actores mismos, y tienen la característica de organizar la interacción entre los individuos.

ría consecuencia de los dos factores que caracterizaron a este grupo étnico en Argentina: la antigüedad de su radicación en el país y el hecho de constituir un grupo numéricamente muy reducido.

Participación política e identidad: árabes cristianos, árabes musulmanes y judíos de países árabes en la Patagonia (1930-1942)

Mauricio Dimant*

Cuando Elías Sapag inmigró a la Patagonia argentina en 1913, con sus dos años de edad (nació el 5 de agosto de 1911 en Mayrouba, Líbano), nadie imaginaba que terminaría ejerciendo la presidencia del Partido Laborista de Neuquén en 1946, y ocupando el cargo de senador nacional por la provincia de Neuquén durante 14 años (récord histórico argentino hasta el día de hoy), entre otros cargos públicos. Tampoco dificultó su vida política el haber regresado a Líbano al cumplir nueve años, para estudiar durante ocho años (1920-1928) en el Colegio de Aytura, una institución dirigida por la Compañía de Jesús, en donde conoció, entre otros, a la familia Jumblat (uno de cuyos hijos fue Kamal, importante dirigente druso libanés)¹.

Una aproximación superficial al ejemplo de Elías Sapag parecería demostrar que a los ojos de la sociedad argentina no habrían existido «inconvenientes» en el origen étnico de

* Doctorando en Historia Política en el Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, Universidad Hebrea de Jerusalén.

1 Correspondencia personal con Luis Felipe Sapag.

los funcionarios públicos, en especial cuando éstos eran elegidos mediante el voto democrático. O que no habría relación alguna entre el origen inmigratorio y su posterior participación política. Inclusive, tal vez conduciría a concebir que la identidad étnica de los inmigrantes y su posterior participación política fuesen características de desarrollos paralelos no conflictivos.

Pero la relación entre identidad étnica y participación política no puede ser comprendida como una relación determinista y lineal, en donde sólo una ejercería algún tipo de influencia sobre la otra, o como una relación entre dos mundos diferentes y alejados uno del otro, en donde existiría un entrecruzamiento sólo en determinados temas o áreas de interés.

Sobre la actitud de la sociedad local frente al origen inmigratorio de los funcionarios públicos, Luis Felipe Sapag, hijo de quien ejerciese cinco mandatos como gobernador de la provincia de Neuquén, Felipe Sapag, señala que

el habitus libanés, traspuesto a la cultura del interior provincial [...] permitió que la inserción de los Sapag y otros del mismo origen, fuera amable y constructiva. Nadie en Cutral Co o Zapala tenía problemas con la ascendencia de mi familia. Cuando ganamos las elecciones y tuvimos que irnos a vivir a Neuquén capital, sí sentimos el rechazo social y cultural de la proto-oligarquía que había perdido el poder que tuvo durante el Territorio... Para ellos nosotros éramos los «petroleros», los «roñosos» de Cutral Co. Con la cosa étnica no hubo problemas, por supuesto, éramos los «turcos de mierda» que habían venido del interior [...] Más bien no nos querían porque éramos los «petroleros roñosos», lo étnico venía como añadidura, pero no era central en la bronca que tenían por no manejar el poder provincial [...].²

2 Correspondencia personal con Luis Felipe Sapag.

Como un modo de comprender la relación entre la identidad étnica (propia del origen inmigratorio) y la participación política (propia de la coyuntura existente en la zona de absorción), es necesario, principalmente, analizar los procesos de inmigración, de la participación socio-económica y de la construcción de la esfera pública local. En tal sentido, se analizará en este artículo la participación de los inmigrantes árabes en la esfera pública de la Patagonia argentina.

Se buscará comprender, a través de tres ejes temáticos, el comportamiento de la inmigración árabe en la Patagonia, iniciada en 1880, frente a las modificaciones impuestas durante la Década Infame en Argentina, en los años 1930-1942. Dichos ejes temáticos, considerados como una aproximación a distintos momentos de un mismo proceso, permitirían analizar (1) por qué los inmigrantes árabes participaron activamente en la esfera pública patagónica; (2) cómo actuaron frente a las políticas que buscaban modificar el proceso de modernización que los había incluido; y (3) cuáles fueron los principales resultados de la participación en aquellos años con consecuencias hasta nuestros días.

Algunas consideraciones previas

Antes de comenzar el análisis, resulta necesario mencionar algunos datos que ayuden a contextualizar la presencia de los «turcos» en la esfera pública patagónica durante la Década Infame, y que permitan, al mismo tiempo, aclarar algunos aspectos conceptuales y metodológicos.

Este artículo centra su análisis en las similitudes que presentan los árabes cristianos, los árabes judíos y los árabes musulmanes en su participación en la esfera pública patagónica. Es decir, en el presente artículo las diferencias existentes entre los credos y las comunidades no serán analizadas, dado que la relación entre participación política e identidad étnica es

3 «Turcos» designaba por igual a los árabes cristianos y musulmanes y a los judíos que emigraron a Argentina desde el ex Imperio Otomano.

abordada a partir de las similitudes que presentan las distintas comunidades y credos árabes en su proceso de inmigración, inclusión socio-económica y participación política. Pese a ello, es importante señalar que la gran mayoría de los árabes en la Patagonia se afilian al cristianismo de rito maroní⁴. Por lo tanto, la mayor parte de información y de documentos sobre los árabes en la Patagonia se refieren a este grupo.

Si bien en su mayoría los maroníes en la Patagonia respetaban las tradiciones religiosas, lograron adaptarse a la concepción laico-liberal de Argentina de aquellos años. Esto permitió su integración en ciertos rituales de la Iglesia latina, pese a que también existieron casos de hijos de inmigrantes que se mudaron a Buenos Aires o a Líbano para continuar sus estudios con mayor orientación religiosa. De los pocos «judíos turcos» en la Patagonia, algunos volvieron a Buenos Aires tras una breve estancia y otros cruzaron la Cordillera de los Andes rumbo a Chile (sobre todo a las ciudades de Temuco y Santiago)⁵. El número de árabes musulmanes en la Patagonia es ínfimo, pero sí es posible apreciar la presencia de alawíes en Neuquén y Río Negro, y de drusos en Chubut⁶.

Según el Censo Nacional correspondiente al año 1914, la cantidad de árabes en la Patagonia era la siguiente: Río Negro, 382 inmigrantes (206 en zona urbana, 176 en zona rural); Neuquén, 107 inmigrantes (71 en zona urbana, 36 en zona rural); Chubut, 203 inmigrantes (117 en zona urbana, 86 en zona rural); Santa Cruz, 78 inmigrantes (41 en zona urbana, 37 en zona rural); Tierra del Fuego, 5 inmigrantes (4 en zona urbana, 1 en zona rural)⁷.

4 Véase al respecto Rita Veneroni (coord.), *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires 2004.

5 Moshé Nes-El, *Historia de la Comunidad Israelita Sefaradí de Chile*, Santiago 1984, pp. 48 y 98. Véase también M. Nes-El, *Guía biográfica del judaísmo latinoamericano*, Jerusalén 1996, p. 63.

6 Jorge Bestene, Lilia Ana Bertoni y Gladys Jozami, «La inmigración siriolibanesa en América Latina», *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 26, 1994; Veneroni, *Sirios, libaneses y argentinos*.

7 Raymundo Kabchi (coord.), *El mundo árabe y América Latina*, Madrid 1997, p. 71.

PRESENCIA ÁRABE EN LA PATAGONIA (1914)				
TERRITORIO	POBLACIÓN TOTAL 1914 (en miles)	INMIGRANTES (en miles)	INMIGRANTES (porcentaje)	INMIGRANTES ÁRABES
Río Negro	42,2	14,9	35,2 %	382
Neuquén	28,9	13,3	46,1 %	107
Chubut	23,1	10,6	45,8 %	203
Santa Cruz	9,9	6,7	62,3 %	78
Tierra del Fuego	2,5	1,6	52,9 %	5

El cuadro corresponde al cruce de la información que figura en Kabchi, *El mundo árabe*, y en Gustavo Ferrari y Ezequiel Gallo (coords.), *La Argentina del Ochenta al Centenario*, Buenos Aires 1980, pp. 560, 568.

Si bien en el presente trabajo, al analizarse el comportamiento político y la identidad étnica de los inmigrantes árabes durante la Década Infame en la Patagonia argentina (1930-1942), se parte del supuesto de que los mismos inmigraron en una etapa anterior a dichos años, resulta importante mencionar algunos datos comparativos sobre la inmigración en la etapa analizada.

La década comprendida entre los años 1904-1914 es considerada como la de mayor inmigración árabe a Argentina, calculada en 114.217 personas y con un índice de permanencia del 81,08%⁸. Estos números provocaron que durante el Censo Nacional de Población de 1914 se tradujeran circulares e instrucciones al idioma árabe y se contrataran intérpretes para explicar a la población árabe en Argentina la importancia del censo y cómo completar los formularios.

En cambio, la inmigración árabe a Argentina durante los años 1930-1945 estuvo fuertemente restringida, como conse-

8 Kabchi, *El mundo árabe*, p. 64.

cuencia no sólo de los efectos de la crisis económica mundial de 1929 y del golpe de Estado de 1930, sino también del contexto político internacional, marcado especialmente por la Segunda Guerra Mundial. A modo de ejemplo, se puede mencionar que entre los años 1923-1945 inmigraron a Argentina 12.536 personas provenientes de Turquía, y 14.086 personas provenientes de Palestina, Siria y Líbano⁹. En este período, caracterizado como «el ocaso de la inmigración árabe a Argentina» por Abdelouahed Akmir, el índice de radicación fue del 6,8 %¹⁰. Pese a ello, es importante mencionar que, como bien explica Rita Veneroni¹¹, existieron serios problemas censales durante la década de los treinta en Argentina, entre otros motivos debido a la cantidad de inmigrantes árabes ingresados ilegalmente a través de la frontera norte, a causa de las restricciones a su entrada al país, pese a contar con familiares directos ya radicados y con ciudadanía argentina.

A pesar de la existencia de diferentes credos y comunidades dentro del grupo de inmigrantes árabes, durante los años de la inmigración masiva se fundaron en la Patagonia asociaciones comunitarias, mejor comprendidas como instituciones cívicas, las cuales se originaron a partir de las similitudes culturales y de los intereses compartidos entre los inmigrantes árabes, y no a partir de su credo u origen regional. En el año 1925 se fundaron las primeras instituciones árabes en la Patagonia: la Asociación Sirio-Libanesa de Beneficiencia y Socorros Mutuos de Esquel (Chubut), la Unión Sirio Libanense de Zapala (Neuquén) y la Asociación Sirio-Libanesa de Neuquén¹².

Dichas entidades poseían socios de todas las confesiones, aunque la mayoría pertenecía al rito maroní (como la mayor

9 Ibid., p. 66.

10 Ibid.

11 Veneroni, *Sirios, libaneses y argentinos*, p. 330.

12 Ibid., p. 299.

parte de los inmigrantes árabes en Argentina). Las relaciones entre dichas asociaciones, acordes con la estructura político-económica del país, eran más fluidas con sus pares de Buenos Aires que con los de las provincias vecinas.

La primera Comisión Directiva de la Unión Sirio Libanesa de Zapala estuvo compuesta por Eshaia y Juan Sapag, Juan y Alfredo Adem, Severino Afione, Elías Daud, Aniceto y Juan Nadur, Juan Mehdi, Jesús Mohana y Carlos Nayar. El acta de fundación fue firmada, entre otros, por Canaán Sapag, Elías Dacip, Mallid Neyar, Abdo y Moisés Nayar, Manzur Sapag, Nicolás Buamscha, Fuad Sarquis, Miguel Etchadur. Entre sus primeras actividades, figuran proyectos tan variados como la recolección de fondos para el Monte Líbano, y reuniones sociales que incluían veladas de póquer y otros juegos de azar¹³. Vale la pena mencionar que desde el año 1909 existían instituciones similares en las comunidades española e italiana de la Patagonia¹⁴.

Con respecto a la región analizada, si bien la Patagonia incluye las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, junto con el sur de las de Buenos Aires, La Pampa y Mendoza, en este artículo el análisis corresponde principalmente a las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut, y sólo de un modo marginal a Santa Cruz y Tierra del Fuego. Esto se debe principalmente al problema en el acceso a la documentación y a la tipología de las fuentes existentes. Entre otros aspectos, es más fácil acceder a datos sobre la cantidad de petróleo extraído en cada pozo en la Patagonia durante los años treinta, que, por ejemplo, a datos censales. Al mismo tiempo, las zonas de Neuquén, Río Negro y Chubut corresponden a los núcleos políticos y económicos más

13 Correspondencia personal con Luis Felipe Sapag, Neuquén, junio de 2007.

14 Susana N. Rodríguez de Torcigliani, *Neuquén - Un siglo de historia. Imágenes y perspectivas*, Neuquén 1986, p. 210.

importantes de la Patagonia en aquellos años¹⁵. Los casos del sur de Buenos Aires, La Pampa y Mendoza no son incluidos a raíz del problema que surge en su tipología, dado que ciertos aspectos urbanos en dichas zonas se corresponden más con el centro pampeano o con Cuyo, que con la Patagonia en sí.

Es importante destacar que la Patagonia poseía en aquella época estatus jurídico de «Territorio Nacional», y que las primeras autoridades fueron nombradas desde Buenos Aires en 1884. Por lo tanto, es de suponer que las características político-económicas de la zona estuvieron, desde un principio, relacionadas directamente con los intereses de la elite que gobernaba el país¹⁶. En otras palabras, durante los años de la inmigración masiva la Patagonia no estuvo caracterizada por una elite local con algún grado de autonomía. Junto a ello, su carácter de «zona de frontera» provocó que ciertas instituciones del Estado tuviesen un papel más importante que otras, en especial el Ejército, a través de la presencia de sus bases militares¹⁷.

Al constituir un nuevo mercado económico, sobre todo por el desarrollo de las actividades extractivas y las agro-ganaderas, la Patagonia atrajo un proceso de inmigración, con tres tipos distintos de población que se desarrollaron de modo paralelo: inmigrantes de países limítrofes (en especial desde el oeste, Chile), inmigrantes transatlánticos (desde el este) y migrantes internos (desde el norte)¹⁸.

15 Véase, entre otros, Susana Bandieri, Orietta Favaro, Marta Morinelli *et al.* (coords.), *Historia de Neuquén*, Neuquén 1993.

16 Orietta Favaro (coord.), *Sujetos sociales y política. Historia reciente de la Norpatagonia argentina*, Neuquén 2005, p. 17.

17 Miriam Gallego de Lomban y Lidia Ozonas de Muñoz, «Algunas consideraciones en torno al poblamiento neuquino», en Torcigliani, *Neuquén - Un siglo de historia*, p. 97.

18 María Cristina Angelini de Olmedo y Susana Ofelia Bandieri de Mena, «Neuquén: Polo de atracción poblacional» en Torcigliani, *Neuquén - Un siglo de historia*, p. 218. Véase también Lomban y Muñoz, «Algunas consideraciones»; S. Bandieri y M.C. Angelini, «Bases estadísticas para el estudio histórico de

Resulta necesario aclarar que en 1930 más del 60% de las tierras eran propiedad del Estado Nacional¹⁹. La primera división de tierras tuvo lugar (en función de las diferentes jerarquías) entre los militares que participaron de la Campaña del Desierto en 1880, y luego se produjo una segunda división, correspondiente a la política de colonización paralela a la inmigración masiva en el país, la cual también estuvo vinculada a una etapa en el proceso de desarrollo económico, que permitió el surgimiento de los grandes propietarios privados.

De «inmigrante árabe» a «ciudadano patagónico»

La inmigración a la Patagonia fue un proceso complicado, sobre todo a raíz de la relación entre el gobierno nacional y la comunidad árabe en el país. Ya en 1899, Juan Alsina, director de la Dirección Nacional de Inmigración, comentaba en un informe al Poder Ejecutivo que los inmigrantes sirios «pertenecen a la clase más baja de su país. Carecen de la flexibilidad y de la mayoría de las aptitudes sociales y físicas que les facilitarían su incorporación y su adaptación a una sociedad que difiere de la propia»²⁰. Wenceslao Escalante, ministro de Agricultura, informa al Congreso Nacional en 1902, a raíz de la discusión sobre la Ley de Residencia, que «[l]a inmigración siria es exótica y poco útil a nuestro medio, pues la mayoría se compone de vendedores ambulantes»²¹.

Esta relación entre los «turcos» y el Estado Nacional se vio reflejada también en números. Por ejemplo, es posible leer en la Memoria de la Dirección General de Inmigración correspondiente a 1920, que entre las 17.939 personas que se alojaron

la evolución y distribución de la población neuquina», en *V Jornada de Historia Económica Argentina*, I, San Juan 1983.

19 Véase Bandieri y Angelini, «Bases estadísticas».

20 Veneroni, *Sirios, libaneses y argentinos*, p. 323.

21 *Ibid.*

en el Hotel de Inmigrantes de la ciudad de Buenos Aires en aquel año, hubo sólo 9 turcos, 14 marroquíes y 31 libaneses²².

Pero en los años treinta la situación se complicó aún más. El 22 de febrero de 1932 el diario *Crítica* de Natalio Botana publicó una carta de Moisés José Azize, autoridad del Patronato Sirio-Libanés, en donde se le reclama al gobierno nacional por su política inmigratoria, dado que «la colectividad sirio-libanesa [...] jamás ha sufrido tanta humillación y ha sido objeto de mayores procedimientos restrictivos»²³.

Los árabes llegaron a la Patagonia generalmente a través de acuerdos comerciales con sus connacionales. Estos acuerdos estaban basados en el método de la «cadena de llamados»²⁴, el cual consistía básicamente en que el dueño de un «boliche» otorgaba mercancía en consignación a «buhoneros», quienes (re-)vendían dicha mercadería y se comprometían a (re-)adquirir mercancía del mismo proveedor. Esta modalidad de comercialización terminaría provocando que los inmigrantes árabes necesitasen expandirse a zonas alejadas, para mantener el nivel de rentabilidad.

Las principales firmas que otorgaron mercancía en consignación a vendedores ambulantes en la Patagonia argentina fueron, entre otros, Eldahuk Hnos., Medí y David, y Miguel Yunes²⁵. Por ejemplo, en el año 1910, la firma Eldahuk Hnos. había entregado mercancía en consignación a los siguientes inmigrantes árabes en la provincia de Río Negro: Salim Alluy, Mohamad Mostafad, Jusef Serelín, Mohamat Bozeke, Adduel Kumán Gareh, Jalil Namor, Asen Namor, Said Berek, Esín Fafun, Zalmun Bosseki, Mohamat Menlleit, Frait Elveni, Rachit Elbene, Cheaddi Jeses, Amad Zarif Edni, Nagif Webbi, Salim

22 Ibid., p. 321.

23 Ibid., p. 325.

24 Abdelouahed Akmir, «La inmigración árabe en Argentina», en Kabchi, *El mundo árabe*, pp. 73 y 75.

25 Veneroni, *Sirios, libaneses y argentinos*, p. 441.

Mansud, Medehem Bucheli, Mustafad Masmud, Mohamed Duaud, Esani Hubeldin, Botros Jalef y Casera Matrel²⁶.

Las similitudes étnico-lingüístico-culturales actuaron como un factor importante, no sólo para el desarrollo de este tipo de comercialización, sino también para permitir la inserción laboral de los inmigrantes árabes en el mercado nacional. Porque de esta manera los inmigrantes árabes se veían posibilitados de mantener ciertas tradiciones a pesar de las exigencias propias del nuevo contexto socio-económico.

Felipe Sapag comenta al respecto:

mi abuelo se instaló con un negocio de ventas de ramos generales en Neuquén, muy ligado a la empresa Linares, pero al poco tiempo con otro hijo, el menor, que vino de Líbano, acompañaron como mercachifles la construcción del ferrocarril Neuquén-Zapala, atendiendo a los trabajadores, vendiéndoles de acuerdo de sus necesidades²⁷.

Los inmigrantes árabes lograron así sumarse al mercado laboral nacional a pesar de las dificultades lingüísticas y de las diferencias culturales con el contexto socio-económico argentino. Junto a ello, puede considerarse que este tipo de actividad comercial también funcionó como una respuesta frente a las contradicciones existentes entre las expectativas que los inmigrantes árabes poseían al llegar al país, y la realidad a la cual debieron enfrentarse.

Dichos acuerdos comerciales, que los convirtieron al principio en vendedores ambulantes, los obligaron a elegir ciertos lugares de residencia sobre otros. Los principales centros geográficos en la Patagonia con presencia árabe fueron: en

26 Ibid.

27 Orietta Favaro y Graciela Iuorno, «Entre territorio y provincia. Libaneses y sirios, comercio y política en el Neuquén», en Orietta Favaro (coord.), *Neuquén. La construcción de un orden estatal*, Neuquén 1999, p. 61.

Neuquén, Neuquén capital, Centenario, Cutral Co, Covunco, Zapala, Cerro Michacheo, Chos Malal, Fortín Cabo Alarcón, Junín de los Andes y San Martín de los Andes; en Río Negro, Cipolletti, Gobernador General Roca, Villa Regina, Lamarque, San Carlos de Bariloche y Maquinchao; en Chubut, Esquel, Trelew y el Maitén²⁸.

Pero en 1930, la mayoría de los «turcos» de la Patagonia no sólo habían dejado de ser simples «mercachifles» para convertirse en pequeños comerciantes, sino que muchos de ellos habían ampliado y diversificado sus actividades económicas, las cuales se encontraban principalmente relacionadas con el mercado interno: desde el comercio en zonas mineras hasta la ganadería para el consumo de las bases militares²⁹. Se podría afirmar que la inmigración árabe a la Patagonia se desarrolló en los márgenes que había dejado vacía la elite, con sus intereses orientados al mercado exterior de productos agrogranaderos.

La tipología de la inmigración árabe en la Patagonia (transatlántica, privada, sin planificación o apoyo económico por parte del Estado Nacional), junto al posterior desarrollo de su actividad económica, influyó y reforzó una relación especial con ciertas instituciones del Estado presentes en el territorio, y una relación comercial con el incipiente mercado interno patagónico. Se puede mencionar, a modo de ejemplo, el caso de los cuarteles militares de Covunco Centro (Neuquén), en donde se estableció el X Regimiento de Infantería de Montaña y se construyó la Guarnición Ejército Zapala, que incluía el Regimiento de Caballería, «proceso que no sólo cristaliza cambios en la ciudad sino que también permite el asenta-

28 Veneroni, *Sirios, libaneses y argentinos*, pp. 97, 152, 423

29 Véanse los trabajos de Orietta Favaro y Gaciela Luorno, «Libaneses y sirios: Actividad comercial y participación en el espacio público neuquino», *Entrepassados* 17, 1999; Graciela Luorno, «Poder y familias. La dinámica articulación de redes sociales y políticas», en Favaro, *Neuquén*; Enrique Mases, «La formación del mercado de trabajo en Neuquén (1884-1920)», *Estudios Sociales* 4, 1er. semestre 1993.

miento de [...] militares, profesionales y empleados de dependencias nacionales. La nueva situación obliga a las casas de Ramos generales a concretar una mayor especialización, acorde con las necesidades de la población»³⁰.

Este no es un punto menor, por lo cual es conveniente destacar ciertas características. La inmigración árabe a Argentina no fue apreciada positivamente por varios funcionarios del Estado Nacional y por algunos miembros de la elite, y el desarrollo económico de dicha inmigración colocaba en un lugar central la relación con los nuevos trabajadores urbanos. En el caso de los «turcos» que habitaban la Patagonia, estos factores terminaron acercando sus intereses a las necesidades de las instituciones nacionales, las cuales procuraban el desarrollo del territorio y no su mera explotación económica. Hablamos aquí no sólo del Ejército, sino también de ciertos grupos dentro de las autoridades locales, que gozaban de un nivel de vida que sólo el desarrollo de la población del territorio patagónico podía garantizar. Se puede mencionar, entre otros, a los funcionarios del Banco de la Nación, de Correos y Telégrafos, de la Receptoría General de Aduanas, del Registro Civil y Juzgado de Paz, de la Oficina de Tierras y de los Ferrocarriles del Estado.

Al mismo tiempo, si bien los turcos se relacionaban económicamente (sobre todo comercialmente) con todos los grupos sociales existentes en el territorio (desde los pobladores chilenos que escapaban de la justicia de su país y se asentaban ilegalmente en la región, hasta el comisario del pueblo o las autoridades militares a cargo de la custodia de la fronteras), los árabes en la Patagonia encontraron un denominador común con aquellos inmigrantes (internos y externos) que buscaban radicarse y mejorar su nivel de vida en el sur argentino.

Moisés Roca Jalil comenta que

30 Favaro y Luorno, «Entre territorio y provincia», p. 66.

en 1901 mi padre vino a América [...] A Neuquén llegó a caballo, se instaló con los indios en San Ignacio, ahí conoció a Namuncurá en 1908. Con unos pesos se fue a Líbano a buscar a mi madre y a mi hermana. [...] Más tarde se mudó a Junín y puso un comercio y además tenía 50 hectáreas de campo³¹.

Existen dos aspectos que facilitaron la participación socio-económica de los «turcos» en la Patagonia, permitiéndoles tener una relación dinámica con amplios sectores sociales. En primer lugar, la sociedad patagónica era una sociedad nueva que estaba en proceso de creación. Es decir, los «turcos» no tuvieron que adaptarse a una sociedad ya construida, sino que participaron en su construcción.

En segundo lugar, el carácter de zona de frontera de la Patagonia colocaba a los chilenos en particular y a los inmigrantes de países vecinos en general, en la categoría de «otros». Al mismo tiempo, existía una segunda división entre un «nosotros» local y un «ellos» representado por los centros de poder ubicados en Buenos Aires. La llegada (o la migración interna) de los árabes a la Patagonia al poco tiempo de haber arribado al país, tal vez haya sido un paso importante en el proceso que terminaría reforzando su «naturalización» (*denizenation*). Sobre todo, a raíz de la posibilidad de adquirir la calidad de «miembro» pleno en la vida socio-económica de la Patagonia, cuyo territorio se encontraba en un proceso de desarrollo que permitía una participación y una inversión en el mercado interno sin altos costes.

Pero la Concordancia conservadora que consolidó su poder tras el derrocamiento del gobierno de Yrigoyen en 1930, y que permitió el ascenso de Agustín P. Justo en 1932, provocó una crisis en el desarrollo del mercado interno patagónico, en la formación de la incipiente esfera pública local y en el crecimiento demográfico paralelo a la explotación de los re-

31 Testimonio oral de Moisés Roca Jalil, en Iuorno, «Poder y familias», p. 81.

cursos económicos del territorio³². Porque no sólo se cerraron las fronteras para la inmigración transatlántica, que afectó de un modo especial a los provenientes del «ex Imperio Turco», sino que se frenaron muchas obras que permitían el establecimiento de nuevos pobladores. Este no es un hecho menor, dado que los «turcos» de la Patagonia invertían en función del mercado interno.

A modo de ejemplo, se pueden mencionar las actividades de algunas de las familias sirio-libanesas radicadas en Zapala a fines de los años veinte. Acopio de frutos y ramos generales: Adem Hnos., Salomón, Sapag e Hijos, Severino Afione, Jesús Emaná, Sarquis Hnos., Mauricio Averbuj y Hnos., Medhi Hnos., y Jorge Sever; almacenes: León Gajnaj, Miguel Majluf, Juan Nadur, Sapag e Hijos, Jalil Mallad, Marun y Antonio Saade, Miguel Nadur y Elías Daud, Mansur, Fermín Temi, Constantino Medahuar, Carlos Nayar y F. Sarquis; despachantes de bebidas: Vicente Emaná, A. Nadur y Jalil Mallad; carnicería: Miguel Majluf; carros y carruajes: Emilio Kreiter; cervecería: Severino Afione; comisiones y consignaciones: Sapag e Hijos; compra y venta de haciendas: Adem Hnos., Miguel Majluf, Severino Afione, Sapag Hnos., Carlos Nayar; depósito de forrajes y carbón: Adem Hnos., Aniceto Nadur y Salas & Serer³³.

Frente a la nueva coyuntura impuesta por la Concordancia conservadora durante la Década Infame (1930-1942), los «turcos» de la Patagonia adoptaron distintas estrategias, las cuales se desarrollaron paralelamente y pueden ser distribuidas analíticamente en dos planos distintos, el político y el económico. En función de los intereses económicos, muchos «turcos» cerraron sus comercios y los trasladaron a localidades que, si bien no estaban fundadas oficialmente, contaban con un mercado potencial, como por ejemplo, zonas cercanas a pozos petroleros. Junto

32 Hugo Enrique Mases *et al.*, *El mundo del trabajo en Neuquén 1930-1970*, Neuquén 1998, p. 8; Favaro, *Neuquén*.

33 Favaro y Luorno, «Entre territorio y provincia», p. 63.

a esto, implementaron y reforzaron la venta a crédito, lo que les permitió relacionarse también con los peones que trabajaban en las haciendas proveedoras del puerto de Buenos Aires³⁴.

En el plano político, comienza una etapa de activa participación en la esfera pública. La organización político-administrativa patagónica nombrada desde Buenos Aires, la cual buscaba asegurar la explotación de los recursos en el territorio, ya no ofrecía los márgenes suficientes para el crecimiento y el desarrollo de los distintos poblados³⁵. Por lo tanto, junto a las distintas estrategias económicas, los «turcos» participan de, y muchas veces fundan o presiden, comisiones de fomento que buscan organizar la vida en las distintas ciudades y poblaciones, intentando asegurar su continuidad. Es importante destacar que en la Patagonia de los años treinta todavía era posible encontrar ciudades sin servicios urbanos mínimos, como médicos, escuelas o caminos. A modo de ejemplo, se puede mencionar el caso de la ciudad de Cutral Co en Neuquén³⁶: inicialmente conocida como «Barrio Peligroso», nace de la construcción de algunas viviendas precarias en medio de la nada, debido a que los trabajadores contratados por YPF tenían necesidad de alojamiento cercano al pozo petrolero de Plaza Huincul. Se trata de una población marginal y heterogénea, compuesta tanto por argentinos como por extranjeros, que se radica cerca de su lugar de trabajo y comienza luego a formar o a traer a su familia, con lo que ese centro precario de viviendas se transforma en una incipiente ciudad.

A partir de la crisis político-económica de los años treinta, varias familias árabes se trasladan a Cutral Co e instalan allí sus negocios de ramos generales. Se pueden mencionar, entre otras, a las familias Sapag, Averbuj, Abraham, Abdala,

34 Ibid., p. 67.

35 Ibid., pp. 73-74.

36 María Susana Palacios, «El proceso de construcción de la ciudadanía. El caso del municipio de Cutral Co, Neuquén», en Favaro, *Neuquén*, p. 149.

Adem, Jalil, Temi, Jaime, Saade, Jadul, Kemel, Saafe o Serer³⁷. Es interesante señalar que, si bien en su mayoría dichas familias responden al rito maroní, como las de Abdala y Adem, ha de suponerse que el proceso de adaptación a la nueva coyuntura no influyó en los inmigrantes de un solo rito, sino en todos los inmigrantes árabes con cierto nivel de desarrollo en el mercado local, dado que los Averbuj son judíos. Junto con ello, es posible pensar en estrategias familiares más amplias, como en el caso de las familias maroníes Jalil, Saade y Sapag, unidas por relaciones de parentesco y originarias del mismo pueblo en Líbano (Mayrouba)³⁸. El aumento de la producción petrolera ha de provocar también un aumento de la población, lo cual convierte a Cutral Co en un importante centro comercial. El gobierno nacional, a través de la empresa estatal YPF, junto con el gobierno territorial y la comisión de fomento local, organizan la provisión de servicios urbanos, como asistencia hospitalaria y escolar. La comisión de fomento local de Cutral Co, denominada «Pro escuela pueblo nuevo» estuvo formada y presidida desde un principio por Elías y Felipe Sapag, y unos años más tarde Benjamín Averbuj presidirá la comisión municipal³⁹.

Se puede apreciar que a los comerciantes de la zona y a los grupos de trabajadores petroleros se unen también otros trabajadores urbanos y pequeños chacareros que comercializan sus productos en el mercado interno territorial. Por lo tanto, se podría asumir que la participación de los «turcos» en la esfera pública patagónica habría actuado como causa y como consecuencia de la confluencia de intereses entre aquellos sectores sociales que buscaban o necesitaban el desarrollo del territorio. Además de la activa participación que demuestran en las comisiones de fomento, los inmigrantes árabes integran también

37 Favaro y Luorno, «Entre territorio y provincia», p. 67.

38 Correspondencia personal con Luis Felipe Sapag, Neuquén, junio 2007.

39 Favaro y Luorno, «Entre territorio y provincia», p. 74.

comisiones de entidades dedicadas a la vida cultural, deportiva y social de la Patagonia argentina, lo cual no sólo otorga mayor notoriedad a su actuación pública, sino que además favorece su reconocimiento como «hacedores», imagen que podrán utilizar en su posterior actuación política⁴⁰. A modo de ejemplo, se puede citar el caso de Alesio Saade, uno de los principales socios (con cargo directivo) en el Centro Cultural Deportivo de Cutral Co, quien, en ocasión de un partido de fútbol con el equipo de Santa Rosa (La Pampa), expresará su alegría porque «[e]l centro cultural sumó prestigio al ya obtenido en su corta e intensa campaña en defensa del deporte y la cultura, finalidades esenciales perseguidas desde el instante mismo de su fundación»⁴¹. Alesio Saade recuerda que «[l]os Majluf como otros destacados vecinos estuvieron entre los creadores y más activos propulsores del Centro de Comerciantes e Industriales y del Rotary Club de Cutral Co»⁴², además de haber participado en la cooperadora escolar y en la Comisión de Fiestas Patrias, entre otras entidades. Algunos integrantes de dicha familia terminarán ocupando cargos públicos en Neuquén durante el gobierno nacional de la UCRI (1958-1962).

Otro ejemplo es el de Moisés Roca Jalil: «Fui vicepresidente del Club Cordillera y mi hermano mayor fue el primer presidente»⁴³; ambos serán más tarde invitados a sumarse al gobierno provincial cuando Neuquén logró obtener el status de Provincia Nacional en 1955. Severino Afione, miembro activo de Tiro Federal de Zapala y de la biblioteca local Eduardo Elordi, entre otras entidades, desempeñará posteriormente un rol importante en la instalación de la sucursal del Banco Central en la Patagonia⁴⁴.

40 Ibid., p. 75.

41 Ibid.

42 Luorno, «Poder y familias», p. 83.

43 Ibid., p. 81.

44 Favaro y Luorno, «Entre territorio y provincia», p. 62.

Es de suponer que la actividad económica desarrollada por los inmigrantes árabes en la Patagonia argentina, no sólo les habría permitido fomentar la cooperación entre distintos sectores sociales en el ámbito local, sino que también les habría permitido unir y representar los intereses de estos mismos sectores locales frente a las instituciones del Estado presentes en el territorio. Porque las actividades económicas relacionadas con el mercado interno no sólo se habrían desarrollado de un modo dinámico, sino que ellas mismas habrían de ayudar a dinamizar las relaciones entre los distintos actores locales. A modo de comparación se podría considerar que la actuación de los inmigrantes árabes en la Patagonia adquirió la misma característica que la de sus negocios de ramos generales: la unión de las necesidades de todos los sectores locales⁴⁵.

Esta cooperación de intereses en la esfera pública patagónica se desarrolló en los años treinta independientemente de las estructuras político-partidarias nacionales⁴⁶, y buscó desligarse de los conflictos ajenos a las necesidades inmediatas de los pueblos patagónicos, utilizando como base organizativa los mismos comercios de ramos generales, muchos de ellos en manos de «turcos», y, como órgano de difusión, algunas publicaciones locales. Entre éstas figuran: *Neuquén* (fundada en 1908 por Abel Cháneton), *Limay* (fundada en 1909), *Confluencia* (fundada en 1913), *Nueva Era* (fundada en 1917), *La Voz del Territorio* (fundada en 1923 y propiedad de Martín Etcheluz, compañero de fórmula de Juan Sapag en 1932 en la localidad de Zapala), *El Censor* (fundada en 1926), *El Territorio* (fundada en 1930), *Antártica* (fundada en 1931)⁴⁷. Vale la pena mencionar que no existe

45 Ibid., p. 70.

46 Ibid., p. 76.

47 Véase, entre otros: Norma B. García, «Un momento de definición partidaria: el “Sur Argentino” y el Movimiento Popular Neuquino (1970-1973)», en *VI Jornadas Interescuelas/Departamento de Historia*, Anexo 1, Santa Rosa 1997; Favaro y Iuorno, «Entre territorio y provincia».

evidencia de periódicos publicados en árabe en la Patagonia argentina⁴⁸.

Hacia fines de la Década Infame, las principales comisiones de fomento fueron reconocidas con rango municipal, como por ejemplo en las ciudades de Zapala y Neuquén, y el resto lo será durante el primer gobierno peronista (1946-1952)⁴⁹. Es decir, aquellas comisiones de fomento, fundadas, presididas o integradas por «turcos», que procuraron hacer frente a algunas políticas impulsadas por el gobierno de la Concordancia, logran hacerse con el manejo de los asuntos públicos.

Conclusión

En respuesta al interrogante sobre la participación activa de los inmigrantes árabes en la esfera pública patagónica, es importante señalar, en primer lugar, la existencia de necesidades sociales que no fueron satisfechas por la Administración Territorial, a raíz del interés secundario que el desarrollo de la Patagonia poseía para la elite que gobernaba el país. De tal manera, el papel que la administración local no podía o no estaba interesada en cumplir, fue asumido por aquellos actores socio-económicos que vieron en el mercado interno la base de su propio desarrollo. En su mayoría, estos actores, si bien se relacionaban dinámicamente con todos los sectores socio-económicos, no poseían la legitimidad suficiente frente a la elite que gobernaba desde Buenos Aires, sobre todo durante la Década Infame.

Al mismo tiempo, los inmigrantes árabes tuvieron la oportunidad de desempeñar funciones en la esfera pública debido a que participaron en su construcción. Y esto fue posible porque, a pesar de su falta de legitimidad frente a la elite que gobernaba el territorio y el país, no fueron considerados como una amenaza o un problema para las administraciones

48 Correspondencia personal con Luis Felipe Sapag, Neuquén, junio de 2007.

49 Favaro y Luorno, «Entre territorio y provincia», pp. 77, 78.

impuestas desde Buenos Aires. Por lo tanto, es posible considerar la participación de los «turcos» en la esfera pública local como producto del desarrollo económico tanto de los inmigrantes árabes como del territorio en sí, lo que permitió una cooperación política local alejada de las estructuras político-partidarias nacionales.

En relación a cómo actuaron los «turcos» en la Patagonia frente a las políticas públicas implementadas desde Buenos Aires durante la Década Infame, es importante destacar que los inmigrantes árabes no se enfrentaron a ellas ni intentaron modificarlas, sino que buscaron participar en aquellas actividades en las cuales la Administración Territorial no se encontraba interesada o sólo veía como algo secundario. Al mismo tiempo, muchas veces procuraron actuar como intermediarios entre la administración local y los pobladores radicados en la zona, y lo lograron debido a las características de su proceso de inmigración y de su posterior actividad económica.

Pero una de las características más importantes es que los inmigrantes árabes en la Patagonia, frente a las políticas impulsadas por la Concordancia durante la Década Infame, respondieron con un localismo desconocido hasta el momento en la zona. A través de las comisiones de fomento, comenzaron a impulsar el desarrollo local, el cual incluía objetivos que iban desde mejorar el nivel de vida de sus habitantes, hasta asegurar el progreso de las futuras generaciones. Además, en muchos casos, los «turcos» patagónicos contrarrestaron la indiferencia de Buenos Aires invirtiendo dinero de su propio bolsillo, a título personal, o impulsando una inversión conjunta entre todos aquellos actores socio-económicos que vivían del mercado interno.

A modo de ejemplo se puede mencionar el caso de Abraham Breider, nacido en Líbano el 24 de diciembre de 1871 y radicado en El Maitén (provincia de Chubut) en 1907. Entre sus donaciones, se puede mencionar la del primer molino hidráulico que generó electricidad en dicha localidad en 1927, y

la donación al Estado argentino de los edificios de Correos y Telégrafos, del Juzgado de Paz y de la Comisaría (actual sede del Destacamento de Gendarmería Nacional) y de dos escuelas provinciales⁵⁰. Otro caso relevante es el de la familia Temi, que donó el terreno y levantó las primeras aulas de la Escuela Chochoi Mallín (provincia de Neuquén), entre otros proyectos⁵¹.

Y en relación al último eje temático considerado en este artículo, a saber, cuáles fueron los principales resultados de la participación de aquellos años cuyas consecuencias se perciben en nuestros días, en primer lugar se debe señalar el surgimiento de una elite local con intereses locales. Muchos de los participantes en la vida socio-económica de la Patagonia durante la Década Infame se transformarán luego en parte de la elite local, y varios inmigrantes árabes lograron sumarse a este nuevo sector social.

Asimismo, varias características del sistema político patagónico se originaron en aquella época. Una de ellas (según un trabajo de la Universidad Nacional del Comahue)⁵², es el «vecinalismo», sistema en el cual las instancias políticas se encuentran mediadas por relaciones informales y por asociaciones intermedias. Tal vez resulte posible ver en esta característica uno de los orígenes del éxito del neo-populismo patagónico, diferente y autónomo del peronismo y del radicalismo argentino.

Los «turcos» de la Patagonia se transformaron así en parte del «nosotros» puramente local, no sólo diferente de los extranjeros y de los «porteños»⁵³, sino también parte integral de la historia local. El tipo de desarrollo económico de la Pata-

50 Veneroni, *Sirios, libaneses y argentinos*, p. 201.

51 Iuorno, «Poder y familias», p. 82.

52 Véase en especial Favaro, *Neuquén*; y Favaro, *Sujetos sociales y política*.

53 Habitantes de la ciudad de Buenos Aires, Capital Federal de la República Argentina.

gonia, junto con la participación socio-política de los inmigrantes árabes en la esfera pública, los convirtió en parte de la identidad y de la ciudadanía local. La actuación de los inmigrantes árabes en la esfera pública no partió de alguna identidad étnica o religiosa, sino principalmente de un especial proceso inmigratorio y de un especial desarrollo económico. Es por ello que al hablar de los «turcos» en la Patagonia durante la Década Infame, se habla al mismo tiempo de cristianos, de judíos y de musulmanes.



Identidad y asociacionismo de sirios, libaneses y «jálabes» en Argentina¹

Leonardo Senkman*

La reconstrucción de la identidad colectiva de los inmigrantes oriundos de Oriente Medio en Argentina a través de sus asociaciones comunitarias ha sido escasamente estudiada, y mucho menos desde una perspectiva comparada. En su trabajo pionero, Jorge Bestene propuso una útil tipología de asociacionismo étnico-nacional pero sin relacionarla con la cuestión identitaria. Por su parte, el tratamiento identitario de los estudios indudablemente pioneros de Gladys Jozami sobre la identidad nacional de los llamados «turcos» en Argentina así como sobre la manifestación del islam, están centrados más en las valoraciones de las elites dirigentes que en

* Profesor e investigador en el Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, el Instituto A. Harman de Judaísmo Contemporáneo y el Instituto Harry Truman, Universidad Hebrea de Jerusalén.

¹ Este trabajo es parte de un proyecto de investigación histórico-cultural más amplio sobre «Judíos y árabes en América Latina: Identidades colectivas y etnicidad», que recibe el apoyo del Instituto Harry Truman - Unidad América Latina (Universidad Hebrea de Jerusalén). Agradezco a la Lic. Eliana Rapp por su asistencia de investigación para este proyecto.

la exploración del asociacionismo como medio para negociar nuevas identidades colectivas. De modo inverso, la documentada investigación histórica de la comunidad judía oriunda de Alepo en Argentina realizada por Susana Rodgers se centra más en el desarrollo de asociaciones religiosas, asistenciales y educacionales que en la problemática identitaria de los judíos sirios. Finalmente, el pionero estudio comparativo de Ignacio Klich, a pesar de que analiza la participación individual de judíos orientales en asociaciones sirio-libanesas hasta 1948, no se ocupa demasiado de su reconstitución identitaria a partir de la participación colectiva en asociaciones regionales, étnicas y nacionales².

En este ensayo me propongo mostrar, de modo introductorio, la necesidad de investigar el papel de las asociaciones étnicas y religiosas de los inmigrantes árabes—sirios, libaneses y judíos orientales— en el proceso de reconstrucción identitaria para su integración en Argentina. El estudio del asociacionismo como agente social de las colectividades inmigratorias no sólo es importante para elucidar los modos de su negociación identitaria con la identidad nacional. Un análisis comparativo de sus asociaciones permitiría también arrojar luz sobre la elasticidad o rigidez de las fronteras étnicas y religiosas de los grupos de inmigrantes, las semejanzas y diferencias entre oriundos de una misma región de culto maroní, musulmán,

2 Jorge Bestene, «Formas de asociacionismo entre los sirio-libaneses en Buenos Aires (1900-1950)», en F.J. Devoto y E.J. Míguez, *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica*, Buenos Aires 1992, pp. 115-134; Gladys Jozami, «Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina, 1890-1990», *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 26, 1994; idem, «The Manifestation of Islam in Argentina», *The Americas* 53-1, 1996; idem, «La identidad nacional de los llamados “turcos” en la Argentina», en Hamurabi F. Noufour (coord.), *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural en Argentina*, CD-ROM, Buenos Aires 2004, pp. 358-369; Ignacio F. Klich «Árabes, judíos y árabes-judíos en la Argentina de la primera mitad del Novecientos», en Ignacio F. Klich (coord.), *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires 2006, pp. 31-76.

cristiano ortodoxo o judío. Y lo que es importante desde una perspectiva teórica sobre etnicidad —y no sólo desde el punto de vista de la historia social de la inmigración—, el abordaje del asociacionismo podría ayudar a evaluar en qué medida la conciencia de la diferencia étnica emergería no en el aislamiento comunitario, sino en la interacción con el afuera social del espacio público nacional y transnacional, tal como postula T. Eriksen³.

El asociacionismo regional de los inmigrantes «turcos»

La indiferenciada denominación popular «turcos» para designar a los inmigrantes sirios, libaneses y también judíos provenientes de las zonas bajo dominio otomano de Oriente Medio y otras regiones de Asia, pudo haber influido en la generalización abarcadora para identificar tanto a árabes como a judíos orientales. Mientras que los aspectos peyorativos y prejuiciosos del estereotipo «turco» con que eran conocidos los inmigrantes árabes han sido deconstruidos, muy poco se ha estudiado el impacto en la percepción popular de aquellos inmigrantes que compartían con ellos actividades económicas y exitosos nichos comerciales e industriales en la rama textil y del vestido. La simultaneidad temporal de la llegada de ambos grupos a Argentina desde fines del siglo XIX y sus respectivas actividades ambulantes y de trabajo familiar (desde la etapa de buhoneros a su instalación como empresarios al por menor, y luego mayoristas y prósperos industriales del vestido, la seda y el ramo textil), acuñaron imágenes poco estudiadas de los exitosos comerciantes «turcos» en ciudades y provincias argentinas, éxito que les habría dispensado su distintivo capital étnico⁴.

3 Véase T.H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, 2nd edition, Londres 2002, p. 34.

4 Sobre la percepción del turco como árabe véase Ignacio Klich, «Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uneasy Pas de Deux, 1888-1914», en Al-

El bagaje regional de los inmigrantes árabes y judíos árabe-parlantes procedentes de Oriente Medio bajo dominio otomano también influyó en la percepción popular para que ambos grupos fuesen conocidos indistintamente como «turcos». Tal vez haya influido en esta percepción el hecho de que los «turcos» árabes y judíos oriundos de la Gran Siria otomana levantaron sus primeras asociaciones de ayuda mutua al interior de cada una de las comunidades sobre una base regional. Idéntico bagaje regional también determinó la formación de asociaciones y templos entre los judíos provenientes de Oriente Medio y de otras áreas de población que profesaba mayoritariamente la religión musulmana, como el Marruecos español y las ciudades otomanas de Esmirna y Constantinopla. Este tema será el primer objetivo de mi artículo.

El acervo regional de los inmigrantes de Oriente Medio oriundos de Homs, Zahle, Rachaiya, Marjaiun, Hasbaiya, Alepo, Sidon, Beirut y Damasco fue fundamental para que se agruparan en una primera etapa en asociaciones fundadas conforme a vínculos regionales de coterraneidad y lengua, y mucho menos según una afinidad religiosa. Y si bien esas asociaciones de carácter fundamentalmente mutualista más tarde se expandirán a espacios de sociabilidad a los cuales se incorporarán también algunos judíos coterráneos de locali-

bert Hourani y Nadim Shehadi (coords.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres 1992, pp. 250-51; sobre representaciones orientalistas de los turcos en escritores argentinos, véase el exhaustivo estudio de Christina Civantos, *Between Argentines and Arabs. Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*, Nueva York 2006, cap. 4, «Euro-Argentine Orientalism, Before and After the Watershed of Immigration», pp. 79-109; para un análisis del capital étnico de los sirios, libaneses y judíos en Brasil, véase Oswaldo Truzzi, «Inmigrantes y oportunidades en el comercio de San Pablo. El caso de los sirios y libaneses», *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 29, 1995, pp. 141-43; idem, «The Right Place at the Right Time: Syrians and Lebanese in Brazil and the United States. A Comparative Approach», *Journal of American Ethnic History* 16-2, 1997, pp. 3-34; Roberto Grun, «La imagen y la vida de los judíos en Brasil. Cuestiones e inferencias», *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 29, 1995, pp. 16-23.

dades sirias y libanesas, a efectos comparativos y metodológicos entre árabes y judíos orientales se requiere establecer ciertas distinciones importantes. Por un lado, diferenciar las actividades prácticas compartidas de sociabilidad recreativa, cultural y económica realizadas a título individual en espacios comunes; por el otro, diferenciar esas prácticas del gregarismo comunitario que los judíos orientales desarrollaban de un modo colectivo en sus propios espacios étnicos religiosos y no compartidos.

Las diversas minorías y mayorías étnicas diferían entre sí más allá de profesar cultos religiosos heterogéneos. Judíos y árabes de Oriente Medio se diferenciaban, básicamente, no sólo por sus respectivas religiones, sino en el modo de conservar sus distintas etnicidades a pesar de una sociabilidad y una lengua compartidas. No siempre esta primera y básica diferenciación fue percibida en la sociedad argentina. Por ejemplo, no se comprendía que la mayoría de los inmigrantes llegados a Argentina desde Siria, a pesar de ser fieles cristianos de las iglesias de Oriente, compartían con los de confesión musulmana una misma etnicidad: eran árabes. En efecto, en Siria la comunidad étnica mayor (casi el 90%) estaba formada por árabes, de los cuales la mayoría profesaba la fe musulmana, con predominio de árabes sunnís, seguidos por alawíes y drusos; sólo el 10% eran cristianos de las Iglesias de Oriente, con predominio del Patriarcado Ortodoxo Griego de Antioquía; además, había católicos maroníes, armenios, melquitas, asirios caldeos y asirios siríacos. Durante la primera época de inmigración siria bajo dominio otomano, en la ciudad de Alepo, importante cruce de rutas comerciales del Medio y Lejano Oriente, convivía el grupo étnico mayoritario de árabes musulmanes sunnís y kurdos, junto con armenios, circasianos, búlgaros, judíos, turcos y chechenios.

En Líbano, a partir de la década de 1890 los maroníes oriundos de Monte Líbano constituyeron un grupo etno-nacional católico de Oriente con características propias, que lo diferen-

ciaban de otros grupos étnicos en el país de los cedros por sus relaciones con el papa romano y los vínculos con sus correligionarios católicos en Francia. Después del sangriento conflicto en 1861 entre maroníes y drusos en Monte Líbano, la conciencia proto-nacional de los maroníes se reforzó cuando se logró la instauración de la Mutasarrifya —una zona autónoma intercomunitaria étnica (Sanjak)—, creada bajo los auspicios de las potencias europeas dentro del Imperio Otomano. Los maroníes constituían alrededor del 60% del casi 80% de población cristiana de Mustasarrifya, lo cual no impidió una larga experiencia intercomunitaria pacífica que duró hasta 1920. En la Primera Guerra Mundial los otomanos arrasaron la Mutasarrifya; más del 20% de la población en Monte Líbano, en su mayoría cristianos, perecieron y muchos emigraron. Con la instauración del Gran Líbano bajo mandato francés, la política colonial de preservar el equilibrio entre distintos grupos étnicos reemplazó el proyecto del liderazgo étnico maroní de construir un Estado-nación libanés católico mayoritario. Pero el carácter étnico de iglesia nacional del viejo proyecto occidental maroní fue trasladado por los inmigrantes libaneses cristianos a Argentina, los cuales se resistieron a ser considerados árabes y también rechazaron ser identificados como sirios. No obstante su fuerte sentimiento étnico, los maroníes libaneses se integraron a la sociedad argentina por medio de su religión, participando del culto en las parroquias y diócesis católicas de su nuevo país⁵.

Los rasgos comunes entre árabes y judíos—lengua, cultura, gastronomía y hábitos de vida cotidiana—, así como patrones comunes en ocupaciones y actividades comerciales, no deben hacer olvidar a los investigadores las diferencias sustanciales que separaban a árabes y árabes judíos, y a estos últimos de los maroníes, a pesar de sus frecuentes prácticas sociales comunes.

5 Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, Londres 1985, pp. 98, 36; Engin D. Akarli, *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861-1920*, Berkeley 1993.

Los inmigrantes judíos procedentes de Siria y Líbano, así como también aquellos oriundos de ciudades de la Palestina otomana (Safed, Jerusalén, Jaffa) y del Marruecos español, configuraron comunidades basadas en una etnicidad religiosa diferenciada de los árabes, pero también muy diferenciadas dentro de un pueblo multiétnico: los judíos orientales. A su vez, en cualquier comparación es necesario tener presente que los inmigrantes árabes provenían de regiones del Imperio Otomano donde sociedades y comunidades étnicas (árabes, kurdos, asirios, circasianos, turcos, bosnios, etc.) convivían con grupos religiosos diferentes.

El acervo regional que reunía a judíos y árabes en algunas de sus asociaciones no puede confundirnos respecto a la diferencia etno-religiosa entre las asociaciones comunitarias regionales de los judíos y las asociaciones de índole regional, que agrupaban indistintamente a ortodoxos, maroníes, melquitas y musulmanes sirios y libaneses.

La primera cuestión a tratar en la historia social de los inmigrantes judíos y árabes en Argentina para una comparación posible, es analizar cómo se transformaron los componentes étnicos, religiosos y nacionales de sus identidades colectivas a través de sus asociaciones comunales en el proceso de integración en el nuevo país. Este es el otro objetivo del presente trabajo.

Históricamente, el primer grupo de inmigrantes que llegó Argentina desde Dar-al Islam (tierras del islam) fueron judíos marroquíes sefardíes, a partir de 1880 y en especial durante la primera década del siglo XX. Provenían de Tetuán y Tánger, años antes de implantarse la zona norte del Protectorado que Francia aceptó adjudicar a España en noviembre de 1912. Los cambios económicos y sociales producidos en el sultanato como consecuencia de la intensificación de los contactos comerciales con el exterior, y la apertura de Marruecos a una economía mundial donde influía la penetración colonial de España y Francia, provocó una ola inmigratoria de judíos de

Tánger y Tetuán a España, Francia, Argelia y América del Sur. Las cifras más altas de inmigrantes judeo-marroquíes a Argentina se registraron entre 1906-1908 y continuaron hasta 1920, y su perfil era el de varones en proceso de aculturación mediante la moderna educación laica que recibieron de la Alliance Israélite Universelle. Sin embargo, éstos no superaron las setecientas almas⁶.

La occidentalización afrancesada de los judíos inmigrantes que estudiaron en escuelas de la Alliance Israélite Universelle, la afinidad lingüística de su dialecto judeo-árabe-español, la jaquitía, emparentada fonéticamente con el andaluz, y las redes mercantiles atlánticas de Marruecos abiertas al comercio europeo, contribuyeron a facilitar su integración en la sociedad argentina. Bien pronto hicieron olvidar el hecho de que provenían de ciudades mercantiles en Dar-al-Islam, en el norte de Africa (el cosmopolitismo del puerto franco de Tánger camuflaba a los judíos), antes de que el protectorado colonial español se hubiera instalado con Tetuán como capital.

A diferencia de sus correligionarios «turcos» que llegaron del Imperio Otomano a partir de 1890, los judíos marroquíes fueron vistos como «españoles de un nivel superior», y se integraron rápidamente no sólo en Buenos Aires sino también en ciudades del interior del país como Rosario, Córdoba y Santa Fe. El nombre que darán a su asociación comunal y religiosa, fundada en 1897 en la calle 25 de Mayo, y a las que levantarán en el antiguo barrio sur de la ciudad, sugestivamente procurará «latinizar» su etnicidad para diferenciarse de los árabes y conseguir legitimidad. En efecto, La Congregación Israelita *Latina* (mi énfasis), fundada en 1891, obtuvo la personalidad jurídica en 1915 con ese nombre; y en 1889 pidió al Ministerio de Justicia y Culto la autorización para establecer una sinagoga

6 Juan Villar, «Los judíos en el Protectorado Español de Marruecos», en Carlos Carrete et al., *Los judíos en la España contemporánea. Historia y visiones (1898-1998)*, Cuenca 2000, pp. 286-306.

que funcionaría según «el rito español y portugués»⁷. La latinización de esta congregación revela la influencia ideológica de la cultura francesa integracionista de la Alliance Israélite Universelle, en cuyas escuelas de Tetuán y Tánger estudiaron varios de los líderes de la congregación. Algunos de sus maestros marroquíes, junto con los de otras comunidades del Mediterráneo, fueron contratados por la Jewish Colonization Association para castellanizar a los jóvenes askenazíes en las escuelas de las colonias agrícolas. No sorprende, entonces, que además de ayuda mutua y obras caritativas, el segundo objetivo de la congregación, según sus estatutos, haya sido «difundir la enseñanza *laica* y religiosa fundando escuelas de acuerdo con las leyes del Estado con sujeción a los planes, programas y demás disposiciones vigentes, o que se dicten en adelante por los respectivos poderes públicos nacionales» (mi énfasis). El cuarto objetivo, referido al fomento del culto israelí, explicita que el mismo se realizará «de acuerdo con el rito sefardí (latino) y el espíritu de asociación para bien común entre todos los israelitas residentes en la República»⁸. La actitud de apertura hacia la sociedad general del Templo Grande (o Tefilá Grande) de la Congregación Israelita Latina, inaugurado en septiembre de 1919, se manifestó tempranamente por la presencia del intendente de la ciudad de Buenos Aires en un acto oficial y también en 1925, cuando la congregación recibió la visita de un ilustre científico askenazí: Albert Einstein. Por su parte, la Sociedad Israelita de Socorros Mutuos y Beneficencia «Hebra Guemilut Hasidim» (cuyo panteón en Avellaneda, creado en 1900, fue el primer cementerio judío de Buenos Aires) obtuvo la personalidad jurídica en 1920 con el nombre Asociación Castellana de Beneficencia y Misericordia.

Además, los clubes sociales de los marroquíes también exhibieron su identidad española, no árabe. Así, en los años

7 *La Luz* 587, 1940, p. 9.

8 Yaacov Rubel (coord.), *Presencia sefardí en la Argentina*, Buenos Aires 1992, p. 46.

treinta la sección juvenil del Club Social Alianza alquilaba el Casal de Cataluña para dar funciones de teatro, y otro club de la comunidad, Unión Marroquí, que no tuvo sede propia, eligió realizar sus reuniones sociales en el Club Catalán; la vida social cotidiana de los judíos marroquíes transcurría en un típico bar español de la Avenida de Mayo, «La Cosechera».

Cuando, en 1976, se centralizaron los tres templos, el cementerio en Avellaneda, el Club Social Alianza y la Sociedad Israelita Hesed Veemet de Socorros Mutuos, la congregación se transformó en *kehilá* (comunidad) y cambió su nombre al de Asociación Comunidad Israelita *Latina* de Buenos Aires –ACILBA (mi énfasis)⁹.

Muy diferente ha de ser la composición y la vida multifacética del segundo grupo étnico que emigró del Dar-al Islam mesoriental a Argentina: los judíos sirios procedentes de Alepo y Damasco, de habla árabe. Los «jálabes» o alepinos fundaron en 1920 una comunidad etno-religiosa muy ortodoxa en el barrio del Once: la Congregación Sefaradí de Enseñanza, Culto y Beneficencia Yesod Hadat. La congregación y el Talmud Torá fueron dirigidos desde su creación por el gran rabino Shaul Setton Dabbah, nacido en Alepo. Desde 1938 lideró la congregación el rabino Dr. Yosef Haim Panigel, oriundo de Jerusalén, y a partir de 1953 su conductor fue el rabino Itzjak Chehebar, llegado desde Líbano donde se había refugiado debido a las persecuciones antijudías en Siria. El Bet Din (tribunal rabínico) de la congregación fue durante muchos años el único tribunal rabínico del sector sefardí en el país. La congregación logró gran expansión, diversificación y orga-

9 J. Bengio, «Juifs marocains et autres communautés séfarades en Argentine», *Revue des Études Modernes et Contemporaines Hébraïques et Juives* V, fasc.2, 1980, p. 239; Diana Lía Epstein, «Los judeo-marroquíes en Buenos Aires: Pautas matrimoniales 1875-1910», *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 6:1, 1995, pp. 113-133; Haim Avni, «Argentine Jewry: Its Social Position and Organization», part. II, *Dispersión and Unity* 13/14, 1971-72, pp. 174-75; Rubel, *Presencia Sefaradí*, pp. 51-54.

nización centralizada en el área de culto (cinco instituciones religiosas llegaron a depender de su Rabinato) y una ramificada red educativa en todos los niveles. Los alepinos abrieron templos y Talmudei Torah en los barrios de Flores, Palermo y Once en la capital, y en Ciudadela en el Gran Buenos Aires. La paulatina pérdida del perfil lingüístico y cultural árabe de la comunidad, reemplazado por un creciente proceso de re-etnización (o «sefardización») a nivel cultural y familiar, será tratada más adelante en este artículo.

A partir de 1913, el grupo étnico cultural oriundo de la ciudad de Damasco organizó su vida religiosa, educativa y social sobre base regional, separado de los alepinos. La Asociación Israelita Sefardí Bnei Emet básicamente se constituyó para proveer servicios fúnebres a sus asociados. Significativamente, en el acta de fundación de la asociación se dejaba constancia del destino del cementerio, «pura y exclusivamente para la colonia Israelita Siria, compuesta de las provincias de Damasco y de Beirut»¹⁰.

Los damascenos erigieron sus templos en barrios de la ciudad. La Asociación Unión Israelita Sefardí (Or Torá) fue fundada el 20 de octubre de 1920 mediante la fusión de varias sinagogas de Boca y Barracas, precedidas por oratorios que funcionaban en casas de familias. Los años de formación de Or Torá estuvieron ligados al *jajam* (rabino sefardí) Iaacov Mizrahi, oriundo de Beirut, que oficiaba también de *mohel* (circuncidador) y *shojet* (matarife). Su templo, diseñado al estilo morisco, fue inaugurado en 1930. La Asociación Comunidad Israelita Sefardí Agudat Dodim fue fundada en 1913 en el barrio de Flores. El primer *Knis* (templo) y el Talmud Torah comenzaron a funcionar en el domicilio particular del rabino Iaacov Cohen Salama, *jajam* y maestro en el *kitab* (aula) de la primera comunidad en Flores. En 1925 se inauguró el Gran

¹⁰ Acta de fundación de Bene Emeth (Lanús, 17/10/1913), en Rubel, *Presencia Sefardí*, p. 86.

Templo, que obtuvo personalidad jurídica en 1935. Al poco tiempo Agudat Dodim había duplicado el número de socios y se había transformado, junto con Yesod Hadath, en una de las más importantes instituciones comunitarias de los sefardíes de habla árabe¹¹.

Otras asociaciones de damascenos se crearon en el barrio del Once (Templo Saban, Share Tefila); en Belgrano (Asociación Israelita Sefardí Or Mizraj); en Villa Urquiza (Asociación Israelita Sefardí); en Barracas (Asociación Unión Israelita Sefardí Or Tora); en Lanus (Asociación Shalom), en Barracas (Aderet Eliahu y La Unión-Shebet Ajim, Templo Hasawne); y en el Tigre (Asociación Israelita). Dichas asociaciones tenían su núcleo en la institución-techo damascena Asociación Israelita Sefardí Hijos de la Verdad (Bene Emeth). Además, existen otras sinagogas más pequeñas no afiliadas en Barracas y Flores. En 1938 se fundó la Asociación Argentina Sefardí de Cultura y Beneficencia, que mantiene tres hogares de ancianos.

Los judíos sirios, a su vez, se diferencian étnicamente tanto de los marroquíes de habla española como de los sefardíes ladino-parlantes oriundos de Turquía, Rodas, Italia, Bulgaria y los Balcanes. En 1914 surgió el Kahal Kadosh y Talmud Tora «La Hermandad Sefardí» en el barrio de Villa Crespo, cuyos fines principales eran la instrucción de los hijos de los asociados y el ejercicio de una amplia beneficencia. A partir de 1919, la asociación de calle Camargo cambió su nombre a Comunidad Israelita Sefardí de Buenos Aires (CIS), a efectos de recibir personalidad jurídica¹². Otra institución de los *djudíos* de habla ladina en Villa Crespo fue el Club Social Israelita Sefardí (CSIS), creado en 1922 bajo el nombre Centro Recreativo Israelita.

A comienzos de la década de 1940 el CIS promueve un cambio fundamental: se transforma en una *kehilah* (comunidad).

¹¹ Ibid., pp. 91-93.

¹² Ibid., pp. 57-58.

Desde 1942 esta comunidad logrará centralizar las cinco diferentes sinagogas y los servicios comunales para una feligresía tan heterogénea como la constituida por los judíos de Esmirna, Constantinopla, los países balcánicos y Rodas. La Asociación Comunidad Israelita Sefardí de Buenos Aires-ACISBA fue creada en 1954, y desde entonces opera como la institución-techo de las comunidades sefardíes de habla española. En esa década también se incorporan a la comunidad refugiados judíos llegados de Yugoslavia, Bulgaria e Italia¹³.

La identidad colectiva de esta comunidad de inmigrantes «turcos» de habla judeo-española o ladina, fue construida desde las fronteras étnicas del sefardismo. La «sefardización» como estrategia de una memoria cohesionadora del grupo será utilizada para diferenciarse no sólo de los askenazíes, sino también como frontera étnica que separaba a los descendientes de los expulsados de Sefarad, de los judíos orientales de Dar-al Islam, cuya historia en Oriente Medio precedió a los sefardíes¹⁴. Sin embargo, como veremos, los judíos orientales aceptarán la estrategia de «sefardización» como marcador de identidad en su proceso de re-etnización.

Sefardíes de Esmirna y de Aidin residieron también en Flores, donde la juventud formó la Asociación Israelita Sefardí Unión Hermandad de Flores, y adquirieron una casa provisional para un templo en la calle Campana antes de construir el templo Bet Israel en 1950. Los nativos de Estambul levantaron su templo y sede social de Bene Mizraj en la calle Salguero durante los años treinta, el que obtuvo personería jurídica en

13 Ibid., pp. 62-63.

14 Véase la diferenciación identitaria que establecía Nissim Elnecavé entre los sefarditas de lengua judeoespañola respecto de los judíos orientales de Dar-al-Islam, en «Los judíos sefardíes en el mundo», *Bitfutzot Hagolá* 44/45, verano 1968, pp. 139-40 [en hebreo]; sin embargo, como se verá, los propios judíos sirios, al proceder a distanciarse de sus raíces árabes, adoptarán años más tarde la memoria y «estirpe sefardí» para la reconstrucción de su identidad colectiva.

1947. En el barrio de colegiales se estableció la Sociedad Israelita Sefardí Chalom de judíos de Rodas y los Balcanes, que obtuvo personería jurídica en 1937 e inauguró el templo de calle Olleros ese mismo año, para Rosh Hashana 5698¹⁵.

Hacia fines de la década de 1960, las familias sefardíes ladino-parlantes registradas en sus respectivas comunidades constituían el grupo mayor —34,5%—, frente al 31% de damascenos, el 28,7% de alepinos y sólo el 4,2% de marroquíes¹⁶. Cada uno de estos grupos étnicos judíos tuvo no sólo sus propias asociaciones y modos de autoidentificación, sino que presentó además distintas pautas residenciales urbanas y dispersión geográfica en Buenos Aires. Los marroquíes se concentraban en los antiguos barrios sureños de San Telmo, Concepción y Monserrat, atraídos por cadenas de inmigrantes de Tetuán y Tánger; los ladino-parlantes de Turquía residían en Villa Crespo y algunos en Flores; los judíos de Alepo vivían en Once, Flores y Liniers; los damascenos se localizaban en Flores y Barracas, mientras que los judíos de Rodas residían en Colegiales.

Antes de analizar las transformaciones por las que pasaron las asociaciones regionales de árabes sirios y libaneses, por un lado, y de judíos alepinos y damascenos, por el otro, es necesario, a efectos comparativos, no olvidar que la negociación de las identidades colectivas de los inmigrantes con la identidad nacional del país de inmigración se realizó a través de sus asociaciones e instituciones representativas, fueran étnicas, religiosas, nacionales o socio-culturales.

Los espacios públicos compartidos por inmigrantes que realizan prácticas comunes de actividad comercial en barrios pluri-étnicos y/o mercados municipales, donde judíos, sirios, libaneses, italianos, portugueses, españoles, etc., vivían expe-

15 Rubel, *Presencia Sefaradí*, pp. 67-68.

16 Margalit Bejarano, «Los sefardíes en la Argentina: Particularismo étnico frente a tendencias de unificación», *Rumbos* 17-18, 1985, p. 46.

riencias de confraternidad en sus negocios de compra y venta, pueden ser útiles para analizar sus vínculos inter-étnicos o los modos de compartir la vecindad y actividad laboral en la misma ciudad. Los judíos marroquíes, y también algunos oriundos de Turquía, residían al comienzo de siglo XX cerca del puerto de Buenos Aires, entre las calles Reconquista y 25 de Mayo. En los cafés de esta última calle compartían una vida cotidiana con cristianos y musulmanes, «como en el café de Buchuk, donde pasaban el tiempo jugando al *tabli* y tomaban *raky*, y allí se hacía como una especie de bolsa de negocios, se compraba y vendía toda clase de cosas»¹⁷.

Sin embargo, a pesar de que tales espacios compartidos en el nivel comercial urbano posibilitó a algunos de esos inmigrantes ajustar sus vínculos identitarios a la ciudad, carecían del espesor de los espacios étnicos de sus asociaciones de inmigrantes para esbozar los contornos de la nueva identidad colectiva en gestación. No extraña, pues, que en esa zona portuaria los turcos de lengua hispana levantaran tempranamente en 1905 el templo Etz Hajaim, en el primer piso de una casa humilde en la esquina de 25 de Mayo y Viamonte; ni que los primeros *djudíos* de Rodas hayan fundado en esa zona la asociación Bene Sión; y tampoco que en 1916 se fundase allí Hesed Shel Emet, con el fin de adquirir un terreno para cementerio. Menos sorprende que, después, los jóvenes decidieran levantar en la zona un espacio social propio, el Club Social Israelita¹⁸.

En Brasil se estudió la peculiar territorialidad pluri-étnica construida en el barrio de la calle de la Aduana en Río de Janeiro, donde los inmigrantes judíos y árabes acabaron por compartir un conjunto de experiencias similares. La fundación de una sociedad de defensa de los intereses de los barrios como la Sociedad de Amigos de las Adyacencias de la Calle de

17 Testimonio de Estela Levy, en Rubel, *Presencia Sefaradí*, p. 56.

18 Ibid.

la Aduana (SAARA) acentuó aún más esta identidad urbana inter-étnica compartida, a pesar de que cada grupo haya construido simultáneamente redes de relaciones según vínculos étnicos, religiosos, culturales y lingüísticos. «Al recrear la pequeña Turquía –como era conocido ese espacio de la ciudad en las primeras décadas del siglo XX–, y posteriormente oficializar ese espacio con el nombre de SAARA, expresan una forma de lucha para garantizar y preservar su espacio y su cultura en la ciudad», afirma la investigadora Paula Ribeiro¹⁹.

Pero este aspecto de la ciudadanía conquistada por una común actividad comercial compartida en el espacio urbano tiene un sentido diferente a la pretendida configuración especial que puede ser transformada por judíos y árabes «en espacio de proclamación de sus identidades culturales». A pesar de la impronta de la lengua común, los hábitos de mercadeo oriental, la alimentación, el estilo de la vida cotidiana, una compartida mentalidad y una estrecha red de relaciones sociales, no es posible deducir que «árabes y judíos sefarditas son vistos como miembros de un mismo grupo, y la interacción entre ellos que, al principio, podría verse como “competitiva y conflictiva” es, al contrario, componente esencial para el proceso de formulación del espacio del SAARA»²⁰. Esta noción puede servir para analizar la espacialidad compartida de judíos y árabes en Buenos Aires. Pero es menester destacar las inserciones espaciales diferenciadas dentro de la historia urbana de árabes y judíos. Mientras que en São Paulo la temprana inmigración de sirios y libaneses se concentró en las inmediaciones del mercado municipal, tomando como eje las calles 25 de Marzo y Florencia de Abreu, los judíos orientales

19 Paula Ribeiro, «La constitución de una territorialidad singular: La presencia de árabes y judíos en el espacio comercial del SAARA en el centro de la ciudad de Río de Janeiro», en Klich, *Árabes y judíos en América Latina*, pp. 130-31.

20 Paula Ribeiro, «Multiplicidad étnica no Rio de Janeiro: Un estudo sobre o SAARA», *Acervo: Revista do Arquivo Nacional-Imigração, Arquivo Nacional* 10-2, 1998, pp. 201-202. Idem, «La constitución de una territorialidad singular», pp. 130-31.

que llegaron tardíamente en la década de 1920 se establecieron en el barrio del Buen Retiro, cercano a la estación ferroviaria. También es importante tener en cuenta la dispersión espacial de los árabes sirios y libaneses. En contraste con la mucho más concentrada pauta residencial de los judíos en la ciudad de São Paulo y algunos municipios adyacentes, árabes sirios y libaneses se dispersaron en todo el interior del Estado, del mismo modo que lo hicieron en el noroeste argentino²¹.

El acervo nacional de las asociaciones regionales de inmigrantes de Oriente Medio: de «turcos» a sirio-libaneses

El cambio de nombre de las instituciones de los así llamados «turcos» por el de «sirio-libaneses» ocurrió aun antes del fin de la Primera Guerra Mundial y del colapso del Imperio Otomano. Las asociaciones que empiezan a autodesignarse sirias, libanesas o sirio-libanesas aparecieron, básicamente, después de implantado el Mandato Francés en Oriente Medio, desplazando las restringidas adscripciones anteriores de las sociedades de oriundos de Homs, Hama, Monte Líbano, Carttine, Damasco, Alepo o Trípoli. A pesar de que el toponímico nacional se mencionaba en el nombre de la Asociación Patriótica Libanesa (1914) o el de la Asociación de Beneficencia Pro-Hospital Sirio-Libanés de Buenos Aires (1916), sólo se difundirá en la década de 1920 cuando surgieron instituciones como el Club Social Sirio-Libanés (1920), el Colegio Sirio-Libanés (1927) o el Patronato Sirio-Libanés de Protección al Inmigrante (1928), además de las principales instituciones económicas de la colectividad: el Banco Sirio-Libanés del Río de la Plata (1925) y la Cámara de Comercio Sirio-Libanesa (1929).

El gentilicio «connacional» identificaba a los miembros de las asociaciones sirias sin diferenciación religiosa o étnica. Connacional fue llamado el Dr. Elías Halac en la Sociedad Si-

21 Osvaldo Truzzi, «Árabes y judíos en São Paulo. Diferencias y aproximaciones», en Klich, *Árabes y judíos en América Latina*, pp. 112-113.

rio-Libanesa de Córdoba, donde el joven médico graduado en Córdoba y oriundo de una familia judía de Alepo atendía a los pacientes en el dispensario de la institución de forma gratuita²². Y connacionales fueron llamados también los tres judíos alepinos de Rosario que ayudaron a fundar el Hospital Sirio-Libanés en 1935.

Un caso paradigmático fue la reconstrucción identitaria de los miembros del Centro de Hamauenses en Argentina (1925), cuyos primitivos objetivos regionales eran proteger y ayudar a los oriundos de la ciudad siria de Hama, y colaborar con la instrucción pública e instituciones de beneficencia en esa ciudad. Su comisión directiva estuvo formada por inmigrantes emprendedores que en pocos años integraron la selecta elite de la colectividad siria, los mismos que fundaron el Banco Sirio-Libanés del Río de la Plata y la Cámara de Comercio Sirio-Libanesa. Moisés Azize, Juan S. Obeid y los hermanos Jorge, entre otros miembros de la elite socio-económica de este colectivo, erigieron ésas y otras asociaciones basadas en el acervo nacional sirio-libanés. Estos directivos negociaron con las élites argentinas su integración en el país en tanto sirio-libaneses que también asumen la identidad nacional argentina²³.

El Club Honor y Patria constituyó la asociación paradigmática por excelencia como espacio social y reconfiguración identitaria de la elite sirio-libanesa con miembros de la elite argentina. Al mismo tiempo que se constituía como asociación «para propender al bienestar general de la colectividad sirio-libanesa y mantener latente el culto a la patria lejana» (incisos a y b de sus estatutos), el club abrigaba un sentimiento pan-étnico expresado en la voluntad de «conservar las tradiciones y modalidades de los pueblos árabes» (inciso c). Pero su

22 Carlos Pacha y María Inés Albarracín Godoy, *La Casa Grande. Historia de la Sociedad Sirio Libanesa, Córdoba 1907-1980*, Córdoba 1993, p. 48.

23 Eduardo Azize, «El Banco Sirio Libanés» y «Empresas y Empresarios», en Noufourí, *Sirios, libaneses y argentinos*, pp. 474-497.

objetivo final procuraba que esa identidad nacional-panétnica árabe pudiera simultáneamente «estrechar vínculos con la sociedad argentina y cooperar al bienestar de la Nación»²⁴. Por un lado, el club se proponía trascender las fronteras nacionales de la Gran Siria para «contribuir al conocimiento del arte, la ciencia y la cultura árabe en la Argentina»; por el otro, estaba sustentada en el concepto de «hermandad entre el árabe y el argentino», según palabras de Azize²⁵. En diciembre de 1942, el Club Sirio-Libanés Honor y Patria agasajó a Julio A. Noble, ex presidente de la Junta Argentina de Aviación, para agradecerle el que la Junta hubiera bautizado un avión con el nombre «Siriolibanés», por influencia personal de Moisés Azize, en el incipiente desarrollo de la aviación comercial del país. Los vínculos de Azize con personalidades oficiales y privadas argentinas permitieron ganar respetabilidad al colectivo sirio-libanés. Años antes, Azize logró que el Presidente de la nación Hipólito Yrigoyen aceptase en 1929 la presidencia honoraria del Patronato Sirio-Libanés de Protección al Inmigrante; en 1933 consiguió que el presidente Agustín P. Justo aceptara estar presente en la inauguración del Colegio Sirio-Libanés²⁶.

El acervo religioso de la Iglesia Católica de Antioquía también ha insuflado el componente nacional entre instituciones de inmigrantes sirios. En 1919 se inauguró en Córdoba la Iglesia San Jorge, y el nombre dado a la asociación de inmigrantes condensaba ambos componentes de su identidad nacional-religiosa: Sociedad Siria Greco-Católica. Inmigrantes sirios habían establecido en 1918 una asociación mutua con base regional con fines de ayuda a los coterráneos y, al mismo tiempo, con fines religiosos según el culto de la Iglesia Siriana Ortodoxa de Antioquía. En 1928 le fue conferida personalidad

24 *El Diario Sirio-Libanés* 2462, 3/5/1937.

25 Eduardo Azize, «La vida cultural en la primera mitad del siglo XX», en Noufourri, *Sirios, libaneses y argentinos*, pp. 390-391.

26 *Ibid.*, pp. 390-392.

jurídica a la Flor de Beneficencia Siriana. Ya en los estatutos de la primera mutual que le antecedió, sus socios fundadores subrayaban el propósito de «estrechar la unión entre sus asociados y la colectividad siriana», mientras que en el segundo inciso se proponían fundar un templo y una escuela. La conciencia de que sus socios formaban parte de lo que en los estatutos reformados en 1943 se denominaba Correligionaria Siriana (art.4 3) muestra a las claras una identidad articulada con el acervo nacional y el religioso²⁷.

No antes de 1941 fue fundada en Buenos Aires la Sociedad Sirio-Libanesa Greco-Católica, con la participación de familias oriundas de Siria y Líbano. La capilla fue puesta bajo la advocación de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, con autorización del arzobispo de la ciudad, cardenal Santiago Copello.

Por su parte, el acervo religioso nacional de los inmigrantes cristianos de Líbano estuvo condensado en la identidad étnica y nacional de los maroníes adscritos a la Iglesia de Roma. La Misión Libanesa Maronita fue creada en Buenos Aires con el apoyo de la Iglesia Católica (especialmente de monseñor Miguel de Andrea), además de la ayuda de su congregación en Líbano. El Colegio San Marón fue creado en 1902 por la Misión Libanesa. La Asociación Patriótica Libanesa funcionó en la misma sede del colegio y de la capilla, y se propuso diferenciarse identitariamente ante la sociedad argentina de los árabes musulmanes y ortodoxos. Según los estatutos de la Asociación Patriótica, su segundo objetivo era «evitar el confucionismo reinante sobre la denominación de nuestra nacionalidad libanesa»; el tercer objetivo fue «engrandecer el prestigio de Líbano en esta república, y fomentar el intercambio intelectual, social y cultural entre los argentinos y libaneses residentes en el país a fin de hacer conocer el espíritu de

27 Véase los estatutos de Asociación Flor de Beneficencia Siriana, <http://www.sirianos.org.ar/>; Ricardo Omar Abud, «Los Sirianos Ortodoxos», en Noufourí, *Sirios, libaneses y argentinos*, p. 247.

orden y trabajo que caracteriza a nuestra raza». Por su parte, el periódico *El Misionero*, órgano oficial del colectivo maroní, afirmaba en 1939 la identidad nacional religiosa que los aproximaba al Occidente moderno y no a las religiones de Oriente: «Todos los maroníes sin excepción son católicos, apostólicos y romanos. Este pueblo denominado maroní o libanés, perteneciente a aquella hermosa región oriental que es Líbano, al que la Sagrada Biblia nombra en medio de floridos elogios [...] Los maroníes no son turcos, pues estos son mahometanos, y además, pertenecen a otras regiones bien distintas»²⁸.

Capillas del culto maroní fueron fundadas por inmigrantes libaneses con ayuda del obispo de La Plata en localidades de la provincia de Buenos Aires. Además, se fundaron capillas en las provincias de Tucumán, Mendoza y San Juan. Es importante recordar que sólo en 1962 permitió el Vaticano a los católicos orientales tener parroquias propias, por lo cual la Eparquía Maronita transformó en parroquias las capillas de varias ciudades del país²⁹. Esta tardía transformación posiblemente atenuara la asimilación religiosa de los maroníes que participaban en el rito católico latino en parroquias católicas de sus lugares de residencia. La identidad nacional maroní libanesa, diferenciada de la identidad siria y de la identidad religiosa de los árabes musulmanes, fue negociada con las autoridades argentinas básicamente desde colegios y asociaciones religiosas maroníes.

El acervo religioso de los inmigrantes musulmanes de Siria y Líbano muestra una casi invisible red institucional que no puede explicarse solamente por la reducida población de ese colectivo —aproximadamente un tercio de los sirio-libaneses en Argentina—. Las estadísticas oficiales registraban un

28 *El Misionero*, Edición 25^o. Aniversario, 1939, p. 193, citado por Bestene, «Formas de asociacionismo», p. 127.

29 Rafael L. Breide Obeid, «Los Maronitas», en Noufourí, *Sirios, libaneses y argentinos*, pp. 217-223.

número aun menor: 18.764 musulmanes según el censo nacional de 1947, los cuales se redujeron a 14.262 según el censo nacional de 1960. A pesar de que en ciertos barrios y suburbios de Buenos Aires (San Cristóbal, San Fernando, Tres de Febrero) se concentraban casi la mitad de los inmigrantes musulmanes de Oriente Medio, resulta inexplicable que no antes de 1957 se hubiese inaugurado la primera mezquita del país, para la cual el Ministerio de Culto de Egipto envió a un imán con ocasión de la apertura del Centro Islámico de la República Argentina, institución representativa de todos los musulmanes.

En 1923 se creó la Asociación Pan Islámica –sociedad de socorros mutuos, no una mezquita–, que entre sus objetivos estatutarios se proponía «presentar un frente defensivo a la propaganda adversa a sus creencias». En 1948 se fundó el Consejo Administrativo de la Mezquita de Buenos Aires; sin embargo, la primera mezquita en la capital se inauguró no antes de 1957, y sólo veinte años después se levantó la segunda. Al poco tiempo se construyeron también sendas mezquitas en Córdoba y Mendoza. Los dispersos grupos de musulmanes en provincias del noroeste muestran patrones de asociacionismo con acervos regionales y sociales sobre los religiosos³⁰. En Santiago del Estero inmigrantes sirios construyeron tempranamente en 1917 un templo de la Iglesia Ortodoxa Católica de Antioquía, pero no se sabe nada del culto musulmán en la zona. Los oriundos de Hama inauguraron en la década de 1920 la Sociedad Hamuense, y en 1932 se crea la Sociedad Sirio-Libanesa para ofrecer servicios sociales y de ayuda mutua a socios mayoritariamente sirios y libaneses, sobre una base nacional-regional pero no religiosa. Su líder, Rosendo Allub, promovía la integración en la sociedad y la política local, y en 1934 consiguió ser elegido como diputado provincial; más

30 Yusef Abboud, «Los árabes musulmanes», en Noufour, *Sirios, libaneses y argentinos*, pp. 260-274.

tarde será diputado nacional por el Partido Laborista³¹. Distinto fue el caso de la Sociedad Árabe Musulmana de Socorros Mutuos de Córdoba, creada en 1928 por conterráneos sirios del pueblo Nabkieh, la cual recibía a todos aquellos que profesaban el islamismo, independientemente de su nacionalidad de origen³².

La enorme desproporción entre varones y mujeres entre los inmigrantes sirio-libaneses, su elevada dispersión geográfica en áreas rurales y semiurbanas en el noroeste, las prácticas rituales en el espacio familiar, los matrimonios exogámicos con mujeres cristianas criollas o inmigrantes, el prejuicio de la sociedad católica hacia la religión musulmana y las conversiones al catolicismo quizá puedan explicar el fenómeno de una rápida asimilación individual de los árabes musulmanes en las provincias. Sin embargo, esta hipótesis no termina de explicar las razones de la prolongada invisibilidad colectiva de las instituciones islámicas en el espacio público de Buenos Aires. No hay pruebas fehacientes de la afirmación de Susana Bianchi de que «la masa de musulmanes que ingresaron al país hasta los inicios de la Primera Guerra Mundial se cristianizó», y que solamente hayan podido subsistir hasta la década de los cuarenta algunos núcleos pequeños, «con fuerte supervivencia de redes aldeanas (como en la provincia de Tucumán)»³³.

Sólo en 2001 se inauguró el Centro Cultural Islámico y Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd, monumental complejo religioso islámico financiado por Arabia Saudí. La pregunta que surge es si el tardío despertar del islam en Argentina, al cabo de un siglo de inmigración árabe desde Oriente Medio, se explicaría por una re-etnización árabe y

31 Alberto Tasso, «Amigos, socios y contertulios. Vínculos personales y espacios de sociabilidad entre árabes y judíos en el norte argentino», en Klich, *Árabes y judíos en América Latina*, pp. 91-92.

32 Carlos A. Pacha, «Integración. Córdoba», en Noufour, *Sirios, libaneses y argentinos*, p. 417.

33 Susana Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina*, Buenos Aires 2004, p. 139.

un resurgimiento religioso musulmán de carácter identitario en las generaciones nativas de origen sirio-libanés, o si han influido factores de carácter transnacional del despertar religioso del islam a partir de los años 80. No existen investigaciones serias para responder a esta cuestión identitaria, que exige aproximaciones históricas, antropológicas y culturales. Hasta entonces, es preferible formular preguntas abiertas o lanzar hipótesis sustentables, evitando afirmaciones concluyentes y apresuradas.

Los sirio-libaneses árabes y judíos en Córdoba: aproximación a un estudio preliminar

El acervo nacional en la identificación de los sirio-libaneses de Córdoba apareció fuertemente aun antes de la disolución del Imperio Otomano. El primer nombre que los «connacionales» de la Gran Siria turca dieron en junio 1913 a su asociación recién fundada en Córdoba fue: La Sociedad Siria del Amor Patriótico. Uno de sus miembros directivos recordaba en 1942 que sólo dos acontecimientos de trascendencia fueron vividos por los sirio-libaneses pocos años antes: «la gran manifestación que los connacionales hicieron en el año 1909, festejando el derrumbamiento del Sultán Rojo, y la placa que con motivo del Centenario de la Independencia de la Argentina se obsequió al gobierno de Córdoba»³⁴.

En 1914 fue recibido por la Sociedad un delegado de Líbano, Shucri Nahas, «quien vino a Córdoba para reanimar el espíritu nacional entre los hombres de la colectividad», tal como se recoge en el libro de actas³⁵. El gran acto «de reafirmación de los sentimientos de pertenencia a la colectividad y a la Madre Patria» fue co-organizado juntamente por las asociaciones Flor

³⁴ Ver el testimonio de José Guraieb en Pacha y Albarracín Godoy, *La Casa Grande*, p. 13.

³⁵ *Ibid.*, p. 18.

de Beneficencia y la Sociedad Greco-Católica³⁶. Al final de la Primera Guerra Mundial, el colectivo sirio-libanés desfiló en noviembre de 1918 junto a otros grupos de inmigrantes para festejar la terminación de la contienda bélica y especialmente para expresar sus aspiraciones nacionales. Hacia esa época, el colectivo estaba compuesto por un mosaico etno-religioso y nacional heterogéneo. El objetivo declarado de la Sociedad Siria del Amor Patriótico era «sumar la mayor cantidad de voluntades posibles, reafirmando como único requisito para la participación, el origen nacional común»³⁷.

En 1918 el asociacionismo sirio-libanés contaba con las siguientes instituciones reconocidas en «el origen nacional común»: Sociedad Greco-Católica, Centro Ortodoxo, Cumplimiento del Deber, Flor de Beneficencia, Club Sirio-Libanés, Sociedad Siriaca Ortodoxa de Socorro Mutuo, Sociedad de Beneficencia para los Pobres de Ras Baalbek y la Sociedad Siria Israelita, «con similares propósitos de ayuda y apoyo social». En realidad, la Sociedad Siria Israelita fue el resultado de la fusión en 1923 de la sociedad Shevet Ajim de los judíos damascenos (creada en 1914 por la familia Saieg) y de los alepinos (la familia Halac), y contaba con una sinagoga, un *Talmud Torah* y una casa comunitaria. La decisión de cambiar su nombre anterior Sociedad Israelita Talmud Tora por el de Sociedad Siria Israelita indica menos una identificación nacional que la necesidad interna de subrayar su identidad regional lingüística, religiosa y étnica, para diferenciarse de los sefardíes de lengua ladina (mayoritariamente de Turquía y Marruecos) que fundaron en 1920 la Sociedad de Beneficencia Sefardí. Los estatutos de la Sociedad Siria Israelita, aprobados para la obtención de la personalidad jurídica del gobierno provincial en 1923, no aludían a ningún vínculo nacional ni cultural sirio. En cambio, se solicitaba el permiso para «mantener un curso de en-

36 Ibid., p. 17.

37 Ibid., p. 18.

señanza del idioma hebreo» (art. 2), seguido de la demanda de mantener un templo «para profesar el culto religioso israelita» (art. 3), además de «prestar auxilio a los menesterosos de la colectividad» (art. 4).

Muy significativamente, el artículo 1, que solicitaba mantener el cementerio propio, no fue aceptado por las autoridades municipales. Ese mismo rechazo oficial fue conocido por la Sociedad Siria, que gestionó durante varios años ante el municipio cordobés la donación de un predio del área de cementerios donde construir un panteón para la comunidad³⁸. Pero finalmente León Halac, presidente de la Sociedad Siria Israelita, logró en 1926 la habilitación municipal de un extenso terreno de 20.000 metros cuadrados que fue adquirido en 1924; una parte del mismo fue vendido como panteón a la Sociedad de Beneficencia Sefardí, y otra cedido al Centro Unión Israelita de los judíos askenazíes³⁹.

La vida comunitaria, educativa y social autónoma de los judíos damascenos y alepinos se desarrolló en los marcos de la Sociedad Siria Israelita, a la par que los vínculos cordiales y de sociabilidad que algunos socios compartían con «connacionales» de la Casa Grande Sirio Libanesa. Sólo unos pocos judíos alepinos participaron en la comisión directiva de la Casa Grande. Un caso destacado fue el del médico Elías Halac, quien desde 1926 ofreció atender gratuitamente a socios derivados por la Casa Grande a su consultorio, y más tarde en el dispensario de la institución. Elías y León Halac aparecen en diversos años como los miembros judíos más destacados dentro de la Casa Grande Siria⁴⁰.

38 Véase los estatutos de la Sociedad Siria Israelita en Sebastián Klor, «Historia de los judíos en Córdoba 1900-1950», tesis de Maestría, Instituto de Judaísmo Contemporáneo, Universidad Hebrea de Jerusalén 2007, p. 130 [en hebreo]; Pacha y Albarracín Godoy, *La Casa Grande*, p. 19.

39 Véase la crónica de León Halac en la revista *Israel*, julio 1926, pp. 4-5.

40 León Halac fue prosecretario de Hacienda en los períodos 1937-38, 1938-39 y 1941-43; Pacha y Albarracín Godoy, *La Casa Grande*, pp. 135-136. En el período 1935-

La tendencia hacia la «sefardización» de los judíos sirios y la unificación con otros grupos ladino-parlantes se acentuó a partir de la década de 1930, empezando con la creación del Centro Juventud Israelita Sefardí, de carácter recreativo y social. En 1943 la unificación y «sefardización» identitaria de los judíos de Córdoba oriundos de Damasco, Alepo, Beirut y Esmirna dio un paso decisivo con la creación de la Comunidad Israelita Sefardí de Córdoba. Simultáneamente a este proceso de re-etnización de los judíos de origen sirio a través de su «sefardización» comunitaria, es posible vislumbrar en la colectividad sirio-libanesa de Córdoba, a partir de los años 40, junto a un acervo nacional que influyó en su autoidentificación comunitaria, también un proceso de etnización árabe y panárabe.

En 1946 los nuevos estatutos de la asociación de beneficencia de los sirios libaneses cambiaron el nombre de la institución a Sociedad Sirolibanesa de Córdoba, el cual perdura hasta el día de hoy. Dichos estatutos indican el abandono del socorro mutuo como fin exclusivo. En el artículo 3 se incorporó una cláusula que traducía la voluntad de influir institucionalmente sobre el colectivo en la promoción de actividades sociales, culturales y benéficas; muy significativamente, el artículo 4, que establecía el propósito de no actuar con fines políticos o religiosos, fue ampliado puntualizando que la sociedad no adhería ni sostenía a partidos políticos que actuaran en Oriente Medio o en Argentina, ni tampoco «a religión o sector religioso, en detrimento de otro».

Los aspectos étnicos y culturales árabes, sin embargo, se incorporaron al nuevo asociacionismo que protagonizaban también los nuevos miembros nativos de la institución. La

37 fue vocal 4º y Mauricio Levy vocal 9º, mientras que otro pariente, Salomón Halac, fue el líder y benefactor de la Sociedad Siria Israelita de Córdoba durante más de 25 años; véase también *La Luz*, enero 1940, pp. 4-5; Rubel, *Presencia sefardí*, p. 118.

Asociación Patriótica Libanesa y el Comité Argentino-Árabe difundieron entre sus asociados materiales editados y conferenciantes sobre la realidad del Oriente Medio de posguerra y el porvenir de las naciones árabes. Con motivo del armisticio que marcó el fin de la Segunda Guerra Mundial, la Sociedad Sirio-Libanesa organizó un servicio religioso en la iglesia de San Jorge, para homenajear «la independencia de nuestras patrias, Siria y Líbano», al cual fue invitada también la Sociedad Siria Israelita junto a las otras asociaciones de «connacionales» de la comunidad⁴¹.

En los años cincuenta, la institución sirio-libanesa de Córdoba fue invitada a adherirse a la «Declaración Preliminar de Principios y Propósitos» del Congreso Árabe-Latinoamericano que se efectuó en Buenos Aires; en 1958 fue invitada a participar en Salta en el primer congreso de «Entidades Árabes en Argentina». Resulta significativo que la contrapropuesta de la institución representativa de sirio-libaneses de Córdoba, a fin de evitar discusiones políticas, religiosas e ideológicas, haya preferido centrarse sólo «en la problemática del árabe-argentino»⁴². Esta última preocupación identitaria está expresada bajo el título «Una problemática de etnicidad», en el segundo capítulo de la crónica histórica oficial de la Sociedad Sirio-Libanesa de Córdoba: «La actividad de relación con otras asociaciones de la colectividad comenzó a teñirse de nuevas características, apareciendo con fuerza el concepto de *eticidad*, como elemento unificador, por encima de fronteras territoriales» (mi énfasis)⁴³.

La reforma de los estatutos de la institución en 1957 establecía este cambio, tomando en cuenta que la generación nativa descendiente de siriolibaneses ya estaba participando desde hacía una década en la esfera política local: uno de sus miem-

41 Pacha y Albarracín Godoy, *La Casa Grande*, p. 58.

42 *Ibid.*, p. 89.

43 *Ibid.*, pp. 88-89.

bros fue electo vice-gobernador de la provincia en la fórmula victoriosa del peronismo cordobés⁴⁴.

Entre los objetivos de los nuevos estatutos, además de «recordar o celebrar todas las efemérides de las repúblicas Argentina, Siria y Libanesa, manteniendo relaciones con todos estos países y sus representaciones diplomáticas y consulares», se destacaba la necesidad de «mantener y conservar las tradiciones y modalidades de los pueblos árabes, velando a la vez por los prestigios de la colectividad dentro del orden moral y material» (artículos 1c y 1g). Además, se concedía también a los argentinos nativos el derecho a ingresar en la categoría de socios activos⁴⁵.

El año 1957 marca, pues, un punto de inflexión en la «etnización» árabe de los sirio-libaneses. Las lealtades sionistas de sus escasos socios sirios judíos sufrieron un duro golpe. Invocando la prohibición estatutaria (artículo 2) de no actuar «circunstancial ni permanentemente en cuestiones de carácter político o religioso», el 9 de mayo de ese año se dio de baja al socio Sr. José Sued, «quien revisitaba como dirigente del Círculo Sefardí por realizar propaganda y reunir fondos de apoyo al estado de Israel». Tal sanción, obviamente, no puede ser comprendida sólo desde el apoliticismo declarado de la institución. Del mismo modo, pero inversamente, tampoco puede ser comprendido desde esa perspectiva el apoyo institucional al Dr. Edmundo Saad en 1956, cuando se ofreció

44 El Ing. Ramón Asís fue electo vice-gobernador y acompañó a Argentino Auchter como gobernador en la fórmula oficial del peronismo cordobés en 1946; Pacha y Albarracín Godoy, *La Casa Grande*, p. 76. Inclusive hubo un intento de crear una Asociación Siria Libanesa Argentina, entidad paralela de apoyo al gobierno peronista cordobés. Uno de sus activistas fue David Majul, presidente de Peña El Ombú; *ibid.*, p. 130. Otro directivo de la Sociedad, Julio Antun, hijo de un libanés de la zona de Ras Baalbek, militó en el peronismo y será diputado nacional y candidato a gobernador en los '70; véase Pacha, «Integración», p. 415-416.

45 Véase los nuevos estatutos en Pacha y Albarracín Godoy, *La Casa Grande*, p. 91.

como médico voluntario en Egipto, «que sufría los embates de la agresión imperialista anglo-franco-israelí»⁴⁶. Un ineludible conflicto de lealtades nacionales ponía en cuestión la pacífica coexistencia de los socios sirio-libaneses en la institución, que hasta entonces se vanagloriaba de no hacer diferencias políticas, religiosas o de origen⁴⁷.

El cuadro institucional sirio-libanés respecto a los judíos que presentaba Córdoba era muy diferente al de otras ciudades del interior. El caso ya estudiado de Santiago del Estero muestra el fenómeno tardío de inclusión de judíos en la Sociedad Sirio-Libanesa local, con fines fundamentalmente de encuentro social entre contertulios, socios y amigos. Alberto Tasso ha relevado, entre sus 2.488 socios en 1930 y 1980, el registro de 42 apellidos judíos, ingresados en su mayoría a partir de 1952. Entre 1952 y 1970 ingresaron 32 judíos (étnicamente eran casi todos askenazíes nativos, y uno de ellos fue presidente de la *Kehilah* local). La índole esencialmente social de este organismo se explica como política ejercida por el presidente nativo de la Sociedad Sirio Libanesa, quien favoreció la incorporación de descendientes de otros grupos inmigratorios —judíos, italianos, españoles—, además de criollos⁴⁸. Desde esta perspectiva de espacio social multiétnico de amigos, socios y parientes, la Sociedad Sirio-Libanesa de Santiago del Estero se sustrajo al proceso de arabización de otras instituciones semejantes en el país. No sorprende tanto que incluso hayan ingresado cinco judíos con posterioridad a 1967: en cambio, sorprende más que algunos hayan tenido que renunciar debido al antisionismo de algunos socios veteranos libaneses⁴⁹.

46 Ibid., p. 130.

47 En 1946, la Sociedad Siria Israelita y la Sociedad Siria Libanesa de Córdoba co-patrocinaron la exhibición de un film egipcio; Klich, *Árabes y judíos en América Latina*, p. 37.

48 Ver Tasso, «Amigos, socios y contertulios», pp. 92, 99.

49 Ibid., p. 95.

«Etnización» pan-árabe de la colectividad sirio-libanesa y «sefardización» de los «jálabes»

Investigadores como Susana Bianchi explican la invisibilidad institucional de los musulmanes en Argentina mediante la hipótesis de que los miembros de las élites dirigentes estuvieron «mucho más preocupados por su integración que por el mantenimiento de las identidades religiosas y nacionales» de los árabes⁵⁰. Sin embargo, esta hipótesis no da cuenta del fenómeno creciente de re-etnización árabe e islamización religioso-cultural entre los descendientes de sirios y libaneses a partir de los años 70. A tal efecto es necesario acudir al marco teórico de la reconfiguración de las identidades colectivas —no sólo a la mutación religiosa que satisface necesidades nuevas de la vida privada— y analizar las transformaciones de la primitiva etnicidad grupal y sus nuevos emblemas de la diferenciación étnica⁵¹. El Primer Congreso Argentino Árabe en Tucumán (1971) decidió la creación de FEARAB (Federación de Entidades Árabes de la República Argentina), con lo cual el bagaje común étnico y pan-étnico árabe de las asociaciones se institucionalizó por primera vez en tanto proyecto de centralización política y étnico-cultural, «para actuar en nombre de la Colectividad Árabe de la República Argentina, en el orden nacional e internacional»⁵².

Si bien FEARAB nació con un proyecto político transnacional y pan-étnico vinculado a la Liga de los Estados Árabes, resulta también indudable que promovió un proyecto identi-

50 Bianchi, *Historia de las religiones*, pp. 139-140.

51 Véase un debate teórico fructífero sobre la cuestión étnica en Wolfgang Gabbert, «Concepts of Ethnicity», *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1:1, 1996, pp. 85-103.

52 Organizativamente, FEARAB logró establecerse en 1972 en el congreso realizado en Santa Fe; en 1973 fue fundada en Buenos Aires FEARAB América, confederación de cuarto grado para nuclear a todas las FEARAB del continente; véase <http://www.fearab.org.ar>; Omar Abu Arab, «Fearab Argentina y Fearab América», en Pacha y Albarracín Godoy, *Sirios, libaneses y argentinos*, pp. 96-98.

tario argentino-árabe. La reconstitución identitaria de la colectividad a través de la pan-arabización requirió un nuevo impulso a la lengua y cultura árabes, en tanto emblemas de diferenciación étnica. A partir de los años 70 se crearon, entre otros, el Instituto Argentino Árabe de la Cultura, el Círculo Argentino Árabe de Cultura y el Círculo Argentino Árabe de Profesionales en Buenos Aires y en Córdoba.

El Instituto Argentino-Árabe Islámico Omar Ibn Al Jattab abrió en Capital Federal una escuela primaria en 1972 y una secundaria en 2000, con énfasis en el idioma árabe y educación islámica obligatoria en los tres niveles. El Colegio Argentino-Árabe Islámico de Tucumán abrió sus puertas en 1984, junto con una escuela primaria bilingüe español-árabe incorporada a la enseñanza oficial, y en 1987 estableció su nivel secundario⁵³.

Pero el idioma árabe —tan importante en la primera etapa inmigratoria—⁵⁴ fue sólo uno de los marcadores de la nueva identidad étnica: la re-etnización influyó en la autoidentificación de las asociaciones sirio-libanesas. Las identificaciones nacionales de los años 20 y 40 ceden paso paulatinamente a identificaciones pan-árabes. Se arabizan inclusive entidades económicas: en 1968 la Cámara de Comercio Sirio-Libanesa se llamará Cámara de Comercio Argentino-Árabe⁵⁵. De las 31 federaciones regionales de FEARAB en Buenos Aires y su conurbano, 16 hacen referencia a instituciones con denominación islámica o/y árabe, y 15 son del tipo de asociaciones sirio-libanesa o sirias de la época anterior. En algunas ciudades, como

53 Rita Veneroni, Eduardo Azize y Emmanuel Taub, «Los principales colegios fundados por los siriolibaneses», en Pacha y Albarracín Godoy, *Sirios, libaneses y argentinos*, pp. 580-595.

54 Véase la producción en lengua árabe de la literatura denominada Al-Mahyar en Lautaro Ortiz, «Tres hombres de acción en la literatura de Adab Al-Mahyar», en *Sirios, Libaneses y Argentinos*, pp. 530-41.

55 Véase Eduardo Azize y Rita Veneroni, «La Cámara de Comercio Argentino-Árabe», en Pacha y Albarracín Godoy, *Sirios, libaneses y argentinos*, p. 451.

Santa Fe y Córdoba, la proporción es mayor⁵⁶. Ahora bien: al tiempo que se verifica un proceso de re-etnización pan-árabe entre los sirios libaneses, es posible verificar un proceso paralelo de re-etnización de los judíos sirios a través de su «sefardización» completa.

En 1972 fue fundada FEARAB y en 1974, coincidentemente, se creó el Ente Coordinador Sefardí Argentino. Pareciera que habían culminado institucionalmente sendos procesos de transformación identitaria de árabes y judíos, quienes convergieron en algún momento de su historia de inmigrantes.

La participación de algunos judíos sirios prominentes —especialmente de Alepo—, en asociaciones nacionales de carácter económico, social, de defensa y solidaridad con los intereses generales del colectivo, ha sido estudiada, aunque no se haya analizado si también ésa fue la estrategia compartida de sus respectivas instituciones judías comunitarias. Algunos judíos figuraban a título individual entre la elite de la colectividad sirio-libanesa, y participaron en la fundación y en las comisiones directivas de instituciones económicas como el Banco Sirio-Libanés, el Patronato Sirio-Libanés, la Cámara de Comercio Sirio-Libanesa y el Club Honor y Patria. Los nombres de los hermanos Teubal, José Jorge, León Cohen y Víctor Yattah se reiteran hasta 1947, y a todas luces era evidente su interés en ser vistos como parte de la exitosa elite económica de la comunidad sirio-libanesa, en tanto escenario para vincularse también con la esfera pública argentina⁵⁷.

Sin embargo, es posible encontrar más nombres de dirigentes de asociaciones de judíos sirios en instituciones de carácter social y económico del colectivo sirio-libanés que en las de carácter nacional. Por ejemplo, en la primera comisión directiva del Club Honor y Patria en 1937 participaron siete judíos,

56 En Santa Fe, la relación entre instituciones árabes y regionales es 8 y 6, y en Córdoba 5 y 4; Abu Arab, «Fearab Argentina», p. 99.

57 Klich, «Árabes, judíos y árabes-judíos», p. 35-37.

encabezados por Elías Teubal, seguido por Marcos Cababie y David Abadie, quienes desde 1913 no tenían cargos directivos en las asociaciones alepinas; otros cuatro directivos participaban en el Círculo Social Sirio-Libanés (León Cohen se contó entre sus fundadores), Elías Teubal fue prosecretario del Patronato Sirio Libanés y José Jorge fue tesorero de ambas instituciones. Teubal y Jorge se destacaron al frente de la comisión de la comunidad sirio-libanesa que organizó el homenaje al presidente Agustín P. Justo en 1937 para agradecerle la revocación de una medida inmigratoria restrictiva que afectaba a los sirio-libaneses⁵⁸. En la comisión directiva de la Cámara de Comercio Sirio-Libanesa elegida en 1946 aparecerá nuevamente el nombre del empresario Elías Teubal junto al de Víctor Yattah. Un año antes, Elías Teubal había aceptado la tesorería del Comité Central de Ayuda a Siria y Líbano, que exigía la independencia nacional y expresaba la solidaridad con las víctimas de la represión colonial francesa a través de la ayuda a la reconstrucción de esos países. Ambas actuaciones de Elías Teubal por la causa de la «patria árabe» no fueron óbice para que en vísperas de la creación del Estado de Israel aceptara ser presidente del Comité Sefaradí Argentino pro Keren Hayesod y Keren Kayemet⁵⁹. Elías Teubal fue vicepresidente en 1947 de la primera comisión directiva del Club Social Oriente, iniciativa conjunta de las comunidades damascenas y alepinas destinada a actividades sociales para la juventud; además en 1959 compró el predio para el club social-deportivo sefardí CASA.

Pero la actuación comunitaria judía de Elías hasta 1947 fue diferente a la de sus hermanos Ezra, Moisés y Nissim. De los cuatro hermanos Teubal, el benefactor Elías fue fundador y presidente sólo una vez entre 1933-34 de la Jevra Kedusha Hessed Shel Emet Sefardit, asociación de los alepinos fundada en 1923; su hermano Ezra presidió la Jevra Kedusha durante seis

58 Bestene, «Formas de asociacionismo», p. 123.

59 Klich, «Árabes, judíos y árabes-judíos», p. 40; Rubel, *Presencia sefardí*, p. 127.

años entre 1924-1930; otro hermano, Moisés, fue su presidente durante tres períodos (1935-36, 1941-42 y 1947-48). Elías será copresidente de la Campaña Unida Sefardí junto a Jacques Mizrahi en 1948-74. Mediante su obra benefactora ayudó a todas las comunidades judías del país sin distinción de procedencia y se destacó como el más grande de los filántropos de la comunidad judía argentina⁶⁰.

Además de presidir Hesed Shel Emet, Ezra Teubal fue presidente de Bnei Brith de Buenos Aires (1938-1939) y de organizaciones sionistas como el Keren Hayesod (1932-1933). Muy significativamente para su proceso de re-etnización identitaria, Ezra aceptó la presidencia de la sección argentina de la Agencia Judía desde 1937, año en que viajó al XX Congreso Sionista como delegado de todos los sefardíes de Argentina. En 1935 había concebido el proyecto, centrado en sus ideas de sionismo religioso y a través de un Comité Intercomunal Sefardí Pro-Gueulat Haaretz (redención de la tierra), de fundar una colonia agrícola sefardí en Eretz Israel-Palestina cuyo nombre sería Escuela República Argentina⁶¹. En 1939, junto con Mois Chami y Salvador Tarica, impulsó la creación de la Fundación Cátedra República Argentina de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que tuvo como objetivo vincular a los académicos de ambas naciones y cuyo presidente honorario fue el Dr. Marcelo T. de Alvear⁶².

Este proceso de re-etnización identitaria de algunos líderes judíos alepinos puede verificarse a nivel de sus asociaciones comunitarias y su paulatina des-arabización.

Si en la primera etapa del Talmud Tora Yesod Hadath de los «jálabes» el idioma hebreo se enseñaba a los varones en

60 Rubel, *Presencia sefardí*, p. 181.

61 *Ibid.*, p. 138.

62 Véase *Fundación Cátedra República Argentina en la Universidad Hebrea de Jerusalén*, Buenos Aires 1940. En la casa de Ezra Teubal, en su calidad de «presidente de la Jewish Agency», se homenajeó al profesor visitante Dr. Walter Fischel de la Universidad Hebrea, y en la casa de Mois Chami se recibió al Dr. Alvear y al Dr. Fischel; *ibid.*, pp. 11-14, 17-18.

edad escolar para la lectura de la Torah y de otros textos sagrados, que se ayudaba mediante la traducción al árabe, en la segunda etapa se empieza a cuestionar la enseñanza tradicional alepina, promoviendo la enseñanza del hebreo como lengua escrita y coloquial. Tal objetivo se logrará no antes de 1934 en algunos *Talmudei Torah* comunitarios alepinos, abandonando no sin resistencia la traducción hebreo-árabe y su reemplazo por el método más moderno de traducción hebreo-hebreo, y también al castellano, dentro de una estricta observancia ortodoxa religiosa. Sólo a principios de los años 60, con la reestructuración de los programas escolares religiosos y la introducción en el *kitab* de métodos pedagógicos modernos aportados por el *jajam* «jálabe» Itzjak Chahebar, se creó la paradójica situación del aprendizaje en hebreo del *nusaj* tradicional alepino para las oraciones y textos bíblicos⁶³.

Ahora bien: esta paulatina reconstitución identitaria de los «jálabes» no fue sólo lingüística sino también etno-religiosa, y sólo es posible comprenderla dentro de las transformaciones que tuvieron lugar en sus asociaciones comunitarias. En este nivel de análisis asociacional es posible verificar los modos semejantes y disímiles de reconstitución identitaria de los judíos de Siria respecto a los sirios ortodoxos y musulmanes. Ambos experimentaron un común proceso de re-etnización que cruza antiguas fronteras regionales y nacionales, pero de signo distinto. Por un lado, las asociaciones comunales de los «jálabes» recorren un proceso de *sefardización*, *sionización* y *hebraización*, el cual los aleja de sus orígenes árabes pero simultáneamente los *argentinizan*; por su parte, las asociaciones sirio-libanesas, cuyos miembros estaban integrados hacía mucho tiempo en Argentina, atraviesan un proceso de re-etnización *árabe* y *pan-árabe* con el cual negociarán sus nuevas formulaciones identitarias con la identidad nacional argentina.

63 Rodgers, *Los judíos de Alepo en Argentina*, pp. 182-83.

La transformación de la Jevra Kedusha Hesed Shel Emet en la *kehilah* Asociación Israelita Sefardí Argentina (AISA) tuvo lugar entre los años 40 y principios de los 50, simultáneamente a la transformación de la Jevra Kadishah askenazí en Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA)⁶⁴. La transformación se expresó a través de tres fenómenos simultáneos: 1) expansión de los servicios comunales, nuevas actividades institucionales y «sefardización»; 2) la «sefardización» completa de su identidad colectiva, que la alejó de los primitivos rasgos árabes de la etapa inmigratoria judeo-siria; 3) una estricta observancia religiosa ortodoxa que la diferenció, a su vez, de la comunidad judía askenazí laicizada⁶⁵.

La expansión de los servicios comunitarios —especialmente a través de la asignación de fondos destinados al culto y educación con el fin de reforzar las prácticas ortodoxas tradicionales alepinas— resultó en una expansión del número de templos, de la red de Talmudei Torah, *mikvaot* (baños rituales) y centros sociales en Capital Federal, Gran Buenos Aires y el interior del país. En forma mancomunada con Yesod Hadaat, la expansión de servicios comunitarios fue sostenida económicamente por Hesed Shel Emet para la inauguración del Gran Templo, creación de escuelas religiosas, el funcionamiento del Tribunal Rabínico, la provisión masiva de productos alimenticios *kasher* y la obra de asistencia social y recreativa. Hacia finales de los años 30, la educación religiosa ortodoxa de Yesod Hadat —tal como lo demuestra Susana Rodgers en su documentada investigación— lo transformó no sólo en uno de los establecimientos más concurridos de todas las escuelas ortodoxas de Buenos Aires, sino, en términos comparativos, la más concurrida en comparación con otras escuelas laicas de la

64 Véase L. Senkman, «Ser judío en Argentina: Las transformaciones de la identidad nacional», en Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman (coords.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Buenos Aires 2007, pp. 423-436.

65 Rodgers, *Los judíos de Alepo en Argentina*, pp. 177-202.

red judía⁶⁶. Simultáneamente a la acentuación de la ortodoxia religiosa, tuvo lugar una operación identitaria de *argentización* de la institución: en 1947 —al comienzo de la era peronista— se transformó de Talmud Torah en Escuela Integral Primaria, incorporada al régimen de educación oficial privada y autorizada para enseñar idioma hebreo y religión judía. El régimen de escuela integral de los judíos alepinos se adelantó no sólo a las pocas escuelas de idioma árabe de sirios y libaneses que fueron incorporadas a la enseñanza oficial privada, sino que también se adelantó en más de una década a otras escuelas askenazíes transformadas en colegios integrales incorporados a la enseñanza oficial privada en Córdoba, Mendoza y Buenos Aires⁶⁷.

El nuevo régimen legal de educación privada posibilitó subsidios estatales para la educación en la escuela integral primaria, pero además legitimó la identidad étnica religiosa de la así llamada Congregación Sefardí de Enseñanza, Culto y Beneficencia Yesod Hadat. Los buenos servicios del Dr. Amram Blum, nuevo Gran Rabino de la Comunidad en 1947, fueron fundamentales en el proceso de su transformación en colegio integral, cuyas excelentes relaciones con el gobierno peronista se fortalecerán cuando Blum pase a oficiar, a finales de julio de 1950, como Gran Rabino en el templo askenazí de la calle Paso, y luego como Jefe del Rabinato de AMIA⁶⁸.

66 En 1942, en el Talmud Tora Yesod Hadat estudiaban 400 varones y 100 niñas, y alrededor de 100 niños en su jardín de infantes; véase *ibid.*, pp. 83-84, 89.

67 La Escuela Árabe de Rosario, fundada en 1945 por sirios, libaneses y «descendientes de la estirpe árabe sin distinciones de credos, ni ideologías, sobre las bases del legado cultural de la civilización árabe», funcionó en la sede del Club Argentino Sirio de Rosario; véase Azize y Taub, «Los principales colegios», p. 587. En 1963 se inauguró la Escuela Integral Maimónides, en el barrio de Flores, bajo la dirección del rabino Aarón Ángel. Sobre la extensa red escolar de la Congregación Yesod Hadat y otras escuelas, véase Rubel, *Presencia sefardí*, p. 107-110; sobre el colegio integral hebreo de Córdoba, véase Senkman, «Ser judío en Argentina», pp. 431-432.

68 Rodgers, *Los judíos de Alepo en Argentina*, pp. 206-207.

La «sefardización» de los judíos «jálabes» durante los años sesenta se expresó en la comunidad, al mismo tiempo que en su acentuada ortodoxia religiosa en torno al templo bajo la conducción del rabino Itzjak Chahebar. Políticamente, la «sefardización» se evidenció en la participación concreta de algunos de sus líderes en el comité ejecutivo del Movimiento Sefardí Argentino, uno de los núcleos que impulsó la creación de la institución unificadora sefardí. El Ente Coordinador Sefardí Argentino (ECSA) se fundó en noviembre de 1974 y Rubén Beraja, miembro de la comisión directiva de la Congregación Sefardí y presidente de la Cooperativa Mayo, fue designado su presidente. La influencia ideológica de los activistas alepinos en ECSA se plasmó en su insistencia en «continuar con la tradicional línea religiosa que caracteriza a las comunidades sefarditas» e «intensificar las relaciones con el Estado de Israel y las organizaciones centrales del mundo judío». En el primer aspecto, ECSA entabló relaciones con sectores ortodoxos tanto sefardíes como askenazíes (Agudat Israel y Agudat Jabad) y el Gran Rabino de la Congregación hizo lo mismo a través del Consejo Rabínico Argentino⁶⁹.

La identidad judeo-argentina era compatible perfectamente con el vínculo espiritual con Israel, a pesar de que el sionismo de los alepinos no era entendido en los mismos términos que el sostenido por otros sefardíes de habla española. Varios de los líderes «jálabes» tuvieron una destacada actuación individual en las campañas de recaudación organizadas por la CUJA y otras organizaciones pro-Israel, pero sin comprometer a sus comunidades. Inclusive en ocasión del Iom Haatzmaut, varios «jálabes» publicaron saluciones en la prensa sefardí a título personal o de sus empresas comerciales, no en nombre institucional. Un ejemplo elocuente de ambigüedad es el aviso de AISA el 19 de mayo de 1978: «AISA saluda a los correligionarios de toda la colectividad con motivo de

69 *La Luz*, 19/5/1978.

Iom Haatzmaut y convoca para la plena consolidación de la República Argentina»⁷⁰.

Es el mismo tenor del resumen de las actividades de AISA del año anterior, cuando su presidente necesitó justificarse por la adhesión a la independencia de Israel: «Nuestro sentimiento hacia el país de nuestros mayores por razones de tradición y lazos espirituales, nos llevó a adherirnos y felicitar a sus residentes y representantes en todos los actos cívicos que ellos celebraban para estrechar vínculos con la Argentina y las celebraciones de sus fechas religiosas y nacionales». La «argentinización» de la mayoría de los judíos alepinos coincidió con un cauteloso, y a veces embarazoso, cuidado de expresar públicamente su lealtad nacional a Israel. En junio de 1963, Rafael Bigio, al saludar a Israel con motivo de Iom Haatzmaut, afirma, temeroso de practicar una doble lealtad: «Si bien la Argentina es nuestra patria, nuestro espíritu y sentimiento, sin que ello menoscabe nuestra más sincera adhesión al país, estamos vinculados al Estado de Israel por explicable razones de tradición y por una indeclinable veneración a nuestros mayores»⁷¹.

Obviamente, esta ambigüedad y reticencia desaparecieron a medida que se profundizó la «sionización» de la comunidad durante los años noventa.

Conclusiones

Las transformaciones de las identidades colectivas de sirios, libaneses y «jálabes» se procesaron a través de su negociación colectiva con la identidad nacional argentina en los ámbitos institucionales de sus asociaciones. En el último proceso de re-etnización pan-árabe y «sefardización» han operado factores locales nacionales pero también transnacionales y un

⁷⁰ Palabras del Dr Enrique Hodari, presidente de AISA, 31/8/1977; véase Rodgers, *Los judíos de Alepo en Argentina*, p. 212.

⁷¹ *Ibid.*, *Los judíos de Alepo en Argentina*, p. 211.

revivalismo religioso pan-étnico. En lugar de abordar estos procesos multidimensionales con las categorías tradicionales de asimilación-aislamiento, o con acervos sólo regionales o nacionales, el estudio histórico comparado de la disrupción y reconstitución de las respectivas identidades colectivas de ambas comunidades diferenciadas puede arrojar luz sobre la transformación de sus componentes tradicionales, étnicos, nacionales, culturales, religiosos, lingüísticos y cívicos y la emergencia de otros nuevos.



Los judíos de origen sirio en Buenos Aires: identidad y prácticas políticas (1946-1978)

Susana Brauner*

El propósito de este artículo es examinar la identidad y las lógicas de acción política de los judíos de origen sirio en Buenos Aires, desde el primer gobierno peronista hasta inicios de la última dictadura militar argentina. Intento analizar los valores, actitudes y modos de participación política de un sector que se caracterizó por mantener una fuerte identidad religiosa y regional. Una identidad en «movimiento», que no renegó de otras lealtades, y que, en ese campo específico, predispuso a sus élites, religiosas o seculares, a sostener la «prescindencia política» como principio rector, pero también a comportamientos políticos diversos.

De hecho, la «prescindencia política» fue adquiriendo contenidos variables, de acuerdo a la percepción de los actores y a los vaivenes de la política nacional e internacional. La «prescindencia» dio lugar a un abanico de líneas de acción. Es decir, que pese a su declarado «apoliticismo», los miembros de este

* Profesora asociada en la Universidad Argentina de la Empresa e investigadora en la Sección de Asia y África, Universidad de Buenos Aires.

sector terminaron involucrándose, por acción u omisión, en actividades individuales y grupales de contenido político explícito o implícito y con repercusión en el espacio público y en el ámbito político¹.

Esta temática ha despertado poca atención en el campo académico. Se ha investigado la historia del judaísmo sefardí en sus distintas vertientes², incluyendo estudios sobre la actividad sionista en su seno y sobre su relación con los sirio-li-

1 Sobre la influencia de los factores culturales en los cambios políticos, véanse, entre otros, H. Eckstein, «A Culturalist Theory of Political Change», *American Political Science Review* 82-3, septiembre 1988, pp. 789-804; Ronald Inglehart, «The Renaissance of Political Culture», *American Political Science Review* 82-4, diciembre 1988, pp. 1204-1230; F. López de la Roche, «Aproximaciones al Concepto de Cultura Política», *Convergencia - Revista de Ciencias Sociales* 7:22, México 2000, pp. 930-123. En cuanto al término «cultura política», en su formulación original, tal como aparece en la obra pionera de Almond y Verba, el concepto remite más a bien a la cultura cívica, es decir, a una forma de cultura que facilitaría el desarrollo y el funcionamiento de sistemas democráticos. Véase G. Almond, y S. Verba, *The Civic Culture*, Princeton 1963. Para una postura marxista, véase R. Williams, *Culture and Society, 1780-1850*, Londres 1961. En relación al debate, aún abierto, entre aquellos autores que, en Argentina, hacen hincapié en el desinterés político de los inmigrantes y entre quienes resaltan su participación desde las redes asociativas que gestaron y desde donde se relacionaron con el poder político y el Estado, véase T. Di Tella, «El impacto inmigratorio sobre el sistema político argentino», *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 12, 1989, pp. 211-230; H. Sábato, *La política en las calles*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998.

2 Véase las obras de M. Bejarano, entre ellas: «El cementerio y la unidad comunitaria de los *sefaradim* de Buenos Aires», *Sefárdica* 3, 1985, pp. 13-20; «Consolidación institucional de los *sefaradim* en Argentina», *Revista de Occidente y Oriente* 1-1, 1975; «Los sefaradíes en la Argentina», *Sefárdica* 2, 1984, pp. 37-43; «El lugar de los sefaradíes en las comunidades judías latinoamericanas. Los casos de La Habana y Buenos Aires», *Pe'amim*, verano 1998, pp. 30-51 (en hebreo). Otros autores: V. Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*, Buenos Aires 1988; D. Epstein, «Aspectos generales de la inmigración judeo-marroquí a la Argentina, 1875-1930», *Temas de Africa y Asia* 2, 1993, pp. 151-170; M. Cohen, «Aspectos socio-económicos de la comunidad sefardita», *Sefárdica* 3, 1985, pp. 57-7; I. Rubel et alii, *Presencia sefaradí en la Argentina*, Buenos Aires 1992. Sobre la historia de la inmigración judía en Argentina, H. Avni, *Argentina y la historia de la inmigración judía, 1810-1950*, Buenos Aires 1983.

baneses de otros credos³. No obstante, aún no se ha abordado el análisis de los valores y orientaciones que los condujeron a sostener:

- Una acción política limitada, de respeto a las autoridades vigentes, más allá del signo partidario o legitimidad que éstas sustentaran, y de escasa participación en ámbitos partidarios;
- Pero también, a partir de las políticas impulsadas por sus propios dirigentes, prácticas mixtas, oficialistas, ambivalentes o aislacionistas, que los acercaron o los mantuvieron alejados del poder político;
- La acción comunitaria en defensa de sus intereses sectoriales o de los de la colectividad judía y/o del Estado de Israel.

Analizamos el tema propuesto, fundamentalmente, a partir de las percepciones y prácticas de las diferentes élites⁴ que se fueron sucediendo en los ámbitos comunitarios, en su papel como mediadores frente a otros sectores de la sociedad, y en su vinculación con el ámbito estatal. Un enfoque que nos parece adecuado dado el alto prestigio y grado de legitimidad del que

3 Con respecto al impacto de la actividad sionista en las corrientes sefardíes, véase, entre otros, V. Mirelman, «Early Zionist Activities among Sephardim in Argentina», *American Jewish Archives* 6, 1982, pp. 190-205; M. Bejarano, «Los sefardíes en Argentina: Particularismo étnico frente a las tendencias de unificación», *Rumbos* 17-18, 1986, pp. 143-160; I. Goldstein, «El periodismo judío en castellano en Argentina, 1948-1956. Sus posturas con respecto al sionismo e Israel», en AMILAT, *Judaica Latinoamericana III*, Jerusalén 1997, pp. 303-318. Sobre las repercusiones del sionismo en las comunidades sirias, véase S. Brauner Rodgers, «Los judíos sirios en Buenos Aires: frente al sionismo y al Estado de Israel», AMILAT, *Judaica Latinoamericana V*, Jerusalén 2005, pp. 169-184; I. Klich, «Arabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera parte del novecientos», *EIAL* 6-2, 1995, pp. 109-143.

4 Sobre liderazgos étnicos, véase R. Breton, «Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants», *American Journal of Sociology* 70, 1964, pp. 193-205; J. Higham, «Ethnic Leadership in America», en J. Higham (coord.), *Ethnic Leadership in America*, John Hopkins University Press, 1978.

gozaron ciertas figuras o capas dirigentes dentro de los marcos comunitarios en el período estudiado; porque permite hacer visible tanto sus valores comunes, como la heterogeneidad de percepciones presentes en el interior del sector; y, además, permite vislumbrar la permanencia y los cambios que se fueron gestando en las redes asociativas que participaron.

Para el presente trabajo, hemos recurrido a una amplia gama de fuentes y de bibliografía: documentación interna de instituciones judeo-sirias, archivos y memorias personales, libros conmemorativos, prensa judía y nacional, boletines informativos de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA); Memorias y Balances Generales de la Federación Argentina de Cooperativas de Crédito Ltda., 1952-1981, y su órgano de prensa oficial *Crédito Cooperativo*; distintas tradiciones teóricas y estudios que nos han brindado el marco de referencia para reconstruir las características identitarias de los judíos en Siria, para comprender los procesos de inserción de las otras corrientes migratorias y/o minorías religiosas que se asentaron en Argentina y para analizar el impacto del sionismo en la colectividad judeo-argentina.

Las fuentes escritas constituyen el principal soporte documental de este estudio. De todos modos, también realizamos entrevistas en profundidad a informantes de los diversos sectores involucrados. Estas entrevistas fueron de singular importancia para recuperar la experiencia individual de los actores mismos, su particular visión de los hechos y sus valores, actitudes y percepciones políticas.

Introducción

Hemos visto rostros oscuros, rostros color mate, ojos profundos, negras cabelleras... hombres extraños de una fe fuerte, de una sola línea que viven para su comercio y para su religión y pertenecen a la familia más antigua del mundo...⁵

5 Diario *Crítica*, junio 1930.

Los emigrantes de Siria, de Alepo y de Damasco⁶ que llegaron a Buenos Aires desde principios del siglo XX provenían de una sociedad tradicional y plural, en donde la religión desempeñaba un papel central en la vida social, económica y política; y de una comunidad compuesta por individuos muy tradicionalistas, que daban por sobrentendidos el cumplimiento de los preceptos bíblicos, la legitimidad del liderazgo ejercido por sus dirigentes religiosos y sus élites económicas, y el respeto al orden político y social vigente.

En Argentina⁷, al igual que sus pares procedentes de Oriente, ya fueran cristianos o musulmanes⁸, fueron percibidos

6 Sobre los judíos en Siria bajo el Imperio Otomano, véase Y. Harel, *Naves de fuego hacia el oeste: Cambios en el judaísmo sirio durante el periodo de la Reforma Otomana (1840-1880)*, Jerusalén 2003 (en hebreo). Sobre el sistema de *millets* en el Imperio Otomano, H.A.R. Gibb y H.A. Bowen, *Islamic Society in the West*, Oxford 1957, vol. 1, 2ª parte, pp. 219-226; K. Abu-Javer, «The Millet System in the Nineteenth Century Otoman Empire», *Muslim World* 57, 1967, pp. 212-223; C. Bosworth, «The Concept of Dhima in Early Islam», en B. Braude y B. Lewis (coords.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York-London 1982, vol. 1, pp. 37-5; W. Zenner, «Middleman Minorities in the Syrian Mosaic. Trade, Conflict, and Image Management», *Sociological Perspectives* 30-4, 1987, pp. 400-421; M. Frenkel, «La comunidad judía en Alepo en los siglos XI-XIII», *Los judíos de Alepo*, Jerusalén, s/f. M. Maoz, «Communal Conflict in Otoman Syria during the Reform Era: The Rol of Political and Economic Factors», en B. Braude y B. Lewis (coords.), *Christian and Jews in Ottoman Empire*, New York-London 1982, pp. 91-106.

7 No se cuentan con datos oficiales ni de Siria ni de Argentina para cuantificar el número de judíos que se asentaron en el país. De acuerdo a las estimaciones del estadígrafo israelí Sergio Della Pergola, a mediados de los ochenta los judíos de origen sirio y sus descendientes representaban alrededor de 20.000 almas, casi el 96% de los provenientes del mundo árabe, el 60% de los judíos de origen sefardí (34.200) y el 9% de la colectividad en Argentina (220.000). Ver Bejarano, «Los sefardíes en la Argentina», p. 145.

8 Sobre otras minorías religiosas, véase S. Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina*, Buenos Aires 2004. Sobre la inmigración sirio-libanesa, J. Alsina, *La inmigración en el primer siglo de la Independencia*, Buenos Aires 1910; G. Jozami, «Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses, 1890-1990», *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 20, 1994, pp. 95-113; H. Noufour, *Sirios, libaneses y argentinos: Fragmentos de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires 2005; J. Bestene, «La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación», *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 9, 1988, pp. 239-268.

como parte de las corrientes migratorias «extrañas» que no se amoldaban al ideal de inmigrante esperado por las élites; pero, al mismo tiempo, como inmigrantes «agradecidos», que no desafiaban el orden constitucional ni eran elementos contestarios.

Posiblemente, la mayoría tenía poca o ninguna información sobre el sistema político en el país. Si bien sus élites económicas parecían estimar los valores democráticos y las posibilidades que les brindaba el mundo occidental⁹, fuera de su escasa participación electoral —pues la mayoría aún no había adquirido la ciudadanía— no demostraron mayor interés por involucrarse en forma activa en la política argentina ni en traducir su éxito económico en peso político en la arena nacional. Es decir, que si bien sumaron su apoyo a algunas de las iniciativas impulsadas por los sirio-libaneses de otros credos¹⁰, tendieron a mantenerse alejados de los vaivenes de la política nacional, a sostener sus tradiciones originarias y a respetar el orden establecido, más allá de sus preferencias ideológicas y los regímenes imperantes¹¹.

En el plano sionista, adoptaron posturas heterogéneas: desde aquellos que dieron su apoyo a las aspiraciones sionistas, hasta otros que manifestaron su rechazo por considerar que éstas representaban una ruptura con los principios fundacionales del judaísmo. De todos modos, el sionismo no logró concitar mayor atención; la mayoría lo percibía como un

9 Escribe Nissim Tawil: «Nos identificamos con este país en todas las fases de su existencia al comprobar con satisfacción la libertad de cultos que señala la democrática Constitución argentina, que nos permitió conservar nuestras tradiciones y ritos, fundar escuelas propias, sinagogas y sociedades de beneficencia como si estuviéramos en nuestra propia patria, incorporándonos de lleno a las fuerzas vivas del país en todas sus categorías» (*La Nación*, 6/10/1928, p. 8).

10 Véase Klich, «Árabes, judíos y árabes judíos», pp. 115-116 y ref. 30, p. 134

11 Un «no involucramiento» que, aparentemente, también predominaba en el resto de los grupos migratorios. Véase F. Devoto, *Historia de la inmigración argentina*, Buenos Aires 2003, pp. 323-327.

movimiento extraño a su propia tradición y como una concepción de judíos de origen europeo que se habían alejado de sus verdaderas raíces religiosas.

Frente al peronismo: entre el rabino Amrán Blum y las prácticas políticas ambivalentes

Los dirigentes de la colectividad deben tomar en cuenta el deseo de todos sus afiliados: miles de adherentes de la comunidad consideran al Rabino Dr. Amrán Blum como la persona indicada para desempeñarse en el cargo de Gran Rabino de la colectividad en Argentina¹².

Entre las décadas de los años treinta y cuarenta, tras la profundización de las políticas estatales que tendieron a integrar a los inmigrantes en la nación y a la expansión de ideas antiliberales y regímenes totalitarios en el campo internacional, se puede observar en estos inmigrantes una mayor adaptación a las pautas del entorno, así como un alejamiento en el cumplimiento estricto de los rituales religiosos y tradicionales. Los sirios y sus hijos nacidos en el país incorporaron la lengua, las costumbres, la historia nacional y una manifiesta adhesión por los «símbolos nacionales». Un proceso de «argentinización» que llevarán a cabo demostrando su voluntad de integración, pero sin fusión.

Por un lado, intentaron fortalecer las fronteras étnicas: desde el establecimiento en 1943 de la enseñanza católica como asignatura obligatoria en todas las escuelas públicas, si bien estos inmigrantes no hicieron oír su voz en contra del decreto gubernamental, comenzaron a gestionar la creación de un colegio primario integral incorporado al régimen oficial de enseñanza. Por otro lado, se observa una mayor pre-

12 Fragmento de un petitorio que solicitaba el nombramiento oficial del rabino A. Blum. Entre los firmantes se encontraban Ezra y Elías Teubal.

sencia en la realidad nacional. Si bien prevalecieron actitudes que condujeron a la escasa participación política, coexistieron posturas diversas durante los dos primeros gobiernos del general Perón.

La mayoría de los líderes seculares sirios y sus descendientes argentinos continuaron sosteniendo un bajo perfil en la política doméstica, y sus entidades «techo», al igual que otras entidades judías, intentaron mantener su tradicional autonomía política, pero con matices, de acuerdo a los códigos imperantes en la época y a las posturas que fueron adoptando las organizaciones centrales de la comunidad. De hecho, al sumarse mayoritariamente a las posiciones políticas «poco claras» adoptadas por la DAIA frente al gobierno¹³, incorporaron prácticas que dieron lugar a repercusiones de carácter político.

En este contexto, cabe señalar que en 1947 Amrán Blum fue designado como gran rabino de la comunidad alepina. Se trataba de un rabino de origen askenazí¹⁴, ortodoxo y sionista, que se había doctorado en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Es decir, que no respondía a los patrones culturales de los rabinos sirios que se habían formado en Oriente Medio o que se encontraban bajo la influencia de los seminarios rabínicos ultraortodoxos¹⁵ de Jerusalén.

13 La DAIA tiene por objetivo mantener la autonomía comunitaria y las buenas relaciones con el gobierno. Sobre el peronismo y los judíos, véase R. Rein, *Argentina, Israel y los judíos*, Buenos Aires 2001, pp. 21-169; L. Bell, «The Jews and Perón: Communal politics and National Identity in Peronist Argentina 1946-1955», Ph.D. Dissertation, Ohio State University 2002; L. Senkman, «El peronismo visto desde la legación israelí en Buenos Aires: sus relaciones con la OIA (1949-1954)», AMILAT, *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén 1993, pp. 115-136; J. Tsur, *Cartas Credenciales*, N° 4, Buenos Aires 1983; R. Weisbrot, *The Jews of Argentina: From the Inquisition to Perón*, Filadelfia 1979, pp. 121-128, 156-172, 234-236; J. Corbière, «Perón y los judíos», *Todo es Historia* 252, 1988.

14 Askenazí (pl. askenazíes): Judíos oriundos de *Ashkenaz* (Alemania), pero cuyas principales comunidades se desarrollaron en Europa oriental.

15 Ultraortodoxos o *jaredim* (temerosos de Dios): El término designa a las corrientes judías que plantean que hay que preservar, en forma rigurosa y

La designación de Blum fue promovida por los hermanos Teubal, es decir, por una de las familias de mayor fortuna y de importante gravitación en los ámbitos sirios y en el colectivo judío. En estos términos fue presentado el rabino a la Comisión Directiva de una de las entidades centrales de la comunidad alepina:

Nissim Teubal informa de sus conversaciones con el Rabino A. Blum, que según él reúne los requisitos necesarios e inherentes, ampliamente justificados por los diplomas que exhibe expedidos por las mejores universidades hebreas que lo acreditan como un elemento muy valioso, agregándose a sus altas condiciones universitarias su juventud y su gran fe religiosa. Se lo nombra por unanimidad Rabino de la colectividad y director de los cursos religiosos...¹⁶

Sin embargo, a medida que el rabino fue adoptando ciertas posturas en el campo interno y adquiriendo mayor protagonismo en la política nacional, los conflictos intraétnicos se acrecentaron. Las relaciones públicas de Blum con Eva Perón y el peronismo incomodaron a sectores de la dirigencia alepina que estaban poco dispuestos a apoyar los vínculos de su rabino con un régimen que aún era sospechado de antisemitismo¹⁷.

sin posibilidad de innovación, los preceptos que emanan de la Biblia y de la tradición. Véase M. Friedman, *Sociedad y Religión. Los ortodoxos no-sionistas en Eretz Israel, 1918-1936*, Jerusalén 1988 (en hebreo); J. Katz, *Halajah y Cábala. Estudios en la historia de la religión judías, sus diversas fases y su relevancia social*, Jerusalén 1984 (en hebreo); J. Katz, «Ortodoxy in Historical Perspective», *Studies in Contemporary Jewry* 2, 1986, pp. 3-17. Sobre las corrientes ultraortodoxas de origen judeo-árabe en Israel, véase Z. Zohar, «Los Sabios de la Biblia y la Modernidad: La ortodoxia, los rabinos orientales y el movimiento Shas», *Gilaion* 1996, pp. 8-22 (en hebreo); N. Hoorvitz, «Shas y el sionismo: Análisis histórico», *Nuevos Rumbos* 2, Jerusalén 2000, pp. 30-59

16 Congregación Sefardí, Acta 167, 18/4/1947, pp. 203-4.

17 En 1949, una foto del rabino circuló en la prensa nacional. Véase Weisbrot, *The Jews of Argentina*, p. 124; AMIA, *Comunidad judía de Buenos Aires, 1894-1994*, Buenos Aires, 1995, p. 118.

De todos modos, ciertos notables de las élites sirias¹⁸, a título personal, adoptaron posiciones ambivalentes. Algunos estaban relacionados con la organización Benei Brit (Hijos del Pacto), es decir, con sectores que en un momento se opusieron a las políticas «pragmáticas» encaradas por la DAIA frente al régimen peronista¹⁹. Sin embargo, más tarde sumaron su firma a la petición que solicitó la designación de Blum como Gran Rabino de la población judía en Argentina²⁰. Otros, aunque pocos y sin funciones en los espacios comunitarios, se identificaron con el peronismo y desempeñaron cargos en el ámbito oficial²¹. Recuerda la esposa del escritor Israel Jabbaz:

Mi marido fue el primer judío peronista sefaradí que conocí en la época. En realidad no era algo común, pero tenía otros amigos que pensaban como él... No era militante pero admiraba a Perón y a Evita [...] El primer día que salimos era un 17 de octubre y me llevó a la Plaza de Mayo [...]²²

No obstante, más allá de las redes personales o posicionamientos políticos individuales, predominó la idea de conservar el bajo perfil en asuntos domésticos a nivel institucional, pero sin apartarse de las políticas generales adoptadas por la

18 Ezra Teubal Hnos. es una de las empresas textiles que se vio beneficiada por los créditos oficiales. Ver N. Girbal-Blacha, *Mitos, paradojas y realidades en la Argentina peronista (1946-1955). Una interpretación histórica de sus decisiones político-económicas*, Buenos Aires 2004.

19 Entre ellos, Elías Teubal. Véase Bell, «The Jews and Perón», pp. 176-178.

20 Elías y Ezra Teubal, *Mundo Israelita*, 2/8/1952, p. 2.

21 Por ejemplo, el escribano Israel Jabbaz, argentino de origen alepino, se casó con una argentina de origen damasceno, Fortuna Suaya. Fue funcionario durante el gobierno peronista y parte de la comitiva oficial argentina en la ONU cuando se discutió la creación del Estado de Israel. Escribió un libro sobre el tema: *Israel nace en las Naciones Unidas*, Buenos Aires 1960.

22 Entrevista realizada por la autora a Fortuna Suaya de Jabbaz, 29/8/1999. La entrevistada definió como peronistas a otros sefaradís: el abogado Adolfo Cuán y el juez Víctor Sassón.

DAIA frente al peronismo y sumándose a ellas, es decir, mantener tanto la autonomía como las relaciones cordiales con las autoridades²³.

Analicemos el proceso transitado desde 1947 a 1950. Una época donde se reiteran las declaraciones de Perón y Evita en contra del antisemitismo y de simpatía hacia el Estado de Israel, cuando se crea la asociación judeo-peronista llamada Organización Israelita Argentina (OIA)²⁴, en momentos en que la DAIA iba adaptándose a los «códigos» esperados por el régimen, y en que el rabino Blum iba acercándose a los círculos gubernamentales²⁵. En este contexto, también los sirios se van sumando a las prácticas promovidas desde la DAIA. Este es el tenor de uno de los telegramas enviados al Presidente de la nación:

En el 53 aniversario del natalicio de Vuestra Excelencia tenemos el placer de hacerle llegar nuestras cálidas felicitaciones y formular los mejores votos por su bienestar y ventura personal y familiar y por el éxito de su acción gubernamental. Saludamos a Vuestra Excelencia con nuestra más alta distinción [...]²⁶

De todos modos, al mismo tiempo se continuaba con el intento de demarcar las fronteras étnicas. Bajo el «valioso asesoramiento del Gran Rabino Blum», se hizo realidad un proyecto que habían comenzado a gestionar a partir del decreto de 1943, que estableció la obligatoriedad de la enseñanza católica en todas las escuelas públicas. Si bien este decreto eximía de tal obligación a los alumnos de fe diferente, los alepinos prefirieron crear su propia red escolar. A finales de 1947, el rabino

23 Rein, *Argentina, Israel y los judíos*, p. 66.

24 Senkman, «El peronismo», p. 116.

25 Aún no se puede precisar la primera fecha de encuentro entre Perón y Blum. Véase Bell, «The Jews and Perón», p. 269. Una reunión entre ellos quedó registrada en una foto de noviembre de 1952, *Mundo Israelita*, 1/10/1952.

26 Congregación Sefardí, Acta 226, 21/10/1948, pp. 258-9.

anunció la creación de una escuela judía que funcionaría de acuerdo a las disposiciones del Consejo Nacional de Educación y en dos turnos. El de la mañana se ajustaría al programa oficial, y el de la tarde, «en las horas que las otras escuelas se dedicaban a la enseñanza de la fe católica, se brindaría instrucción religiosa judía»²⁷.

Una enseñanza que, en la práctica, tendía a poner una «valla de contención» frente al entorno, pero sin poner en cuestión «el culto a la patria». La lealtad a la religión y a las tradiciones judías no parecía «menoscabar» la fidelidad a Argentina. Ambas lealtades eran percibidas como compatibles:

No dudo que nuestros esfuerzos para impartir a nuestros niños la enseñanza primaria e inculcarles el sentimiento de sus obligaciones religiosas y morales, unidos al culto de la patria, sus próceres y sus leyes, harán de ellos los futuros ciudadanos que sabrán hacer honor a la patria y a la colectividad²⁸.

En este marco, el rabino, en tanto representante de la comunidad que daba uso a sus recursos para mejorar la educación y aumentar el número de alumnos que accediesen a una enseñanza judía tradicional, era aún estimado en la mayor parte de los espacios comunitarios. Sin embargo, al mismo tiempo, comienza a percibirse cierta incomodidad por las posturas públicas de Blum.

Pese a su carisma, al respeto que inspiraba su formación talmúdica y a la influencia que gozaba en los ámbitos gubernamentales, Blum continuó siendo percibido como un «extraño», que ni respondía a los parámetros políticos tradicionales adoptados por los sirios, ni tampoco estaba «de-

27 *Mundo Israelita*, 13/12/1947, p. 7; Congregación Sefardí, Acta 199, 8/3/1948, pp. 233-4.

28 Congregación Sefardí, Acta 269, 14/3/1950, p. 316.

bidamente» capacitado para establecer las pautas de los servicios religiosos y educativos a seguir. Estas preocupaciones se vieron reflejadas en las mismas actas de la Congregación Sefardí, tanto en la reiterada recomendación de «cuidar» que no tengan «sentido político» las actividades que se desarrollaban en el seno de sus entidades²⁹, como en la petición firmada por 300 de sus miembros, cuando aún Blum era su Gran Rabino, para solicitar la designación de religiosos «debidamente» capacitados y conocedores de sus propias tradiciones³⁰.

En rigor, las tensiones entre el rabino, los directivos y los asociados fueron en gradual aumento, provocando difíciles situaciones internas. Ejemplo de ello es un interesante acontecimiento que refleja las simpatías de Blum por las políticas sociales del gobierno³¹. Ante las demandas de mejoras laborales y la amenaza de huelga por parte de los docentes de una de las escuelas religiosas sirias, el rabino se hace «portador» de sus demandas frente a la Comisión Directiva de la entidad, que se negaba a negociar con los maestros³².

En este contexto, Blum encrespa a los directivos, y se acentúan las críticas contra él en distintas áreas: se le exige de forma oficial que rectifique el modo de tomar exámenes³³, se niegan a pagarle unos telegramas que había enviado «por no conocer el texto»³⁴, y otras actitudes que incrementaron la tensión. Este clima se intensificó aún más a mediados de 1950.

29 Congregación Sefardí, Acta 228, 25/11/1948, pp. 264-6.

30 Congregación Sefardí, Acta 261, 16/11/1949, pp. 310-311.

31 La aplicación de la ley de educación particular que se sancionó en 1947 influyó, entre otras cosas, en el mejoramiento de las condiciones laborales de los maestros. Ver E. Zadoff, *Historia de la educación judía en Buenos Aires (1935-1957)*, Buenos Aires 1994, pp. 364-372.

32 En este conflicto, los docentes de enseñanza religiosa de la Congregación Sefardí se enfrentan con el presidente de la institución, Jacques Mizrahi. Congregación Sefardí, Acta 233, 18/4/1949, pp. 276-277.

33 Congregación Sefardí, Acta 263, 7/12/49, p. 312.

34 Congregación Sefardí, Acta 272, 12/4/1950, p. 329.

Las acusaciones contra Blum se centraban en su falta de «colaboración» en las tareas religiosas y educativas para las cuales había sido designado³⁵.

Finalmente, el liderazgo de la comunidad tuvo conocimiento del nombramiento de Blum en el Gran Templo de Paso, askenazí y el segundo en importancia de Buenos Aires, por una nota publicada en la revista *Israel* el 21 de julio de 1950³⁶. Sin embargo, las élites comunitarias no eran un conjunto homogéneo: el rabino se vio apoyado por ciertos sectores de la directiva³⁷ y siguió despertando respeto entre algunos miembros de la comunidad³⁸.

En realidad, los directivos de las entidades centrales pretendían tanto conservar su «tradicional prescindencia política» como evitar toda medida que desafiase al gobierno. Por esa razón se sumaron al espíritu de la época y a las estrategias que con vaivenes fueron adoptadas por la DAIA: participar en ceremonias oficiales, expresar su público «agradecimiento al presidente» por las políticas que beneficiaban a la colectividad o al Estado de Israel, o manifestar su gran congoja por la muerte de Evita, a quien definieron como «gran amiga de los judíos y del pueblo de Israel»³⁹. Este tipo de expresiones y otras afines les permitieron, al igual que otras corrientes organiza-

35 Blum rechaza una carta de la Comisión Directiva por considerar menoscabada su autoridad. La carta le estaba dirigida «con el simple título de Rabino» y no de «Gran Rabino y Dr.». El presidente agregó que al no darle el título reclamado, no tenía intención de ofenderlo sino de reflejar «la realidad de los hechos». Congregación Sefardí, Acta 276, 9/5/1950, p. 335.

36 Blum eleva su renuncia unos meses más tarde. Congregación Sefardí, Acta 290, 19/9/1950, pp. 355-6.

37 El rabino continuó relacionado con los hermanos Teubal (Congregación Sefardí, Acta 291, 10/10/1950, pp. 356-7) y con otros miembros de la comunidad.

38 Blum era consciente del respeto que inspiraba y ofreció bendecir los matrimonios de los sefardíes en el Templo de Paso. Congregación Sefardí, Acta 286, 1/8/1950, p. 350. Además, dadas las relaciones que había forjado dentro de la comunidad, muchos sirios continuaron visitándolo en el Templo de Paso.

39 Congregación Sefardí, Acta 395, 17/3/1953, p. 85.

das de la comunidad, sostener en un delicado equilibrio tanto su autonomía, como las relaciones cordiales con el régimen. De este modo, los dirigentes sirios continuaron participando en los homenajes a Perón y al Estado de Israel organizados por la DAIA⁴⁰, e inclusive en un homenaje al mismo Blum, con motivo de su designación como titular de la Cátedra de Estudios Hebraicos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires⁴¹.

Asimismo, en esta época, la solidaridad y el apoyo económico al nuevo Estado de Israel comenzó a gozar de una gran popularidad en los marcos comunitarios. Los dirigentes pioneros, pertenecientes a las primeras generaciones, se encontraban al frente de las principales organizaciones sionistas sefardíes que convocaban a apoyar «dignamente» al Estado de Israel como una causa «sagrada» y «apartidaria», por medio de prácticas coercitivas, que exponían a los individuos que colaboraban o no colaboraban económicamente, al elogio o al deshonor en forma pública⁴².

Aparentemente, el «excesivo protagonismo» de la dirección, tanto en la arena política nacional como en el movimiento sionista, motorizó un proceso ya latente en los marcos de la comunidad alepina, que se iba a proyectar más tarde en los damascenos, y que dio espacio a las nuevas capas de dirigentes que pretendían «revitalizar» sus tradiciones religiosas y limitar los lazos con el entorno. En este contexto, desde finales de 1950, sectores dentro de la cúpula directiva se comprometieron a buscar y garantizar la manutención de un

40 Por ejemplo, en el salón «Les Ambassadeurs». Congregación Sefardí, Acta 423, 11/11/1953, p. 110.

41 Congregación Sefardí, Acta 460, 10/11/1954, p. 141. El hecho generó la oposición de la revista *La Luz*, que señaló: «¿A qué viene este homenaje? [...] hasta daría la sensación de que a veces se llevan a cabo en nuestro ambiente iniciativas que no comparte la mayoría de la colectividad [...]», 26/11/1954, p. 156.

42 Brauner Rodgers, «Los judíos sirios en Buenos Aires», p. 179.

dirigente religioso que respondiera a sus tradiciones⁴³. A tal fin fue contratado Itzjak Chehebar, un rabino de Alepo, que llegó a Buenos Aires a finales de 1953⁴⁴.

En resumen, más allá de las variantes, prevaleció la escasa participación activa de los miembros de esta comunidad en asuntos de carácter político. Sin embargo, coexistieron posturas diferentes: desde aquellos que abogaban por el sostenimiento de relaciones cordiales pero distantes con el poder, hasta aquellos que favorecían un mayor compromiso con las autoridades vigentes. De todos modos, prevalecieron las posturas pragmáticas, de bajo perfil y de adhesión a las políticas adoptadas por las organizaciones centrales de la comunidad judía. En definitiva, posturas ambivalentes, en una época que dividía a los argentinos en campos aparentemente antagónicos —peronistas y antiperonistas— y en un período en que disfrutaron de un importante ascenso socio-económico. Tanto es así, que más allá de los reparos que provocó el peronismo y las relaciones de Blum con el régimen, no son pocos los que recuerdan al rabino con simpatía y respeto, y a los primeros gobiernos peronistas como una época dorada, uno de los mejores momentos económicos de Argentina⁴⁵.

De esta forma fueron construyendo, a partir de su fuerte religiosidad y regionalismo, un tipo de identidad que ni se apartaba totalmente del entorno ni renegaba de otras lealtades: insertándose en la realidad nacional, evitando la confrontación directa con las autoridades, pero sin dejar por ello de usar otros mecanismos para defender sus intereses sectoriales; expresando su solidaridad con el Estado de Israel, sin comprometerse a emigrar⁴⁶; y, hasta mediados de los cincuen-

43 Congregación Sefardí, Acta 285, 25/7/1950, p. 348.

44 Congregación Sefardí, Acta 395, 17-3-1953, p. 87.

45 Entrevistas a Miguel Kandín realizadas por la autora, diciembre 1996 y 30/3/1999.

46 Brauner Rodgers, «Los judíos sirios en Buenos Aires», pp. 173-184.

ta, exteriorizando su pública solidaridad con los nuevos gobernantes en Siria y Líbano⁴⁷.

La prescindencia política y sus facetas en los convulsos años 60 y 70

Nuestra gente no se mete en política. Nuestra gente es comerciante. Cuando una persona cumple, no importa el gobierno que esté, ese hombre no tiene problemas. No los tuvimos ni en la época de Perón ni en la de los militares. Ninguno de ellos nos molestó⁴⁸.

Durante las décadas de 1960 y 1970, Argentina se vio inmersa en cíclicas crisis políticas. Fueron tiempos de duros enfrentamientos entre peronistas y antiperonistas, que en general se planteaban como fuerzas excluyentes, y de inestabilidad, donde los gobiernos civiles no lograban finalizar sus mandatos y las fuerzas armadas se convirtieron en uno de los principales árbitros de la política argentina. En este contexto, las premisas de mantener la «prescindencia política» y un bajo perfil en la esfera pública, legitimadas aún más por la avalancha de críticas que recibió el rabino Blum tras la caída de Perón en 1955, no fueron cuestionadas por la mayoría de las nuevas generaciones que se habían educado en el país, ciudadanos argentinos con derecho al voto y que continuaban vinculados a las entidades judeo-sirias.

Empero, el concepto de «prescindencia política» se fue redefiniendo, con contenidos variables, de acuerdo a la percep-

47 La Congregación Sefardí envía en 1949 un telegrama al «Excelentísimo Presidente de la República Siria» en representación de toda la colectividad judeo-siria del país, deseándole el «mejor de los éxitos en el desempeño de su alto cargo de Jefe de Estado». Congregación Sefardí, Acta 245, 5/7/49, p. 291. Asimismo, en 1954, una delegación sirio-libanesa, en donde estaban presentes J. Mizrahi y E. Teubal, saluda «con mucha cordialidad» al presidente libanés. *Mundo Israelita*, 5-7-1954, p. 2.

48 Isaac Setton, entrevista realizada por la autora, 6/1/1999.

ción de los actores y los vaivenes del escenario político nacional e internacional. Es por ello que cabe reiterar que el mundo comunitario de los judíos sirios no era homogéneo. Era un conglomerado plural, donde confluyeron fuertes modelos de liderazgos, religiosos y seculares, que alentaron, de acuerdo a sus propias percepciones de la realidad, modos diversos de vinculación política.

En este mundo, en cuyo seno predominaban un extendido desinterés político y valores que predisponían a sus miembros a otorgar una alta credibilidad a sus propios dirigentes, coexistieron e interactuaron diferentes tendencias internas: los subgrupos más observantes, que pretendían establecer fronteras muy marcadas frente al entorno y a los sionistas⁴⁹, y otros que proponían una mayor interrelación con el resto de la colectividad judía y una participación superior en la esfera pública. En este marco, surgieron liderazgos muy fuertes y de reconocido prestigio en tres ámbitos: 1. el comunitario. 2. los espacios del colectivo judeo-argentino. 3. el área económico-social. En lo que sigue, y en apretada síntesis, intentaremos abarcar el abanico de modos de acción que fueron adoptados en los ámbitos citados.

1. Los marcos comunitarios

En general, más allá de los liderazgos y disputas de poder en el campo rabínico e institucional, en los principales templos y entidades «techo» de la red no se modificaron de forma sustancial las actitudes políticas frente al entorno. La posibilidad de ejercer el derecho al voto, en su calidad de ciudadanos por nacimiento o por opción, no cambió las actitudes políticas sostenidas por los pioneros.

A principios de los sesenta, en el contexto de la intensificación del antisemitismo y de acusaciones de «doble lealtad

49 Véase I. Benchimol, *Contra viento y marea. Una aproximación a la obra del «Ribbi» Zeeb Grinberg*, Buenos Aires 1999.

judía», se continúa manteniendo una fuerte identidad regional y expresando tanto la «fidelidad» a Argentina como la solidaridad con el Estado de Israel. El presidente de una de las principales instituciones comunitarias señalaba en 1962:

Es sustancial nuestro sentido de nacionalidad con la que estamos compenetrados en nuestra condición de ciudadanos nativos o por opción [...] En nuestras escuelas se enseña a los niños a amar al país, a respetar sus tradiciones y a luchar por su constante engrandecimiento [...]⁵⁰

Las nuevas generaciones, «ostentarán con orgullo su calidad de ciudadanos argentinos»⁵¹, pero ese «honroso título» no los condujo, en general, a adoptar un compromiso político activo. De hecho, en la convulsionada Argentina, aparentemente ya no tan hospitalaria hacia los judíos, se los alentará a mantener distancia de los espacios partidarios. Al mismo tiempo, acompañaron las políticas que adoptó la DAIA⁵² frente al incremento de las manifestaciones antisemitas de la época. En este contexto, se hizo circular un escrito dedicado a los «antisemitas», denominado «Sobre los judíos... Dialoguemos y meditemos». En él se hace referencia al «aporte judío a la humanidad»:

[...] si el antisemita tiene hijos debe recordar cuánta tranquilidad le debe al Dr. Jonas Salk, quien descubrió la vacuna antipoliomielítica, cuya fórmula entregó al mundo abiertamente sin condiciones de retribución en una época en que la epidemia recrudecía en todo el mundo, inclusive en la República Argentina [...]⁵³

50 Congregación Sefardí, Memoria anual, Acta 2/5/1962, p. 320.

51 Congregación Sefardí, Memoria anual, Acta 31/3/1968.

52 Asociación Israelita Sefardí Argentina (AISA), Acta 31/8/1964.

53 Preparado por Jacobo Tossún, quien ocupó diferentes cargos en la red institucional alepina, de Once y Palermo, y la sefaradí de Villa Urquiza.

Al mismo tiempo, y más allá de la legitimidad de los gobiernos de turno, se elevaban plegarias por la «grandeza» de Argentina y la «afortunada» acción de sus gobernantes:

Asimismo y como expresión de sentimiento patriótico, que como ciudadanos argentinos poseemos, elevando a Dios en todas las festividades religiosas una emotiva plegaria para que colme la grandeza y prosperidad de la Nación Argentina⁵⁴.

Haciendo fe de su mentada «prescindencia», más allá de la suspicacia que generaba el peronismo, pero también de su inserción en Argentina y de compartir la percepción que aún tenían los argentinos sobre el «futuro de la nación», en 1974 rindieron homenaje en todos sus templos cuando falleció el «líder, conductor y patriota general Perón»:

Pedimos a Dios que descanse en paz [...] como mortales debemos seguir adelante, guardando el merecido respeto y desear que la Señora Presidente María Estela M. de Perón sea la mano ejecutora de la voluntad de Perón y el pueblo, unidos alrededor de la Constitución y de su destino de Gran Nación. A la Sra. Presidente que Dios le dé salud, entereza y la ilumine en sus decisiones para el progreso y felicidad de la Argentina Potencia [...]⁵⁵

A diferencia de los sectores askenazíes, donde la politización de los jóvenes fue significativa, los sirios vinculados a los centros comunitarios no se vieron mayormente influidos por las ideologías progresistas o contestatarias que encontraron eco en las capas juveniles de los años sesenta y setenta. Como ocurrió con las primeras generaciones de inmigrantes, habría de primar el espíritu de religiosidad y el respeto por el orden constituido. Si bien el alejamiento de los marcos comunita-

54 Congregación Sefardí, Memoria anual, Acta 17/7/1972.

55 AISA, Actas 1/9/1973 y 31/8/1974.

rios no era un fenómeno desconocido, el respeto a los regímenes vigentes y la inclinación hacia las actividades comerciales seguían estando presentes, manteniéndolos a distancia de las organizaciones guerrilleras.

En realidad, las actividades de los jóvenes estaban en su mayoría dirigidas en otra dirección: espacios juveniles judíos de carácter social o deportivo, movimientos juveniles sionistas cuyos miembros eran casi todos descendientes de judíos de Damasco y en menor número de Alepo, y grupos que se estaban acercando a las posiciones de los movimientos ultraortodoxos. En este contexto, el régimen militar que comenzó a gobernar en 1976 generó respuestas que demostraron el diferente grado de inserción en la realidad nacional. Para algunos dirigentes vinculados a los templos y al liderazgo religioso, estos hechos no pasaron desapercibidos y dieron pie a renovados llamamientos a sus asociados para que asumieran un compromiso mayor con las prácticas religiosas judaicas:

La propia realidad argentina signada trágicamente por el dolor y la destrucción, ha confirmado ante los escépticos la importancia de una formación sólida [...] Consideramos que la referida experiencia, que tanto daño ha causado al país, con su secuela de familias desmembradas, vidas tronchadas y una inseguridad generalizada, llevará a muchos padres a asumir un compromiso más firme y decidido en la conformación de la personalidad de sus hijos y al convencimiento que una mera formación científica en las aulas universitarias no puede suplir ni tampoco sustituir la guía y los valores emergentes de una educación religiosa⁵⁶.

Sin embargo, otro suceso que se hizo público en 1978, del cual los judíos de origen alepino y damasceno fueron los principales protagonistas, puede sugerir también el nivel de

56 Congregación Sefardí, Acta 10/9/1977.

distanciamiento que alcanzaron a experimentar los judíos sirios y sus descendientes de la realidad política nacional, tanto aquellos que se habían acercado a posiciones ultraortodoxas como aquellos que sostenían posturas más moderadas. En Flores, un barrio de alta concentración judía ortodoxa, se produjo en 1978 un enfrentamiento callejero que por sus características resultaba singular en Buenos Aires. El detonante del conflicto fue un grupo de judíos de origen sirio que decidió inaugurar un Club Social y Deportivo, que mantendría sus puertas abiertas los sábados, pero con la promesa de respetar ciertas normas del descanso sabático.

La revista sefardí *La Luz* dio su propia versión del hecho en su nota editorial del 17 de noviembre de 1978:

Un grupo de judíos en extremo ortodoxos, creyeron en su derecho molestar muy seriamente en dos oportunidades el sábado 30-9 y el sábado 14-10 al Círculo Social Hebreo Argentino [...] llegando al ataque físico contra personas y la propiedad. Ello motivó que la policía interviniera en la segunda de ambas oportunidades por la resonancia que cobró el conflicto insólito, reteniendo en un par de días a los que propiciaron el enfrentamiento [...] Como si eso fuera poco, varios rabinos firmaron una especie de anatema contra el Círculo [...] que se hizo leer en algunos templos⁵⁷.

Más allá de las graves consecuencias que ello podría haber tenido para los detenidos, si se recuerda que bajo la última dictadura militar los judíos apresados fueron objeto de especiales torturas⁵⁸, este hecho, recordado aún con «bochorno» por los mismos protagonistas, destaca el grado de distanciamiento que experimentaron por igual tanto los sectores más

57 *La Luz*, 17/10/1978, pp. 5-6; 3/11/78, p. 23.

58 Véase E. Zadoff, «A Century of Argentine Jewry: In Search of a New Model of National Identity», *Policy Study* 18, Jerusalén 2000, p. 39.

observantes como los más moderados frente a la realidad política nacional. Por otra parte, y pese a lo antes señalado, algunas familias de origen sirio se vieron afectadas por las políticas represivas del régimen instaurado en 1976: parte de sus miembros se encuentran actualmente desaparecidos y otros debieron exiliarse⁵⁹.

En cuanto al sionismo, en la década de los cincuenta y hasta mediados de los setenta el apoyo al Estado a Israel, aun con diferentes matices, no era cuestionado. La solidaridad con el Estado hebreo se convirtió en parte integrante de las definiciones identitarias de la mayor parte de la población de origen sirio, incluso de los sectores más observantes. El Estado de Israel se había creado por obra de los hombres y no en forma milagrosa, pero, de acuerdo a sus fuertes creencias religiosas, Dios no podía estar ausente de ninguno de los actos del «pueblo judío»:

¿Por qué no decirlo? Los que somos creyentes creemos que con todo lo que ocurrió en la Guerra de los Seis Días, en la Guerra de Liberación y en Entebe, se está escuchando la voz de Dios⁶⁰.

El alineamiento en el conflicto árabe-israelí era claro. Las nuevas generaciones de argentinos no cultivaron las mismas relaciones que sus ancestros con los sirios libaneses de otros credos⁶¹. De todos modos, a partir de los 70 se percibe el debilitamiento de las élites y organizaciones sionistas, y se fortalecen las

59 De los 794 detenidos-desaparecidos judíos registrados en el informe elaborado por DAIA, se puede reconocer, al menos por sus apellidos, a más de 20 de origen sirio. Véase DAIA, *Informe sobre la situación de los detenidos-desaparecidos durante el genocidio perpetrado en Argentina*, Buenos Aires 1999; CONADEP, *Nunca Más: Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Buenos Aires 1984.

60 S. Cohen Imach, «El antisemitismo y el Estado de Israel», conferencia en la Benei Brith, 1982, archivo personal de Moisés Camji, p. 5.

61 De hecho, uno de los temas que se convirtieron en centro de preocupación de los judíos de origen sirio en el país, fue la situación del resto de las comunidades judías que aún residían en Siria. Véase S. Rodgers, *Los judíos de Alepo en Argentina*, Buenos Aires 2005, pp. 209-210.

corrientes que adoptaron posiciones más cercanas a la derecha israelí y a los sectores ultraortodoxos. Es decir, comenzó a experimentarse un giro en relación al acontecer israelí: en los años 50 y 60 la identificación con Israel se manifestaba mayoritariamente como «apartidaria», pero con el tiempo las nuevas generaciones comenzaron a expresar sus simpatías con las fuerzas políticas israelíes que consideraron más afines a su propia ideología.

2. Los espacios del colectivo judeo-argentino

Más allá de los pioneros y sionistas, sobresalieron otros dirigentes, pertenecientes a la primera generación de argentinos, procedentes de las nuevas capas medias y de profesionales, que gozaban de un alto predicamento tanto interno como extracomunitario, incrementando la visibilidad y presencia de los sirios en las instituciones centrales de la comunidad judía y en la esfera pública.

Es el caso del Dr. Sion Cohen Imach⁶², abogado, considerado como uno de los principales referentes de la comunidad damascena, que inició su carrera en el campo sionista y en la localidad de Flores⁶³, y alcanzó a ocupar altos cargos directivos en los órganos centrales del colectivo judío en el país: la vicepresidencia de la DAIA entre 1962 y 1968, y su presidencia en 1970-1973 y 1982-1984⁶⁴. Cohen Imach adoptó un alto perfil en los marcos más amplios e institucionales del judaísmo en el país, desde donde, en representación de los judíos argentinos,

62 Además se puede citar a Alberto Masri, un conocido comerciante de Barracas que apoyaba al sionismo como una causa filantrópica, quien fue presidente de importantes organizaciones judías que se dedicaron a recaudar fondos para Israel (CUJA, 1974-1980) y además del hospital Pedro Elizalde (ex Casa Cuna).

63 Entre algunas de las organizaciones sionistas que presidió, podemos mencionar Acción Sionista (1947-1950) y Bene Sion (1951-53); *La Luz*, 12/2/1988, p. 13.

64 Entre otras actividades que desarrolló, fue colaborador del Consejo de Intercambio Argentino-Israelí y del Comité Sefaradí Argentino, y asesor de la Asociación Israelita Sefaradí «Luz Eterna»; *La Luz*, 12/2/1988, p. 13. También ejerció la presidencia de DAIA entre 1982 y 1985.

se relacionó con otros sectores de la sociedad, con los partidos políticos y con los gobiernos de turno. No obstante, al igual que los pioneros, no demostró interés por involucrarse a nivel individual en la política nacional⁶⁵. Pese a su desempeño en la DAIA, continuó vinculado a las entidades comunitarias sirias, particularmente a la de Flores⁶⁶. Era miembro honorario y asesor de la mayor parte de las entidades judeo-sirias de Buenos Aires: las damascenas Bene Emet (Hijos de la Verdad), Agudat Dodim, Comunidad Israelita Sefardí de Flores, Unión Israelita Sefardí Luz Eterna, Asociación Israelita Luz Naciente; y las organizaciones alepinas como Asociación Israelita Sefardí Argentina y Congregación Sefardí⁶⁷. A partir de su gestión en la DAIA, si bien la mayoría de los dirigentes continuaron siendo de origen askenazí, se incrementó la representación de las comunidades sefardíes en la entidad. En uno de sus primeros discursos como presidente de la organización señaló que:

Era impensable que una comunidad como la argentina, que es la cuarta en el mundo, no tuviera en su seno al sector sefardí [...]⁶⁸

Entre los dirigentes sirios y sefardíes que se acercaron a la DAIA, se puede mencionar a Iván Betesh, Eduardo Dayán, Narciso Eskenazi, Adolfo Safdie y Ernesto Slettatt⁶⁹; y entre sus principales colaboradores, a Ezra Zeitune y Moisés Camji. El

65 Según Elena Cohen Imach, su esposa, muchas veces se intentó captarlo para la actividad política nacional y para que presentase su candidatura en la Asociación de Abogados y el Colegio Público de Abogados, pero siempre se negó. Entrevista realizada por la autora, 21/4/2007.

66 *Desafío*, órgano de Difusión de la Asociación Comunidad Israelita Sefaradí de Flores, marzo 1983. En un comunicado, la misma asociación, hace referencia «al ilustre y distinguido asociado y correligionario Dr. Sion Cohen Imach»; *La Luz*, 27/5/1988, p. 12.

67 *Israel*, diciembre 1970, pp. 16-7.

68 *Mundo Israelita*, 7/11/1970, p. 17.

69 *Mundo Israelita*, 13/4/1970, p. 17.

Dr. Sion Cohen Imach acostumbraba incorporar en sus mensajes referencias bíblicas⁷⁰. Por iniciativa de las comunidades sirias, la DAIA se dirige al gobierno argentino solicitando que se autorizase el ingreso a Argentina de un grupo de judíos de Damasco que contaban con familiares en el país⁷¹.

Sin embargo, el Dr. Sion Cohen Imach también se oponía a las posturas «segregacionistas» que pretendían reforzar las identidades judías regionales, convocando a la unidad del judaísmo argentino, de askenazíes y sefardíes, bajo la idea de «la fusión de las diásporas».⁷² En este contexto, sus políticas se centraron en la defensa del derecho de los judíos de apoyar al Estado de Israel, más allá de la fracción que lo gobernase; en la denuncia del antisemitismo y de quienes estaban vinculados a estas fuerzas; en la necesidad de las instituciones comunitarias de sostener la «prescindencia política»; y en la lucha contra la «asimilación». Asimismo, hace reiterados llamamientos a «recuperar» a los jóvenes judíos que se estaban insertando en el peronismo y las izquierdas:

¿Dónde están esos muchachos que están representando factores de poder en el Justicialismo? [...] Esta muchachada, que en algún momento u oportunidad en que quisimos dialogar para que sienta que también ella puede ser víctima de las campañas (antisemitas), esta muchachada nos ha dicho, medio temblorosa, que no puede encontrarse con nosotros a la luz del día, y utilizaba el mismo lenguaje de aquellos franceses de fe mosaica del siglo XIX [...]»⁷³

La figura de Cohen Imach refleja la existencia de corrientes con diferentes percepciones, en relación a la forma de de-

70 Informativos DAIA, 15/5/1973; 6/1973; 3/1974. Archivo personal de Moisés Camji.

71 *Mundo Israelita*, 8/9/72.

72 Sion Cohen Imach, «La Luz contra la Luz», 1964. Archivo personal Moisés Camji.

73 Sion Cohen Imach, Informativo DAIA, Convención DAIA, 16/8 - 18/8/1972, p. 14.

marcar fronteras y preservar la identidad, como también, en los modos de relacionarse con los poderes públicos. Ante una sociedad argentina, vista ya como no tan «hospitalaria», unos tendían a la autosegregación, y otros a incrementar su presencia en la esfera pública y a usar sus derechos y recursos legales como argentinos, en defensa de la diversidad y de los intereses sectoriales de los judíos en el país.

3. El campo económico y social

Los pioneros se habían asociado a entidades bancarias fundadas por sus coterráneos de otros credos, como el Banco Sirio Libanés. En cambio, las nuevas generaciones, educadas en el país, pertenecientes a los sectores medios ligados al comercio y a la mediana y pequeña industria, fueron constituyendo, desde fines de los cincuenta, nuevas entidades crediticias y cooperativas⁷⁴. El cooperativismo fue adoptado como un instrumento de ayuda mutua, despojado de toda connotación política, para asegurar las necesidades de sus asociados y, además, para cumplir funciones de carácter solidario⁷⁵. En

74 Avellaneda, en el barrio de Flores; CASA con sede en el del Once, pero vinculada al club del mismo nombre ubicado en Olivos; General Alvear, en Flores; Parque Lezama, en Boca y Barracas; Mayo, en Once; Yatay, en Flores; Montserrat, de Montserrat y Acasuso, en la zona norte del conurbano. Véase S. Brauner, «Los judíos sirios y el cooperativismo de crédito, 1958-1991», CD, Jornadas de Historia Económica, Mar del Plata, octubre 2006.

75 En esta época, entre fines de los cincuenta y el golpe militar de 1966, se registra uno de los momentos de mayor desarrollo en la formación de cooperativas de crédito. De acuerdo a las estadísticas de la Dirección Nacional de Cooperativas, en 1958 se habían registrado 158, y en 1963 el número se había incrementado a 423; *Crédito Cooperativo*, mayo 1960, p. 7 y octubre-noviembre 1965, pp. 25-26. Según el Banco Central de la República Argentina, en 1966 alcanzaron el número de 970; *Crédito Cooperativo*, octubre 1966. Se estima que en esos momentos llegaron a captar aproximadamente el 10% de los depósitos totales del sistema financiero. Véase C. Heller y L. Bleger, «Formación de Bancos Cooperativos a partir de la fusión de cooperativas de ahorro y crédito. El caso de Argentina», *Realidad Económica* 168, 1999, p. 18. Para una historia del cooperativismo de crédito en el país, véase A. Gleizer, «La experiencia del movimiento co-

este contexto, se establecieron alrededor de una decena de cooperativas de ahorro y crédito en Capital Federal y el Gran Buenos Aires. Entre algunas de las figuras que fueron parte de este proceso y que además estaban relacionadas a las entidades comunitarias podemos nombrar a Alberto Babor, Jaime Levi Hara, Adolfo Safdié, Aharon Saiegh, Luis Huberman⁷⁶, Rafael Mohadeb, José Abad, Felix Said, Cohen Saban, Miguel Luciene Teubal⁷⁷, David y Rubén Beraja.

De hecho, a través de la labor desarrollada, sus directivos fueron afianzando su imagen no sólo en los marcos comunitarios, sino también en los espacios del colectivo judío, en el ámbito cooperativo y a nivel nacional, comenzando, desde principios de los setenta, a ocupar cargos de importancia tanto en las instituciones étnicas, como en el ámbito sefardí⁷⁸ y en el cooperativo argentino general. Así es cómo comenzaron a cumplir un papel protagonista en el marco de la Federación Argentina de Cooperativas de Créditos (FACC), una entidad de segundo grado fundada en 1950, dirigida mayoritariamente por judíos de origen askenazí⁷⁹ y que, a diferencia del Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos (IMFC), adoptará la «prescindencia política» como uno

operativo de crédito en la República Argentina como instrumento de transformación económica y social», *Idelcoop* 8-101, Rosario 1981; A. Petriella, «Fusión y cambio organizacional en el cooperativismo de crédito», *Idelcoop*, 1984.

76 De origen askenazí, pero vinculado por matrimonio a la comunidad alepina.

77 Hijo de Moisés Teubal (fue presidente de la Cooperativa Montserrat).

78 El Dr. Rubén Beraja fue designado presidente del Ente Coordinador Sefaradí Argentino (ECSA) y de la Federación de Entidades Sefaradíes Latinoamericanas (FESELA).

79 S. Brauner, P. Fraga, C. Shuckman, «El cooperativismo de crédito en Buenos Aires: entre la neutralidad política y la religiosa, 1950-1966», *Grupo de Estudios Cooperativos Latinoamericanos* (Entre Ríos), 2004; S. Brauner, «La Federación Argentina de Cooperativas de Crédito (FACC) y sus prácticas políticas (1950-1966)», *Observatorio Iberoamericano del Desarrollo Local y la Economía Social (OIDLESS)* 1:1, septiembre 2007, www.eumed.net/rev/oidles/.

de sus principios rectores para conducirse frente a las autoridades nacionales⁸⁰.

Esta organización fue el centro de una gran parte de las cooperativas de crédito urbanas en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires⁸¹. Mientras que en la década de los sesenta los directivos de Mayo, Avellaneda y CASA ocuparon cargos secundarios en dicha federación⁸², a partir de los setenta sus miembros comenzaron a ser designados en puestos importantes: el Dr. Rubén Beraja fue elegido prosecretario en 1972, secretario en 1973 y vicepresidente en 1974, 1975, 1976 y 1977⁸³.

Es decir, el cooperativismo de crédito sirio se caracterizó, desde sus inicios, por adoptar posturas alejadas de todo compromiso partidario. No obstante, al privilegiar la defensa de los intereses económicos del sector, también habrían de presionar a los regímenes imperantes. Bajo el título de «Hechos no Palabras» —indicando una negativa a sobrevalorar los anuncios del gobierno—, el Dr. Rubén Beraja señalaba en una nota, durante el régimen del general A. Lanusse:

Las cooperativas de crédito en la Argentina representan en sí mismas un hecho singular desde el punto de vista económico, no siempre comprendido en su cabal dimensión por los responsables de la conducción económica oficial y nunca aceptado pacíficamente por la comunidad de negocios comprometida

80 El IMFC fija en 1966 su posición en contra de la concepción de neutralidad política. Véase J. Gambina, «Política y Cooperativismo», *Idelcoop* 25, 1998, pp. 4 y 7.

81 Llegó a representar, entre 1960 y 1966, a más de 300 cooperativas, y durante 1969 y 1979, entre 240 y 120. Federación Argentina de Cooperativas de Crédito (FACC), *Memorias y Balances de 1966 a 1979*.

82 Luis Huberman, por la Mayo, ocupó el cargo de vocal titular en 1963 y de pro-secretario en 1964; Rafael Mohaded, de Avellaneda, fue vocal titular en 1964; Alberto Babor fue vocal titular entre 1968-1970; véase FACC, *Memorias y Balances*, 1963 a 1970.

83 Asimismo, Ignacio Duek, de CASA, y Moisés Cohen Falah, de Mayo, fueron vocales titulares en 1974 y 1979; FACC, *Memorias y Balances 1974-1979*.

e interesada en la ortodoxia del liberalismo económico [...] El cooperativismo exige hechos concretos [...] Mientras tanto, hasta que el gobierno demuestre en los hechos sus promesas repetidas, corresponde que las cooperativas estrechen filas entre sí [...]⁸⁴

En definitiva, en 1978, en el marco de una política financiera que promovía la concentración bancaria⁸⁵, las entidades de origen sirio y sefardí decidieron integrarse en los dos nuevos Bancos Cooperativos y Comerciales, el Mayo y el CASA. Las dos entidades se afiliaron a la Federación de Bancos Cooperativos del país (FEBANCOOP), que, al igual que la FACC, adoptaría el complejo principio de «neutralidad política». Sin embargo, ¿pueden ser «neutrales» entidades que pretenden representar los intereses de un sector ante los diferentes gobiernos, frente al poder financiero de los grandes bancos nacionales y extranjeros y ante los partidos políticos? En rigor, pese a que sus dirigentes se empeñaran en negarlo, terminaron involucrándose en temas con repercusiones políticas. De hecho, a partir de sus gestiones tanto en los ámbitos oficiales como en la búsqueda de aliados en los partidos políticos, en los medios de comunicación o entre funcionarios de los regímenes vigentes, esos bancos ejercieron presiones de carácter corporativo, que habrían de generar consecuencias de tipo político.

En resumen, durante los años sesenta y setenta primó el interés por mantenerse alejados de la acción política partidaria, pero al mismo tiempo se observa:

- La presencia significativa de las nuevas generaciones de argentinos de origen sirio en distintos campos;
- La transición a nuevas percepciones y modalidades de acción para defender sus intereses individuales o colectivos;

⁸⁴ *Mundo Israelita*, 1/7/1972, p. 13.

⁸⁵ Heller y Bleger, «Formación de bancos cooperativos», p. 19.

· Un espacio socioeconómico no homogéneo, donde confluyeron fuertes modelos de liderazgo que alentaron, de acuerdo a sus propias concepciones, modos diversos de vinculación política tanto en Argentina como a nivel internacional.

Consideraciones finales

Teniendo en cuenta que estas corrientes son particularmente identificadas por su fuerte religiosidad, pretendimos dar a conocer un mundo judeo-sirio tradicionalista, pero complejo y plural, en donde coexistieron percepciones distintas y modalidades diversas de acción política y de participación en el ámbito público. Un espacio aglutinante en el que interactuaron tanto los que propiciaban la autosegregación, como los que proponían incrementar su visibilidad individual y colectiva en la esfera pública.

De todos modos, más allá de la diversidad, prevaleció como principio rector la «prescindencia política» en los distintos niveles en que se desempeñaron y la escasa participación en ámbitos partidarios. Pero tal «prescindencia» es una concepción controvertida, que adquirió connotaciones diversas. No significó lo mismo para los hermanos Teubal que para el rabino Itzjak Chehebar, ni tampoco para las nuevas generaciones de argentinos como el Dr. Sion Cohen Imach o el Dr. Rubén Beraja. En rigor, pese a que los dirigentes sirios se empeñaron en evitarlo, terminaron involucrándose en temas con repercusiones políticas, tanto durante los primeros gobiernos peronistas, como en los años sesenta y setenta.

Dicha prescindencia los condujo a un compromiso limitado, pero también al protagonismo de algunos de sus representantes en espacios desde donde se relacionaron con los poderes públicos. Una prescindencia que los impulsó a posturas y prácticas que privilegiaron sus intereses sectoriales, más allá de sus preferencias ideológicas o de la legitimidad de las auto-

ridades vigentes. Una prescindencia que fue adquiriendo contenidos variables y, que a partir de 1978, con el fortalecimiento del Banco Mayo como la principal voz de los judíos de origen sirio en el país, condujo a «políticas» muy debatidas hasta el día de hoy.

La múltiple afiliación identitaria de los judíos brasileños a principios del siglo XXI

Anita Brumer*

Los demógrafos, como Arnon Sofer, apuntan la asimilación como la causa principal de la disminución de la población judía global, y su pronóstico es que «de los casi 13 millones de judíos en el mundo, sin contar los judíos en Israel, en el 2030 la población judía se reducirá a 6,4 millones». Para Sofer, «lo lamentable es que la desaparición de quien se asimila es casi total»¹.

En este trabajo se pretende demostrar que el análisis de los rumbos que adoptará la colectividad judía en Brasil, además de los cambios demográficos, debe añadir otros aspectos que incluyen la identidad de los individuos y la dinámica de las comunidades a las que pertenecen. En este sentido, muchos aspectos en la identidad de los judíos brasileños, entre ellos una renovación

* Profesora del Departamento de Sociología, Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Brasil.

¹ Arnon Sofer, «La demografía, la asimilación y el pueblo judío», en <http://www.porisrael.org/secciones/articulos/demografia.htm>. Consultado el 15 de mayo de 2007.

de su liderazgo comunitario, pueden indicar que la reducción demográfica no significa necesariamente su desaparición.

El concepto de identidad viene siendo examinado por diferentes investigadores que dirigen la atención a sus aspectos culturales y simbólicos. En este sentido, la identificación² de los judíos basada únicamente en la descendencia de una madre judía, tenida por muchos como «natural», puede ser contrarrestada. También se niega la existencia de características físicas, sociales, culturales, religiosas, políticas o económicas atribuidas a los judíos, como factor «natural» e inmutable a lo largo de su vida y de las generaciones. Muchos estudios recientes han cuestionado este concepto de judío y de identidad judaica, principalmente por el hecho de que el mismo no se aplica a numerosos individuos que se autoidentifican como tal, aun cuando se distancian de la práctica religiosa, mantienen pocos vínculos con la comunidad judía y sus prácticas culturales y sociales, tienen poco conocimiento de los idiomas asociados a los judíos (ídish, ladino, judeo-árabe y hebreo) o logran una posición económica, social, cultural o política distante de las posiciones de gran parte de los miembros activos de la comunidad judía de su región.

El estudio de la identidad de los jóvenes judíos en el Brasil contemporáneo requiere, ante todo, el examen de los conceptos de identidad en general e identidad judía en particular. Después de considerar los aspectos conceptuales, se hará el análisis de algunas características que componen las múltiples facetas de identidad de los judíos brasileños, con base a los resultados de investigaciones sobre los judíos de Rio Grande

2 Término acuñado por Stuart Hall, para quien «la identificación es construida desde el reconocimiento de algún origen común, o de características que son compartidas con otros grupos o personas, o aun desde un mismo ideal» (p. 105). La expresión “identidad” utilizada en este trabajo tiene sentido semejante. El autor diferencia esas expresiones para enfatizar el proceso de subjetivación, parte de la identificación, en vez de prácticas discursivas. Stuart Hall, «Quem necessita de identidade?», en Tomaz Tadeu Silva (coord.), *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*, Petrópolis 2000, pp. 103-133.

do Sul³, São Paulo y otros Estados⁴. A continuación, se presentan algunos aspectos que caracterizan a los jóvenes judíos del país, teniendo en cuenta su importancia en la continuidad de la población judía en Brasil.

Consideraciones sobre el concepto de identidad

La identidad de un individuo comprende aspectos dinámicos y estáticos, se construye a través de un proceso de relaciones sociales y se forma esencialmente gracias a un proceso simbólico. Esta afirmación implica que la identidad se ubica en el plano de las representaciones. En este sentido, las características físicas o naturales de un individuo o grupo son insuficientes —y en algunos casos hasta innecesarias— para reconocer en él una identidad determinada.

El proceso simbólico de construcción de la identidad ocurre en un doble sentido: el del propio individuo y el de su identificación por los otros. Es decir, la identidad de un individuo o grupo es construida de la manera como él se ve a sí mismo con relación al otro y como él es visto por el otro, lo que Cardoso de Oliveira⁵ llamó «identidad contrastiva», a partir de la elaboración conceptual formulada por Barth⁶.

3 Anita Brumer, *Identidade em mudança: Pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre 1994; A. Brumer, «A identidade judaica em questão», en Abrão Slavutzky (coord.), *A paixão de ser: depoimentos e ensaios sobre a identidade judaica*, Porto Alegre 1998, pp. 175-191; A. Brumer, «O dilema da educação judaica formal em uma comunidade judaica da diáspora», in Helena Lewin (coord.), *Identidade e cidadania: como se expressa o judaísmo brasileiro*, Rio de Janeiro 2005, pp. 338-357.

4 Sylvana Hemsí, «Identidade judaica: significados e pertinência em jovens judeus liberais paulistanos», en Lewin, *Identidade e cidadania*, pp. 283-288; Marta F. Topel, *Jerusalem & São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*, Rio de Janeiro 2005.

5 Cardoso de Oliveira, Roberto, «Identidade étnica, identificação e manipulação», en R. Cardoso de Oliveira, *Identidade, etnia e estrutura social*, São Paulo 1976, p. 120; reproducido en *Sociedade & Cultura - Revista de Pesquisas e Debates em Ciências Sociais* 6-2, 2003, pp. 117-131. Disponible en <http://revistas.ufg.br/index.php/fchf/>.

6 Fredrik Barth, «Introducción», in F. Barth (coord.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México 1976, pp. 9-49.

Los individuos viven en sociedades heterogéneas y pueden pertenecer o referirse a diversos grupos. Así como varían las características que presentan individuos o grupos, puede haber elecciones dentro de la diversidad. Por eso la identidad, al mismo tiempo que connota la semejanza y la permanencia, ocurre en el cambio; como resultado, hasta lo que es estable se vuelve relativo. Es posible, entonces, el cambio de identidad, teniendo en mente que la misma es construida y/o reforzada de acuerdo con las relaciones que el individuo o el grupo mantienen dentro de la sociedad en la cual se insertan.

La formación y la transmisión de la identidad comienzan con la socialización del niño en la familia, continuando con sus primeras vivencias y socializaciones culturales. La autonomía de la familia en este proceso es cuestionada por Martin⁷, que considera que el proceso de construcción (y transmisión) de la identidad consiste en armonizar las estrategias concebidas por líderes religiosos o dirigentes comunitarios con los sentimientos difusos compartidos por una parte tan grande como sea posible de la población involucrada. De esta forma, el potencial de movilización de actitudes de afirmación de la identidad depende tanto de la existencia de algunos sentimientos compartidos como de la aceptación (legitimidad) de las estrategias mantenidas por los líderes religiosos o comunitarios en el proceso de su construcción y transmisión.

Se puede decir, entonces, que la formación de la identidad depende de actores dominantes, que buscan imponer determinadas características de identidad. Debido a eso, se evidencian tanto la dificultad de producción autónoma de identidades como su potencial conflictivo⁸. La acción de ac-

7 Denis-Constant Martin, «Les choix d'identité», *Revue Française de Science Politique* 42-4, 1992, pp. 582-593; la cita de p. 586; disponible en <http://www.persee.fr>.

8 Marcelo Kumrath Silva, «Cidadania e exclusão: Os movimentos sociais urbanos e a experiência de participação na gestão municipal; uma análise da trajetória do movimento da Vila Jardim em Porto Alegre/RS», *Disertación de Maestría*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1996.

tores dominantes, sin embargo, no es necesariamente determinista, pues individuos y grupos son capaces de hacer elecciones, gracias a sus experiencias particulares y su capacidad de interpretar los actos e intenciones de esos líderes de una manera original.

Para que se constituya una comunidad, la identidad de los individuos que la componen debe ser construida y reforzada, seleccionándose uno o más rasgos que caracterizan a los individuos que pertenecen a ella y eliminándose aquello que puede dividirlos⁹. Algunos de esos rasgos comunes son: a) la relación con el pasado, que demuestra la continuidad del grupo en el tiempo y rescata, por un lado, las raíces históricas, y por el otro la gloria vivida por el grupo anteriormente; b) la relación con un espacio social; c) la integración de la historia y del espacio social con la cultura (religión, tradiciones, comidas y bebidas, música y danzas, idioma). La violencia practicada contra el grupo, presente o existente en su memoria, refuerza en éste la voluntad de mantenerlo vivo y al mismo tiempo lo estimula a mejorar su situación, a ser más fuerte, rico, influyente o poderoso¹⁰.

Una comunidad compuesta por individuos con una identidad semejante constituye un grupo de interés y, como tal, es esencialmente política. Como indica Cohen, las actividades de los diferentes grupos de interés «determinan la distribución, el mantenimiento y el ejercicio del poder en la sociedad» y actúan a través de organizaciones¹¹. Para Cohen, «la organización de un grupo consiste en el desarrollo y mantenimiento de mecanismos, o calidades de actividades, que son utilizados para resolver algunos problemas operacionales básicos: la diferenciación, la comunicación, las decisiones, la autoridad,

9 Martin, «Les choix d'identité», p. 588.

10 Ibidem.

11 Abner Cohen, *O homem bidimensional. A antropologia do poder e simbolismo em sociedades complexas*, Rio de Janeiro 1978, p. 87.

la ideología y la disciplina»¹². El grupo también debe definir quién es y quién no es miembro, las reglas de participación y su esfera de actuación.

El grupo utiliza sus organizaciones para buscar su auto-preservación, manteniendo la diferenciación con relación a otros grupos sociales, a través de la delimitación de «fronteras» y de la tentativa de mantener a los individuos con la misma identidad social dentro del grupo. Para eso, se acciona la memoria histórica del grupo, se acotan los componentes de identidad y se practican actividades en el marco de organizaciones formales. También se recurre a medios informales de relaciones sociales, involucrando a parientes y amigos en rituales y «muchas otras actividades o calidades simbólicas implícitas en aquello que se conoce como “estilo de vida”»¹³.

Los múltiples aspectos formadores de la identidad judía

En las comunidades judías tradicionales, durante un período de aproximadamente dos mil años, la pertenencia se definía básicamente por la afiliación religiosa. La conexión entre los miembros era hecha a través de la práctica religiosa y de un «gobierno» interno basado en sus propias leyes, cuyas raíces estaban en las Sagradas Escrituras. La entrada a esta comunidad se daba únicamente por nacimiento o a través de la conversión, y para salir de ella era necesario renegar de la afiliación religiosa.

En las últimas décadas del siglo XVIII, como resultado de los ideales y valores diseminados por la Revolución Francesa y de las innumerables transformaciones que ocurrieron en el mundo rápidamente, también las comunidades judías de Europa occidental se vieron afectadas. El principal cambio dentro de las mismas fue la adopción del principio de la igualdad civil de todos los ciudadanos, que puso en cuestión su

¹² Ibid., p. 88.

¹³ Ibid., p. 89.

pertenencia a una comunidad basada casi exclusivamente en la religión. Ciudadanos de diferentes religiones adquirieron igualdad de derechos de acuerdo con la ley y entonces pudieron mantener varios tipos de identificación, de acuerdo con la profesión, afiliación política y otras. Gracias a las oportunidades de participación en ámbitos generales, se ampliaron los procesos de asimilación y secularización de los judíos.

Como regla general, prácticamente en todos sus países de residencia, a medida que veían perspectivas de establecerse de forma permanente, con seguridad y libertad, los judíos buscaron integrarse en la sociedad mayor, lo cual acarrió el alejamiento de gran parte de ellos de las prácticas religiosas y de la vida comunitaria judía. En el intento de promover la continuidad del judaísmo, los medios formales y no formales de educación judía se volvieron fundamentales.

Las consideraciones ya señaladas sobre el concepto de identidad permiten caracterizar la identidad judía de una manera muy amplia: los criterios de afiliación son múltiples, tienen referentes históricos y no son necesariamente concomitantes. La descendencia de padres judíos (o solamente de madre judía) es apenas el punto de partida para la construcción de una identidad judía para gran parte de los miembros del grupo; y la religión representa apenas uno de los elementos culturales capaces de caracterizarla, ya que el ingreso de no judíos al grupo es posible mediante un simple proceso de conversión religiosa. De un modo general, es posible caracterizar a los judíos como un grupo étnico, debido a que tienen en común el sentimiento de pertenecer a un mismo pueblo que incluye elementos como la historia, el territorio, la religión, la cultura, el idioma y sus combinaciones. Los judíos tienen una religión común, a pesar de la existencia de diferentes formas de practicarla (ortodoxos, conservadores, liberales, no practicantes); preservan símbolos de identidad; se vinculan a una comunidad; tienen elementos culturales comunes (literatura, música, arte, danzas, gastronomía, idioma), aunque también

haya especificidades de acuerdo con los lugares de origen (con diferencias entre askenazíes y sefardíes, y entre los emigrantes de diferentes países); tienen una historia común, a pesar de haber historias particulares en diferentes países o regiones dentro de cada país; son originarios, aun cuando hayan pasado muchas generaciones, de un territorio, la antigua Palestina, y consideran al actual Estado de Israel como referencia de identidad compartida. El vínculo de los judíos brasileños con el Estado de Israel posibilita tanto recobrar y conservar una «identidad étnica» como mantener vivas algunas de sus tradiciones culturales. Al mismo tiempo, los judíos brasileños se adaptaron plenamente al país, demostrando que para la mayoría de los judíos es posible, sin ninguna contradicción, ser al mismo tiempo judío y brasileño¹⁴.

La creación del Estado de Israel en 1948 tuvo dos principales efectos sobre el pueblo judío: alteró su autoimagen al volcarse a aquel país como una fuente de identificación; y estableció el hebreo como el idioma oficial de todos sus ciudadanos, sustituyendo los diversos idiomas étnicos como el ídich y el ladino. La cultura israelí también influye sobre el pueblo judío en todo el mundo, principalmente a través del arte, la música, las danzas y la literatura.

Los judíos en Brasil

La inmigración de judíos a Brasil comenzó con la llegada de los portugueses y de sus expediciones colonizadoras, después del descubrimiento del país en 1500; los judíos que integraron esas expediciones huían de las persecuciones y de las expulsiones o conversiones forzadas, iniciadas en 1492 en España y en 1497 en Portugal. De acuerdo con Novinsky, entre el 25% y el 30% de la población blanca y libre de los Estados de Pernambuco, Bahía, Minas Gerais y Rio de Janeiro estaba constituido por conversos o marranos, que en Paraíba, en el siglo XVIII,

14 Brumer, *Identidade em mudança*, p. 126.

llegaron a constituir la mitad de la población blanca¹⁵. El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición mantuvo sus agentes en Brasil durante 230 años, confiscando y decomisando los bienes de los cristianos nuevos. Durante el período colonial, los judíos brasileños tuvieron libertad para expresar su fe sólo durante la ocupación holandesa (1630-1653) en el Nordeste, donde crearon dos congregaciones religiosas, la Zur Israel en Recife y la Magen Abraham en Mauricia. Tras la expulsión de los holandeses, la mayoría de esos judíos abandonó la región y estableció comunidades en Aruba, Curazao, Barbados, Ámsterdam, Londres y Nueva York.

Desde 1808, con la llegada de la familia real portuguesa a Brasil y la apertura de los puertos de la colonia a las naciones amigas de Portugal, fue posible la entrada de extranjeros en el país. Pero Brasil solamente se volvió atractivo para los judíos después de la Declaración de Independencia en 1822, al ponerse fin a las persecuciones del Santo Oficio¹⁶. En este período, una pequeña corriente migratoria de judíos de Marruecos se dirigió a la Amazonia, donde fundaron en 1824 una sinagoga en la ciudad de Belem.

Para los judíos, como indica Lesser¹⁷, Brasil no resultó interesante como polo receptor de inmigración hasta el establecimiento de la Primera República, en 1889, que llevó a la eliminación de las distinciones legales entre los practicantes de diferentes religiones. Una nueva corriente migratoria,

15 Anita Novinsky, «A inquisição portuguesa à luz de novos estudos», *Revista da Inquisição* 7, 1998, pp. 297-307.

16 De acuerdo con Rattner, antes de 1822, «la persecución y la confiscación de bienes de los cristianos-nuevos por los miembros del Santo Oficio alejaban cualquier posibilidad de establecimiento, en las tierras brasileñas, de judíos que abandonaron la vieja Europa en busca de libertad y oportunidades económicas». Henrique Rattner, 1977, *Tradição e mudança: A comunidade judaica em São Paulo*, São Paulo 1977, p. 96.

17 Jeff Lesser, *Jewish Colonization in Rio Grande do Sul, 1904-1925 (Colonização judaica no Rio Grande do Sul, 1904-1925)*, São Paulo 1991, p. 11-87; la cita de p. 12.

procedente de varios países de Europa occidental, se radicó principalmente en los Estados de Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais y Rio Grande do Sul. Entre ellos había algunos provenientes de Alsacia, región disputada en una guerra entre Francia y Alemania¹⁸. El número de judíos que ingresaron en el país entre 1881 y 1900 fue de apenas 1.000¹⁹. En la última década del siglo XIX y durante la primera del siglo XX, la inmigración judía creció en cantidad, multiplicándose los países de procedencia y también las regiones en las que los inmigrantes pasaron a establecerse. Entre 1901 y 1914, entraron en Brasil 8.750 inmigrantes judíos; 2.000 inmigraron entre 1915 y 1920; 7.139 entre 1921 y 1925 (entre ellos, judíos originarios de Turquía); 22.296 entre 1926 y 1930; y 13.075 entre 1931 y 1935²⁰.

En la década de 1930—principalmente entre 1934 y 1937—hubo otra ola migratoria de judíos hacia Brasil, esta vez compuesta por los que se fugaban de las persecuciones o amenazas nazis, provenientes de Alemania, Polonia, Rusia y otros países de Europa oriental. Es importante establecer que, a pesar de las restricciones gubernamentales a la inmigración judaica después de 1937, cuando fueron dadas instrucciones secretas a las embajadas brasileñas en el exterior para negarles la concesión de visas, algunos judíos polacos y alemanes consiguieron entrar legalmente al país. Durante la Segunda Guerra Mundial se estancó la inmigración judía a Brasil, que se renovó tras el fin de la misma: después de 1945, entraron en el país algunos supervivientes del Holocausto, una ola de judíos expulsados de Egipto en 1957, y otra de judíos iberoamericanos, principalmente de Uruguay y de Argentina, entre la segunda mitad de la década de 1960 y la primera de 1980.

18 Egon Wolff y Frieda Wolff, *Judeus no Brasil Imperial; uma pesquisa nos documentos e no noticiário carioca da época*, São Paulo 1975; E. Wolff y F. Wolff, *Judeus nos primórdios do Brasil República*, Rio de Janeiro 1982.

19 Lesser, *Jewish Colonization*, p. 19.

20 *Ibid.*, tab. 2.

La llegada de los judíos a Brasil se dio por iniciativa individual o en forma organizada. En esta última se destaca la Jewish Colonization Association (JCA), que adquirió tierras e implantó colonias agrícolas en Philipson y Quatro Irmãos, en el estado de Rio Grande do Sul, en base a judíos originarios de Rusia. En las décadas de 1950 y 1960, después de la creación del Estado de Israel, ocurrió un movimiento opuesto de emigración, integrado por jóvenes sionistas que ayudaron a formar *kibutzim* y *moshavim*²¹ en aquel país.

En la década de 1970, la población judía de Brasil se estimaba en 150.000 individuos, que representaban el 0,2% de la población brasileña (75 millones). El número de judíos brasileños tuvo un pequeño aumento en la década siguiente y descendió posteriormente, siendo estimado hoy entre 100.000 y 120.000: más de la mitad reside en el Estado de São Paulo y en poblaciones menores, pero aún significativas, en Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul y Minas Gerais. Esta disminución se debe a cuatro factores: a) estancamiento de la inmigración; b) crecimiento demográfico inferior al de la población brasileña; c) asimilación; d) emigración. Actualmente, la población judía representa cerca del 0,06% de la población brasileña (de 170 millones).

Es posible explicar la inclinación de los inmigrantes judíos a adaptarse al país que los había recibido, por los motivos que los llevaron a emigrar: aunque para algunos el económico haya sido la razón principal, para la mayoría la salida de los países donde nacieron se debió a persecuciones o a amenazas concretas, que impedían el sueño del retorno a los mismos: «la emigración para Brasil era el comienzo de una nueva vida que no podría incluir un retorno al país natal»²².

Los inmigrantes judíos que llegaron a Brasil no constituían un grupo homogéneo. Los diferenciaban el idioma, los

21 Colonias agrícolas, administradas de forma colectiva (*kibutz*) y parcialmente individual (*moshav*).

22 Lesser, *Jewish Colonization*, p. 15.

rituales religiosos, la cultura y la situación socio-económica en sus países de origen. Como reveló la investigación realizada en 1992-1993 en Rio Grande do Sul²³, la mayoría provenía de Europa oriental (principalmente Rusia y Polonia), donde, antes de la Segunda Guerra Mundial, totalizaban cerca de cinco millones y la discriminación era una constante. Aun entre los originarios de diferentes países de aquella región existían muchas diferencias culturales. En Alemania, por otro lado, los judíos —que no hablaban ídish, como los de Rusia, Polonia, Ucrania, Hungría y Checoslovaquia— formaban una comunidad antigua que, en muchas provincias, tuvo oportunidad de integrarse económica, social y culturalmente en la sociedad más amplia²⁴. Los judíos de origen sefardí compartían la cultura oriental, y en sus diferentes países, principalmente Turquía y Egipto, vivían situaciones socio-económicas y culturales distintas; su idioma judío era el ladino. Actualmente, las diferencias entre judíos basadas en el origen tienden a disiparse, a medida que se amplían su integración a la sociedad brasileña, su asimilación y su secularización. Los judíos de origen sefardí y askenazí, sin embargo, aún mantienen sinagogas específicas.

Al establecerse en diversos lugares en Brasil, los inmigrantes judíos formaron comunidades compuestas por varias organizaciones, que buscaban atender las principales necesidades de los recién llegados y de los que deseaban radicarse allí. Esas organizaciones abarcaban desde el apoyo a los económicamente necesitados y a enfermos y ancianos, hasta los

23 Brumer, *Identidade em mudança*, p. 71.

24 De acuerdo con Sliar, hasta el surgimiento del nazismo, «resguardados de las persecuciones medievales por el advenimiento del Estado Moderno, los judíos (alemanes) tenían confianza absoluta en las nociones de ley, de gobierno, de patria —nociones por las cuales no pocos habían luchado en las tropas del Káiser, en la Primera Guerra». Moacyr Sliar, *Caminhos da esperança: A presença judaica no Rio Grande do Sul | Pathways of Hope: The Jewish Presence in Rio Grande do Sul*, Porto Alegre 1990, p. 50.

aspectos religiosos, culturales y sociales. En los Estados que contaban con una población judía significativa fue creada una federación, representativa de la comunidad y de sus diversas instituciones. En 1951 fue fundada una entidad central, la Confederación Israelita Brasileña, que representa a cerca de 200 organizaciones afiliadas en los diferentes Estados brasileños.

Gran parte de las actividades de las comunidades judías brasileñas tienen lugar en las 50 sinagogas distribuidas por el país, la mayoría situada en las grandes capitales. En esas ciudades también hay clubes sociales, que promueven fiestas, almuerzos, cenas y la práctica de deportes, además de ofrecer atractivos culturales. Se desarrollan también actividades en organizaciones sionistas —como las femeninas WIZO y Na'amat Pioneras, y los movimientos juveniles— y en instituciones dedicadas a la defensa de los derechos humanos, como la B'nai B'rith. En varias capitales existen escuelas judías: siete en São Paulo, seis en Rio de Janeiro y una en Porto Alegre, Belo Horizonte y Curitiba, situadas entre las mejores escuelas comunitarias²⁵ del país. En las grandes ciudades brasileñas, las comunidades judías mantienen organizaciones de beneficencia, dedicadas al servicio de sus miembros más necesitados o al mantenimiento de guarderías y escuelas destinadas a la población no judía. En São Paulo fue creado el Hospital Israelita Albert Einstein, mantenido por la comunidad judía paulista y considerado como uno de los mejores de Iberoamérica. En São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre y Belo Horizonte existen programas de estudios judaicos en universidades, centros culturales y archivos de documentación y memoria. São Paulo y Porto Alegre mantienen hogares judíos para ancianos. Se difunden aún programas de radio semanales y diarios y revistas semanales o mensuales en idioma portugués, de amplia divulgación entre miembros y no miembros de las comunidades de esas capitales.

25 Denominación de escuelas del sector privado, sin fines lucrativos.

En base a la investigación realizada en Rio Grande do Sul, es posible afirmar que cerca del 90% de los judíos mantiene por lo menos alguna práctica identitaria (como la circuncisión); el número de los judíos que siguen las normas de alimentación (*kashrut*) es aproximadamente un 5%; los que mantienen una práctica religiosa regular no sobrepasan un cuarto del total; y los que practican la religión en las grandes fiestas (*Pesaj, Rosh Hashanah* y *Iom Kipur*) representan las tres cuartas partes del total²⁶. La práctica religiosa tiende a disminuir con el aumento del número de casamientos mixtos, pues en la misma investigación se verificó que su frecuencia e intensidad eran mayores entre los hijos de padres judíos que entre aquéllos con padre o madre de otro origen²⁷.

En su mayoría, los judíos de Rio Grande do Sul se sitúan en la clase media, evaluada en sus aspectos económicos, educacionales y profesionales; una pequeña parte (inferior al 10%) puede ser considerada como de clase alta —caracterizada principalmente por elevados índices de renta y consumo, asociación a clubes frecuentados por la elite socioeconómica de la capital e inserción profesional en posiciones de poder—; un pequeño porcentaje (de cerca del 3%) está formado por individuos muy pobres, que son asistidos por las organizaciones judías de caridad²⁸. La situación socioeconómica de los judíos en otros Estados brasileños es semejante a la presentada por los judíos *gauchos*, aunque los porcentajes de aquéllos situados en los dos extremos de la pirámide social puedan ser distintos.

La inserción en la clase media de la mayoría de los judíos brasileños se evidencia en los indicadores de nivel educacional y profesionales. Así, en la investigación realizada en el inicio de la década de 1990, se constató que más de la mitad de los judíos de Porto Alegre había completado estudios superiores,

26 Brumer, *Identidade em mudança*, p. 97.

27 Brumer, *Identidade em mudança*, p. 98.

28 Brumer, «A identidade judaica», p. 186, nota 8.

proporción que se elevaba a tres cuartas partes del total entre los más jóvenes. En cuanto a las profesiones, las más frecuentes eran medicina, ingeniería civil, arquitectura, abogacía, magisterio, comercio y administración pública²⁹.

A partir de la década de 1990, se pueden observar algunos cambios en las comunidades judías de Brasil, los cuales indican una actitud más activa y afirmativa de sus liderazgos en relación con la sociedad general. Un ejemplo de eso ha sido la utilización de la justicia, en base a las leyes antirraciales del país, contra un hombre que mantenía una editorial con libros claramente antisemitas. Otro ejemplo fue la organización de una sección sobre la posibilidad de la paz entre israelíes y palestinos, con la presencia de dos israelíes y de una diputada palestina, en el Segundo Foro Social Mundial en Porto Alegre, después de que en el primero los anti-israelíes y antijudíos en general tuvieran un amplio espacio para sus manifestaciones. Otro ejemplo de una acción aún más afirmativa fue la organización en 2007 de una ceremonia oficial en Porto Alegre para la investidura de la nueva junta de la Federación Israelita de Rio Grande do Sul, para la cual fueron invitadas las principales autoridades del gobierno ejecutivo, legislativo y judicial del Estado.

Una parte importante de los líderes de las comunidades judías regionales presenta algunas características distintas de las de los líderes del pasado: nacieron en el país y en muchos casos sus padres también nacieron en Brasil; son relativamente más jóvenes y estudiaron en una escuela judía; su identidad judaica incluye el sionismo pero no necesariamente la religión; mantienen una actitud positiva con respecto al judaísmo, en el sentido de afirmar «nosotros somos brasileños y judíos» y, al mismo tiempo, procuran demostrar la contribución de los judíos a la sociedad brasileña; tienen un alto nivel de educación formal y una buena situación laboral y financiera.

29 Brumer, *Identidade em mudança*, pp. 84-93.

Los jóvenes judíos brasileños

A continuación serán examinadas las características de identidad de los jóvenes judíos brasileños, tomando en consideración, por un lado, una perspectiva comparativa de generación, posible gracias a la investigación realizada en Rio Grande do Sul a comienzos de la década de 1990; y por otro, los resultados de estudios y observaciones sobre su forma de socialización, organizaciones y prácticas religiosas, culturales y sociales.

En base a la referida investigación, es posible percibir un verdadero cambio generacional: los más jóvenes, comparados con las generaciones de sus padres y abuelos, son más adeptos al casamiento exogámico, completan estudios superiores —grado y postgrado— con mayor frecuencia y sus opciones profesionales son más variadas, gracias a nuevas oportunidades surgidas en Brasil en la última década en áreas como la informática o la publicidad³⁰. Esa investigación también reveló el gran alejamiento relativo de los jóvenes de la mayoría de las prácticas religiosas y tradicionales, como la asistencia regular a la sinagoga³¹, el respeto al Shabat y las restricciones a los alimentos considerados impuros³². Estudios posteriores indican que el cambio generacional se evidencia menos en la cantidad que en la calidad de dichas prácticas³³.

La variedad de opciones en los varios aspectos que conforman la identidad judía de los jóvenes posibilita una afiliación de identidad diversificada y múltiple, cuya construcción tiene inicio en la infancia y sigue a través de la juventud. Familia, escuela, grupos no formales, sinagoga y clubes sociales constituyen parte de las instituciones que influyen en la formación de la identidad de esos jóvenes, y en todos hay diferencias en prácticas y orientaciones identitarias.

30 Ibid., pp. 89-94.

31 Ibid., pp. 96-100.

32 Ibid., pp. 108-109.

33 Hemsí, «Identidade judaica»; Topel, *Jerusalem e São Paulo*.

Con el aumento del número de casamientos mixtos, la familia perdió importancia como medio de socialización en la cultura y religión judaicas, papel asumido principalmente por la escuela y por actividades educativas no formales, en la misma escuela, en sinagogas y en grupos juveniles. Gran parte de los jóvenes con ascendientes judíos frecuenta una escuela judía u otros ambientes de formación identitaria judaica, y aquéllos que no tienen este tipo de socialización se desvinculan más fácilmente del judaísmo.

Todas las escuelas judías combinan la enseñanza de las disciplinas comunes al currículo obligatorio de la educación primaria y secundaria del país, en la cual buscan mantener un nivel excelente, con la transmisión de la historia y cultura del grupo étnico. Varían entre sí en la importancia atribuida a la enseñanza del idioma hebreo y a prácticas religiosas y culturales. Son significativas, sin embargo, como elementos de identificación, la observación del Shabat y de las fiestas judías como días no lectivos y la utilización de palabras en el idioma hebreo en la caracterización de prácticas y fiestas³⁴. También es relevante la participación de alumnos de las escuelas judías en eventos deportivos, culturales y científicos, junto con alumnos de otras escuelas particulares o comunitarias, donde destaca su presencia como judíos.

Además de la enseñanza de las materias laicas y de aquéllas dirigidas a la transmisión de la cultura y religión judaicas, las escuelas mantienen actividades no formales, como el aprendizaje y práctica de danzas israelíes. Esas escuelas tienen, aún, programas de intercambio, como el que existe entre el Colegio Israelita Brasileño de Porto Alegre y el Colegio I. L. Peretz de São Paulo; y posibilidades de realizar parte del curso secundario en Israel o de visitar ese país durante el período de vacaciones.

La escuela judía asume mayor importancia como medio de socialización de niños y jóvenes a medida que la comunidad se

34 Brumer, «O dilema da educação», p. 347.

vuelve más secular. La «centralidad de la escuela» se yuxtaponen, entonces, a la «no centralidad de la sinagoga»³⁵. Esas escuelas concilian la enseñanza de las disciplinas laicas con el estudio de un idioma judío (el hebreo, en la mayoría de los casos), de las tradiciones, historia y cultura judías. Las escuelas judías de Brasil y de otros países de América Latina, como indica Levy³⁶, se incluyen entre los establecimientos de enseñanza primaria y secundaria evaluados como buenos o muy buenos, en comparación con aquellos financiados por el Estado. Comparadas con las escuelas públicas, las escuelas particulares o comunitarias remuneran mejor a sus maestros, que así son incentivados a invertir en metodologías de enseñanza nuevas y más atractivas; también están mejor equipadas, tienen períodos lectivos más largos y están menos sujetas a interrupciones debidas a huelgas de maestros. Diagnósticos realizados en Buenos Aires, Rio de Janeiro y Porto Alegre, sin embargo, revelan que desde la década de 1990 las escuelas judías perdieron un gran número de alumnos, lo que se explica tanto por los cambios en las economías de ambos países, que han afectado al poder adquisitivo de sus clases medias, como por el aumento de la asimilación y secularización de la población judía.

Una característica de gran parte de los alumnos matriculados en las escuelas judías brasileñas es ser hijos de matrimonios mixtos. Aun cuando el cónyuge no judío se convirtió al judaísmo, la identidad y los orígenes de los miembros de su familia no se alteran, lo que hace que el niño y el joven, aunque frecuenten una escuela judía, convivan con parientes no judíos, conmemoren con sus familias fiestas cristianas, como la Navidad, y comparezcan en la iglesia católica o protestante en ocasión de casamientos, bautismos u otras ceremonias rela-

35 Daniel C. Levy, «Jewish Education in Latin America», en J. Laikin Elkin y G.W. Merck (coords.), *The Jewish Presence in Latin America*, Winchester, MA 1987, p. 157-184; la cita en p. 157.

36 *Ibid.*, pp. 163, 184.

cionadas con miembros de sus familias. Como resultado, para muchos de esos niños y jóvenes su contacto con el judaísmo es apenas parcial y la escuela judía representa prácticamente su principal contacto con el mismo.

La secularización de la mayor parte de la población judía de Brasil es probablemente el principal motivo para explicar las actitudes de los padres con relación a la escuela judía. Su interés principal está en que la escuela ofrezca a sus hijos una educación de excelencia —que les permita competir en la sociedad capitalista, asumiendo en el futuro posiciones de liderazgo— y, al mismo tiempo, les transmita el contenido básico del judaísmo, para que conozcan sus orígenes y se enorgullecán de ellos. Anhelan que los niños sean judíos, pero dentro de ciertos límites, porque si se volvieran practicantes podrían entrar en conflicto con sus propias existencias seculares.

Para los jóvenes que hicieron toda su formación escolar en una escuela judía, la entrada a la universidad representa un trauma. En esta ocasión, son separados de colegas y amigos con quienes convivieron cotidianamente durante más de diez años y necesitan enfrentarse a la interacción directa con colegas no judíos, en grupos donde éstos son mayoritarios. Éste es un momento en el que la mayoría de los jóvenes deja de frecuentar ambientes propiamente judíos, amplía el número de amigos no judíos y adquiere nuevas oportunidades de amistades e idilios. Sin embargo, las relaciones hechas durante el período escolar permanecen durante toda su vida y su inserción en el ambiente universitario no provoca conflictos, ya que que son bastantes raras, en la sociedad brasileña, las manifestaciones antisemitas.

Prácticamente todas las sinagogas del país mantienen algún tipo de actividad no formal para niños y adolescentes, con variaciones debidas a su orientación religiosa. Las actividades incluyen relatos y lectura de historias, recreaciones, danzas, teatro, música, elaboración de *matzah*³⁷ y de símbolos

37 Pan ázimo, utilizado en Pésaj (Pascua judaica).

judíos, como el candelabro utilizado en la conmemoración de *Janucah* (Fiesta de las Luminarias). Se organizan también colonias de vacaciones, que pueden durar de uno hasta 14 días, y cursos preparatorios para las ceremonias que marcan el inicio de la adolescencia y la asunción de obligaciones religiosas, el *bar-mitzvah* para los niños a los 13 años, y el *bat-mitzvah* para las niñas a los 12 años.

Algunos chicos que no frecuentan una escuela judía reciben educación no formal, que comprende diversas actividades sociales y recreativas, y prácticas culturales y religiosas brindadas por diversas organizaciones comunitarias, con énfasis distintos. Entre las principales organizaciones de educación no formal están los movimientos juveniles, que se vuelcan explícitamente en la preservación de la identidad judía. Los líderes de esos movimientos buscan transmitir informaciones sobre la historia, cultura y religión a niños y jóvenes, con miras a perpetuar esos valores y replantarlos, para tornarlos más afines a la realidad de los jóvenes³⁸. Se trata de movimientos sionistas que destacan la importancia de Israel como patria geográfica y espiritual de los judíos, pero su énfasis principal está en incentivar a los jóvenes a trabajar para sus propias comunidades, con el fin de fortalecerlas³⁹.

La educación no formal también se da a través de actividades sociales y deportivas, practicadas en clubes formados por miembros de la comunidad judía. Merecen destacarse las presentaciones de danza folclórica israelí, en festivales anuales, principalmente el Carmel, en São Paulo, y el Horef, en Porto Alegre, que llegan a reunir a cerca de cincuenta grupos de diferentes lugares y se presentan ante un gran público for-

38 Anita Brumer, «Cem anos de vida comunitária», en Jacques A. Wainberg (coord.), *100 anos de amor: A imigração judaica no Rio Grande do Sul*, Porto Alegre 2004, pp. 111-44.

39 Ibid., p. 128.

mado por judíos y no judíos⁴⁰. De acuerdo a un trabajo anterior, las presentaciones de los grupos de danza cumplen un papel importante en la divulgación de la cultura judía y al mismo tiempo actúan como refuerzo de la identidad judía, tanto de los bailarines como de los judíos que forman parte de la platea. En ellos está presente la ligazón afectiva con el Estado de Israel, a través de la utilización de la música y del folclore israelí. También requieren la cooperación entre jóvenes judíos, sin tener en cuenta sus vinculaciones religiosas o ideológicas; el rescate de la historia y de la cultura del pueblo judío, presentes en muchas de las coreografías utilizadas; y el uso de expresiones en idioma hebreo. Cuando se presentan danzas que reflejan hechos históricos y culturales judíos, se despiertan o refuerzan sentimientos de identidad en gran parte del público judío; y los participantes, a través del retorno positivo de sus presentaciones —aplausos, comentarios, noticias, fotos en diarios e invitaciones para presentarse en otros eventos—, experimentan la confirmación y el realce de su identidad⁴¹.

Las prácticas tradicionales y religiosas también suministran material para la construcción identitaria de los jóvenes. La mayoría de las familias judías posee algunos símbolos judíos en sus casas y practica ceremonias o cenas conmemorativas de algunas fiestas —a veces organizadas por las sinagogas, en clubes o restaurantes de la ciudad—, en las cuales son servidas comidas típicas. Muchos jóvenes, por haber estudiado en una escuela judía, frecuentado movimientos juveniles y hecho la preparación para el *bar* o *bat-mitzvah*, cuestionan la práctica ritual de sus padres, que no les transmitieron sus significados⁴².

40 Sobre este grupo, véase Carla Bassanezi Pinsky, *Pássaros da liberdade: Jovens, judeus e revolucionários no Brasil*. São Paulo 2000.

41 Brumer, «Cem anos de vida comunitária», p. 141.

42 Hemsí, «Identidade judaica», p. 285.

Se verifica, así, que muchos jóvenes socializados dentro del judaísmo -en contraste con sus padres y abuelos, insertos en el judaísmo de una forma casi «natural», a través de una práctica sin conocimiento- buscan una práctica consciente, racional, y un sentido trascendental para sus vidas, en sinagogas liberales u ortodoxas. En este sentido, en una perspectiva generacional, esos jóvenes realizan un «retorno» al judaísmo, algunas veces hasta en confrontación con sus propias familias. En la mayoría de los casos, sin embargo, como indica Topel⁴³, la frecuencia asidua de una sinagoga «poco tiene a ver con la dimensión espiritual o cultural, y sí con una inserción social en un ritual judaico, imbuido de valores judaicos y compartido con judíos».

La búsqueda de sentido trascendental a la existencia ha sido registrada en varios países, como reacción a la globalización. Para Topel, al mismo tiempo que el proceso de globalización volvió transnacional lo religioso, «homogeneizó nostalgias y frustraciones, exacerbando el desarraigo y estimulando la lucha de algunos grupos por ir más allá de los “no lugares”»⁴⁴. Como reacción, «se observa la búsqueda y organización de comunidades en las cuales los individuos puedan sentirse “en casa”, es decir, dando un sentido trascendental a la vida, desde la posibilidad de compartir valores y una actitud que consideren fundamental *vis-à-vis* al pasado, el presente y el futuro»⁴⁵.

Topel registra que, desde la década de 1990, ocurrió un cambio importante en el judaísmo en São Paulo, con la adopción de la ortodoxia por un número significativo de jóvenes judíos, cuyas familias no son practicantes o frecuentan sinagogas liberales o conservadoras⁴⁶. Por un lado, aumentó significativa-

43 Topel, *Jerusalem e São Paulo*, p. 34.

44 Ibidem, p. 35.

45 Ibidem.

46 Marta F. Topel, «As leis dietéticas judaicas: um prato cheio para a Antropologia», en *Horizontes Antropológicos* 9- 19, 2003, pp. 203-222; Topel, *Jerusalem e São Paulo*.

mente el número de rabinos ortodoxos que actúa en la ciudad: eran menos de diez en la década de 1950 y son más de cien actualmente; por otro lado, apareció un nuevo cuadro del espacio judío, con la creación de nuevas instituciones destinadas a la práctica religiosa. Dos instituciones dedicadas a aproximar a judíos laicos y liberales hacia la ortodoxia se establecieron en São Paulo, el Beit Chabad y el Binyan Olam, las cuales fundaron escuelas y sinagogas. Entre las decenas de organizaciones creadas en São Paulo por el Beit Chabad se encuentra una *yeshivah* (academia de estudios religiosos para jóvenes) que posibilita la formación de rabinos brasileños, algunos de los cuales pasan a desempeñar puestos en sinagogas que estaban quedando vacías. En Petrópolis, Rio de Janeiro, en 1966 un rabino del mismo movimiento fundó una *yeshivah* colegial, con sistema de internado, para educar niños y jóvenes nacidos en el seno de familias judías no practicantes. En Porto Alegre, el movimiento Chabad se instaló en 1981, con la llegada de un rabino y su esposa, que administraron una escuela de enseñanza fundamental durante algunos años y hoy mantiene una sinagoga y una *yeshivah* para algunas muchachas, la mayoría originaria del exterior. Más recientemente, dos nuevos rabinos ortodoxos pasaron a actuar como líderes religiosos en sinagogas que habían perdido una parte significativa de sus participantes. El Binyan Olam implementó un programa de *keruv* (aproximación) para estudiantes universitarios, en la única escuela judía de la ciudad. Rabinos ortodoxos también están dispuestos a participar del culto en las grandes fiestas en sinagogas que no cuentan con líder religioso, en las capitales o ciudades del interior donde existen comunidades judías. Los judíos ortodoxos practican un proselitismo intracomunitario, en la medida en que buscan diseminar las prácticas tradicionales del judaísmo y la conversión de judíos —principalmente jóvenes— laicos o practicantes del judaísmo liberal o conservador.

Como muestra Topel, la ortodoxia judaica —que se caracteriza por un estilo de vida centrado en el ritual— requiere

el cumplimiento estricto de todos los preceptos relativos al descanso sabático, las leyes de pureza familiar y las que rigen el principio de la *kashrut*, o leyes dietéticas. Ser judío ortodoxo representa menos un acto de fe, reflexivo, y consiste ante todo en la obediencia a los 613 preceptos dictados por el código de leyes conocido como *Halajah*⁴⁷. Innovar o alterar, dentro de la religión judaica, significa seguir un ritual «conservador», que prevé algunos pocos cambios, o «reformista» —llamado por algunos «liberal»—, que acepta un número mayor de modificaciones: menos distinciones entre las funciones desempeñadas por hombres y mujeres, posibilitando, incluso, la conducción de las actividades religiosas por mujeres y la proximidad de individuos de ambos sexos durante los cultos; la no obligación de cobertura para la cabeza, por los hombres, en la sinagoga; la reinterpretación de la Torá, considerada como libro principal (por los conservadores) o como un libro entre los otros (por los reformistas); el uso en la sinagoga del órgano y de un coro formado por hombres y mujeres. Los liberales también se eximen de seguir las leyes dietéticas. Son importantes también las distinciones referentes a las posiciones sobre la definición de quién es judío y a las normas requeridas para las conversiones de no judíos al judaísmo.

En la primera generación de judíos nacidos en Brasil era muy rara la ocurrencia de casamientos exogámicos, los cuales se volvieron un poco más frecuentes entre los nacidos en las décadas de 1940 y 1950 y mucho más frecuentes entre los que nacieron a partir de la década de 1960⁴⁸. De los participantes más jóvenes de la investigación realizada en Rio Grande do Sul, nacidos en las décadas de 1970 y 1980, el 89% de los jefes de familia y el 54% de los cónyuges tenían padres judíos⁴⁹. Para los que practican un casamiento mixto, existe la posibilidad de conversión

47 Topel, «As leis dietéticas judaicas»; Topel, *Jerusalem e São Paulo*, p. 49.

48 Brumer, *Identidade em mudança*, pp. 68-69.

49 Ibid.

del cónyuge no judío, que requiere la realización de un curso preparatorio, ofrecido por el líder religioso o rabino de alguna sinagoga, generalmente de orientación liberal. Sorj relata que en una sinagoga liberal de Rio de Janeiro, la Asociación Religiosa Israelita (ARI), el porcentaje de casamientos mixtos con conversión sobre el total de casamientos celebrados en el período de 1967 a 1997 era cercano al 21%, siendo las conversiones más frecuentes entre mujeres, con el 79% de los casos⁵⁰.

Los jóvenes judíos están influidos aún por la posibilidad de la emigración o de realizar estudios de larga duración en el exterior. En este sentido, probablemente coinciden con las inclinaciones de los jóvenes brasileños de viajar para conocer otros países, vivir nuevas experiencias y aventuras y buscar oportunidades de formación. Como resultado de la investigación realizada en Rio Grande do Sul, un 4% de los hijos de padres residentes en Porto Alegre vivían en el exterior, en forma temporal o permanente⁵¹, porcentaje que probablemente aumentó en la última década. Debido a los programas de intercambio existentes con el Estado de Israel, éste es uno de los países de destino preferidos. Los jóvenes que viajan a Israel para una estancia prolongada o definitiva tienen como motivaciones, separadas o combinadamente, la creencia religiosa o ideológica, el deseo de independencia y de vivir nuevas experiencias, y también la búsqueda de una inserción profesional⁵². Los que regresan a Brasil después de una temporada en Israel, traen un equipaje compuesto por el conocimiento del idioma hebreo, una experiencia multicultural y una fuerte identificación con aquel país, que pasan a constituir componentes de su identidad judaica.

50 Bila Sorj, «Conversões e casamentos “mixtos”: A produção de “novos judeus” no Brasil», en B. Sorj (coord.), *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro 1997, pp. 67-86.

51 Brumer, *Identidade em mudança*, pp. 75-6.

52 Adriana Spilki y Anita Brumer, «Imigração e território: O papel de Israel na construção da identidade judaica da diáspora», en H. Lewin, *Identidade e cidadania*, pp. 392-406.

Conclusiones

Como mostró Rattner, los judíos tuvieron oportunidades de participación social y movilidad ascendente en Brasil, adaptándose a los aspectos socioculturales de la sociedad más amplia⁵³. Pero, a pesar de su adaptación y de la creciente secularización de la sociedad, consiguieron mantener su identidad étnica, teniendo en cuenta que organizaciones como escuela, sinagoga y grupos juveniles, así como actividades internas de la comunidad, fueron capaces de garantizar la transmisión de la identidad a las nuevas generaciones. No obstante la relativa homogeneidad de inserción socioeconómica, los jóvenes judíos tienen muchas opciones de identificación, incluyendo la opción de abandonar dicha identificación. Entre esas opciones figuran algunos tipos de educación formal y no formal, vinculaciones ideológicas (sionistas o no) de diferentes matices, y religiosas de orientaciones distintas, así como diversos grados de participación intracomunitaria.

La posibilidad de no continuidad de las comunidades judías de Brasil, debido a la disminución demográfica y a la creciente asimilación, es contrarrestada por las prácticas de un número significativo de los jóvenes judíos de hoy, quienes han tenido oportunidades de una mayor implicación étnica, a través de la educación formal y no formal, de la religión o de movimientos sionistas. Algunos de esos jóvenes poseen una voluntad consciente de fundamentar su judaísmo, en busca de una identificación consciente y racional.

Debido a la múltiple afiliación identitaria, la cohesión dentro de las comunidades judaicas brasileñas es apenas parcial, pero eso no quiere decir que la reducción de su tamaño signifique su desaparición en Brasil⁵⁴.

53 Rattner, *Tradição e mudança*, 1977.

54 Agradezco a Haya Zmora (en Jerusalén) y a César Neustadt (en Buenos Aires) por la revisión del idioma español de este artículo.

Los palestinos en el extremo sur de Brasil: inserción social y negociación de las diferencias culturales

Denise Jardim*

Mi trabajo con los inmigrantes palestinos fue de observación participante y estuvo centrado en las ciudades de Chuí y Chuy, en la frontera entre Brasil y Uruguay. Hace tiempo que me preocupa la trampa del localismo en el trabajo antropológico, y deseo explicar mis motivos. Por deber de oficio, los énfasis son espaciales y no temporales; en consecuencia, de modo muy fácil delimitamos nuestro objeto de reflexión, observando únicamente los hechos desarrollados en las dos municipalidades y atestiguados por nosotros como investigadores, fijando a los investigados en un eterno presente.

Empezaré entonces por la trampa de la localidad y del localismo, e intentaré mostrar cómo pensé escapar de ese rasgo del oficio de etnógrafo. Mi propuesta aquí no es descifrar a los inmigrantes palestinos, quiénes son, de dónde vinieron, sino pensar acerca de sus desplazamientos con-

* Profesora del Departamento de Antropología, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

temporáneos¹. ¿Qué se puede aprender de los inmigrantes en cuanto a la ruptura de lazos sociales y la capacidad de rehacerlos?

El presente artículo tiene dos partes. En la primera, describo un «casi encuentro» que nos lleva a la especificidad de la frontera Uruguay/Brasil y, además, a los itinerarios inmigrantes hasta las fronteras nacionales². Mi intento es enfatizar los distintos tiempos históricos de la llegada y establecimiento de los inmigrantes judíos y árabes en la frontera. Eso ayuda a comprender algo sobre la inserción de los palestinos en una localidad que ya conocía la presencia judía. En la segunda parte, analizo la diáspora palestina que yo he conocido, a partir de la década de 1990, a través de la etnografía en la localidad de frontera.

La localidad, por su peculiaridad, llama la atención. Como ocurre en las demás municipalidades de la frontera entre Brasil y Uruguay, en general, se trata de fronteras secas; los residentes urbanos y las entidades del Estado (escuelas, policía, bancos) comparten la vida social de la ciudad. El comercio es todavía la base de la interacción entre las personas, sea contratar empleados o comprar y disfrutar de las diferencias en las tarifas de cambio. Dos grandes calles sirven de frontera entre los países: a un lado de una avenida está Brasil, y al lado de otra gran avenida paralela está Uruguay. Así, las aduanas se encuentran fuera de las ciudades. La vida entre la gente es binacional en varios aspectos: la moneda circulante,

1 Véase Denise Fagundes Jardim, «Palestinos no extremo sul do Brasil. Identidade étnica e os mecanismos sociais de produção da etnicidade», Chuí/RS 2001 (tesis doctoral – PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro/MN, 2000).

2 De este modo, mi ponencia ha sido casi una traición a la expectativa de tener una invitada brasileña en la conferencia. Tal vez porque la realidad de Uruguay es más cercana y, como dicen los uruguayos, prefiero «romper una lanza» por la patria chica en vez de tomar el punto de vista centrado en las preocupaciones del Estado nacional brasileño. O tal vez yo sea además muy crítica al expansionismo de la historia brasileña.

el idioma y los horarios. A veces, el horario de verano cambia el funcionamiento de tiendas y despachos de atención al ciudadano.

Para comprender la presencia árabe entre Brasil y Uruguay, hemos de reflexionar si no estamos demasiado atrapados en las historias nacionales. La frontera no es sólo la línea divisoria de un Estado nacional. La observación nos enseña a valorar la experiencia migratoria entre países. Y las migraciones más recientes nos exigen ver aspectos de la misma en los itinerarios entre países como algo común a los primeros tiempos de la radicación.

La inmigración de judíos y turcos a Brasil y Uruguay

Para una mejor comprensión de la presencia árabe en las municipalidades de la frontera entre Brasil y Uruguay, es necesario pensar en las diferencias de acogida de los inmigrantes extranjeros en cada uno de los países.

A partir del siglo XIX llegó a Brasil una cifra considerable de inmigrantes procedentes de otros continentes. Alrededor de cuatro millones de personas entraron en el país entre los años 1884 y 1943, tal como lo registran los datos oficiales. En ese conjunto, el 33,7% eran italianos, el 29,2% portugueses, el 13% españoles, el 4,5% japoneses y el 4,1% alemanes. Los apodados «turcos» (término utilizado para aquellos que provenían del Imperio Otomano) alcanzaron una minoritaria cifra de 2,5% en los registros oficiales³. Aun así, la experiencia (incluso numérica) de los que viven en los márgenes tiene sentidos singulares que deben tenerse en cuenta. Lo que explica, en parte, por qué los estudios son tan dispersos cuando se habla de árabes y judíos en Brasil. La mayor parte de las investigaciones centran su atención en los italianos, portugueses y

3 Fuente: *Boletín del Servicio de Inmigración y Colonización* (Editado entre los años 1820 y 1943, es la publicación oficial del Ministerio de Inmigración y Colonización).

españoles, y también quedan atrapadas en la fuerza de la historia de los Estados nacionales y en lo que es relevante para los mismos.

Para los palestinos, la ciudad de São Paulo (Brasil) en los años 60 era un punto de partida para otros itinerarios o un lugar de paso más⁴. Cuando procuramos comprender el itinerario hasta el Chuí, debemos tener claras las características de la región. Hasta los años 70 no había una carretera en buenas condiciones. Hoy es un sitio de comercio y tiene viviendas para veraneo. Los llamados «turcos» o «semitas» participaron en la población de áreas alejadas de los principales centros urbanos y en la expansión de la presencia de las entidades estatales, entre ellas la carretera de unidad nacional llamada ruta BR 471.

En los primeros tiempos, los brasileños llegaban a la ciudad del Chuy por un camino al borde del mar. La ciudad más estructurada y central para la vida social brasileña era la vecina Santa Vitória do Palmar. En efecto, el Chuy ha sido un sitio de paso. Por otra parte, las ciudades uruguayas fueron parte de un proyecto de poblamiento de la frontera mediante urbanizaciones, para evitar el constante expansionismo brasileño de los alambrados y las fronteras.

En Brasil, en los años 70 del siglo XX, con el avance de la integración nacional propiciada por el gobierno militar, se abrieron carreteras con el sentido simbólico de conectar el país de norte a sur, «del Oiapoque al Chuí». La expresión «país integrado», Estado hecho, es bastante utilizada y conocida. En esa época, los inmigrantes palestinos fueron atraídos por la potencialidad comercial del Chuy: en concreto, la posibilidad de vender a los uruguayos los productos de la emergente in-

4 Véase, acerca de los itinerarios de árabes y judíos en Brasil, J. Lesser, «O judeu é o turco da prestação: Etnicidade, assimilação e imagens das elites sobre árabes e judeus no Brasil», *Estudos Afroasiáticos* 27, 1993; O. Patrícios Truzzi, *Sírios e libaneses em São Paulo*, São Paulo 1997.

dustria brasileña. Me dicen los inmigrantes que hasta llegar al Chuy pasaron por otros muchos sitios en el interior de Brasil, desde la construcción de Brasilia (la nueva capital federal) hasta ciudades de veraneo, como vendedores de frutas, comida o ropas. Para los recién llegados, era la oportunidad de tener su propia tienda después de viajar por el interior de Brasil, como *mascate* o socios de otros *patricios* (paisanos). Vivir en la frontera era todo un esfuerzo. La expectativa, en los primeros tiempos, era vender los productos en las calles y quizás después establecer una tienda. Los más afortunados alquilaban una parcela y contribuían a la urbanización de la manzana. Mientras tanto, sus conexiones con otros *patricios* del centro de Brasil ayudaban a mantener un comercio con bastante liquidez. Hasta hoy, negocian productos brasileños, compran en cuotas en Brasil y venden al contado a los uruguayos.

En años recientes, los inmigrantes han pasado a dominar el escenario comercial en la localidad, ubicados en el lado brasileño. Por otra parte, cuando los inmigrantes palestinos llegaron en el siglo XX a la localidad, encontraron una ciudad uruguaya estructurada hacía tiempo.

En Uruguay, aparentemente, la asimilación como política de blanqueamiento —en tanto sinónimo de civilización— ha podido ser vista como algo común tanto a Brasil como a Uruguay. La peculiaridad de la inmigración en Uruguay nos permite comprender las dinámicas de la frontera. De manera distinta que en Brasil, la frontera ha sido prioridad para el gobierno uruguayo, también porque ante un Brasil expansionista, con fronteras que avanzan sobre territorios ajenos a lo largo de los siglos, la protección del territorio uruguayo era algo urgente.

La inmigración a las ciudades y el fortalecimiento del comercio son parte de ese proceso. Cuando llegan las olas de inmigrantes a Uruguay en el siglo XIX, es más fácil asociarlos al ingreso en la vida urbana y en las corrientes deseadas de la modernización.

Los inmigrantes judíos llegaron en el siglo XIX, con un gran crecimiento entre 1905 y 1914 y entre 1920 y 1929⁵. A veces, Uruguay ha sido un sitio de tránsito, puesto que normas restrictivas les impedían quedarse en Argentina⁶. Fugitivos de la discriminación religiosa (en Polonia o la Rusia zarista), su presencia encajaba bastante bien en los ideales de la modernización de Uruguay a principios del siglo XX. Más aún, se ha pensado en los inmigrantes venidos de Europa a Uruguay a lo largo del siglo XIX —entre tantas otras posibilidades— como una manera de trazar las fronteras con Brasil a partir de la creación de núcleos urbanos. La frontera seca entre Brasil y Uruguay —como el Chuy/Chuí— ha sido un problema. El avance de los brasileños en tierras del país vecino ocurrió innúmeras veces en la historia de la República de Uruguay, sea militarmente o mediante las ganaderías. En la década de 1930, la presencia de inmigrantes de distintos orígenes fue estimulada por las políticas oficiales de Uruguay. Con las olas de inmigrantes que llegaban de los empobrecidos Europa y Oriente Medio, Uruguay se planteó la creación de zonas urbanas fronterizas con Brasil.

«Yo señores, seré franco, prefiero ser turco que brasileño». La frase es parte del discurso del diputado uruguayo J.M. Pérez en 1862 acerca de la necesidad de colonizar con nacionales o extranjeros el norte del país, desplazando el elemento brasileño de la frontera. De esta manera, como demuestran los

5 La República del Uruguay (establecida en 1830) se va a consolidar en los años del gobierno de Batlle (1917) con leyes y derechos de trabajadores. La división entre colorados y blancos que divide a la sociedad uruguaya (entre terratenientes y sectores comerciales) llega a un sencillo equilibrio de fuerzas con un estado de bienestar social. Véase Luis Antonio Hierro, *Historia uruguaya. Batlle. Democracia y reforma del Estado*, Montevideo 1977.

6 Véase Teresa Porzecanski, «Vida privada y construcción de la identidad: Inmigrantes judíos al Uruguay», en J.P. Barrán, G. Caetano y T. Porzecanski (coords.), *Historias de la vida privada en el Uruguay. El nacimiento de la intimidad 1870-1920*, Montevideo 1996.

historiadores, el inmigrante ha sido visto como un poblador de las fronteras que consolida núcleos urbanos y garantiza el proyecto del Estado nacional. Hay que tener en cuenta que las ciudades mismas, por su infraestructura, contribuirán al cambio, con sus escuelas, con la enseñanza pública y el uso del castellano como política prioritaria del poder público. Las instituciones del Estado se hacen presentes en la frontera⁷.

Además, no es mera ilusión considerar la ciudad uruguaya del Chuy como la más antigua o la que posee más instituciones públicas, como las escuelas y el Liceo que prepara para el ingreso a la universidad en la capital. En el núcleo urbano brasileño, la presencia de los representantes del Estado es reciente. En la década de 1970 la misma se tornó un objeto de atención, debido a las políticas de seguridad nacional y la «integración» de Brasil de norte a sur. Se pavimentó la carretera y se construyó la aduana⁸.

En tal contexto llegaron mis entrevistados, a través de otros caminos por el interior de Brasil; huyendo de fiscales del poder público, arribaron a través de los ferrocarriles hasta la orilla del mar (llegan a San Pablo, parten para el interior de Brasil y viven un tiempo en otras ciudades hasta conocer la frontera sur). Tal región ya poseía una fuerte presencia de comerciantes uruguayos y de inmigrantes judíos (en Uruguay). Los judíos han hecho historia de inserción y filantropía en la ciudad uruguaya. El estadio de fútbol en Uruguay tiene el nombre de Samuel Prilliac, así como la calle de entrada del Chuí brasileño.

Aparentemente, la gran familiaridad con los judíos comerciantes en Uruguay pudo haber facilitado la inserción de

7 Véase S. Bleil de Souza y Fabrício Prado, *Economias de Fronteira — Presença Brasileira na Fronteira Norte do Uruguai: 1830-1904*, Porto Alegre 1987.

8 El comercio de *freeshop* (sin impuestos a los productos nacionales) es creado en Uruguay sólo a comienzos de los años '90, exclusivamente para los turistas brasileños —en esta área de playas y vacaciones de verano, como zona de libre comercio sin tasas aduaneras.

los nuevos *mascates*. Otro aspecto que facilitó la inserción fue la actitud de los brasileños frente a la actividad comercial en esta región. La ganadería y el cultivo de arroz eran vistos como el eje principal y prestigioso de la vida económica y política. Los inmigrantes aprovecharon la brecha y se aventuraron en la actividad comercial.

En efecto, se trata de un «casi encuentro», aún poco explorado debido a las historias demasiado nacionales de los itinerarios inmigrantes. Las maneras de ver a los «extranjeros» en la vida fronteriza es algo muy volátil, una acusación que puede afectar a cualquiera. La valorización de los pioneros uruguayos de la ciudad —los judíos asociados a la filantropía— es conocida por los inmigrantes palestinos. Por otra parte, la vida social «entre ciudades» tiene una gramática compleja, algo fluida, en la identificación de los realmente extranjeros en la vida binacional.

Tales aspectos nos permiten, en la segunda parte del artículo, conocer cómo, en los años recientes, los inmigrantes palestinos y sus hijos manejaron y constituyeron su experiencia de identidad «entre» distintas situaciones: su doble (o triple) posibilidad de origen nacional, entrecruzados por diversas experiencias de idioma (castellano, portugués y árabe); la referencia a los sitios de origen (la ciudad de su inmigración o del nacimiento de los hijos —a veces, otra ciudad de Brasil); la ubicación en la frontera binacional— que incluye la vida con los brasileños nativos («oriundos»), propietarios de las manzanas donde construyen sus tiendas.

Como vemos, se trata de una parte de la experiencia migratoria, de las constantes negociaciones para quedarse allí —entre los oriundos— y, al mismo tiempo, mantenerse conectados a otros familiares aún «en viaje». Sólo desde finales de los 80 los inmigrantes se han pronunciado y manifiestan su interés por la participación en la política local de partidos en Brasil.

La inserción de los palestinos entre los oriundos

Los primeros registros de la inserción de los inmigrantes palestinos en el escenario local datan de 1982, en la ciudad uruguaya de Chuy, con la creación de un club de fútbol por parte de los hijos de dichos inmigrantes. Creado por el deseo de ingresar con su equipo en el campeonato uruguayo, el episodio es relatado por mis investigados como los tiempos de gloria del Clube Central Palestino. Con todo, ésta no es la primera vez que han intentado emprender una acción colectiva en el escenario local⁹. Ya he mencionado que ellos viven al mismo tiempo en los dos lados de la frontera, como suelen hacerlo todos. Como brasileños por su documentación, comercializan productos de la industria brasileña para uruguayos y viven en territorio brasileño; y como residentes en la localidad, participan de la vida social, que no necesita respetar los límites oficiales entre países. La presencia del poder público brasileño en el ordenamiento de la vida comercial fue muy limitada hasta la década de 1980.

En tiempos recientes, en la década de los 90, los inmigrantes pasaron por una inspección de sus actos y comportamientos, vigilancia y control que reforzaron la solidaridad «inter-na» y las fronteras simbólicas de la diferencia entre «oriundos» e «inmigrantes». La situación ha cambiado, es el tiempo del MERCOSUR y todos los ojos del Estado se vuelcan hacia la frontera¹⁰. Los palestinos ahora tienen interés en participar

9 En términos espaciales, el Estadio Samuel Prilliac queda en la misma manzana del Clube. La visibilidad es un factor prioritario.

10 El MERCOSUR comenzó en noviembre de 1985 con la declaración de Foz de Iguazú y fue firmado con ese nombre en el Tratado de Asunción entre Paraguay, Brasil, Argentina y Uruguay, en marzo de 1990. Sólo en 1994 conquista la existencia jurídica internacional. La naturaleza del tratado es la creación de un mercado común hasta 1994 y la organización de comercio internacional y zonas de libre comercio, así como uniones aduaneras. A lo largo de esos años, otros países han sido agregados y nuevos temas han sido debatidos, como la libre circulación de trabajadores y el tema de los tribunales internacionales para asuntos de comercio entre los países vecinos, signatarios de los acuerdos firmados. A comienzos de los '90, el Uruguay ha creado una zona de libre comercio (*freeshop*) en Chuy.

en la política local, son vistos como comerciantes y quieren tomar parte en las decisiones locales. Han elegido, desde entonces, un intendente y otros funcionarios en la vida pública brasileña.

Además, hay inscripciones y monumentos, nombres de calles y celebraciones por el «Día de la Tierra», tomados del calendario político de la militancia en la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). Los nuevos protagonistas llegan al Chuí (y a la ciudad de Piracicaba en la provincia de São Paulo) con propuestas políticas y se acercan a los hijos de los inmigrantes. En definitiva, imitan a la juventud palestina, y proponen distintas maneras de que no sean olvidados ni Palestina ni los hechos actuales, desconocidos en la localidad, en especial ante las instituciones y autoridades brasileñas.

La conexión con los hechos internacionales se ha reflejado en la vida local y permite la revitalización de los lazos extra-locales. Los parientes pueden venir para una estancia prolongada, los inmigrantes hacen el viaje de vuelta por primera vez. Con todo, aun antes de la inserción de la OLP en distintas localidades de Brasil, algunas de las familias ya habían intentado vivir en Palestina en los años 80. Para ello, utilizaron el pasaporte brasileño, conquistado tras 20 años de permanencia en suelo nacional. Otros inmigrantes recurrían a distintos arreglos de familia, enviando sus hijos en edad escolar para vivir con tíos o tías en Ramala o Jerusalén. Dado que ellos trabajaban en Chuí, tales desplazamientos significaban distanciarse de los hijos por temporadas.

En los años 80, la OLP comenzó a tener contacto con el club árabe para congregarse a los hijos en la diáspora y proponer el *Sanaud*¹¹. La cuestión palestina no era un pasado exclusivo de los inmigrantes, sino un tema de toda la familia. En definitiva, sólo es posible comprender la facilidad con que la OLP

11 *Sanaud* significa «volveremos». Es la organización de los jóvenes hijos de inmigrantes formada a partir de las propuestas del despacho de la OLP en Brasilia.

ha podido involucrar a los hijos de inmigrantes en base a una implicación extrema con el tema del origen. Buena parte de las familias ya han hecho el «viaje de vuelta». Pensado como un regreso posible para todos con pasaporte brasileño, lo han utilizado en la práctica como el medio para enseñar a los hijos aspectos diversos de sus tradiciones (además de hacer la peregrinación a Meca y reencontrarse con parientes). Las demás familias proyectan un posible retorno o se mantienen informadas —mediante la cantidad inmensa de parabólicas con el telediario internacional de Dubai, la comunicación por teléfono y fax (hasta los años 90) con hermanos y primos—. Hoy, además de todo eso, el uso de internet es común.

Durante mi larga estancia en Chuí en distintos momentos de los 90 hasta el presente, he visto que el viaje no es una práctica solamente de la década de los 80. Hasta hoy permanece como un horizonte deseable para padres e hijos, proyectada y planeada entre familiares. Es la oportunidad para acompañar a un hermano que asistirá a la escuela o para buscar pareja, conocer el mercado matrimonial (entre los inmigrantes en América o en las localidades de origen) o aprender el idioma árabe. Aunque las situaciones son muy distintas, la conexión entre redes familiares se revitaliza en los viajes y estancias de algunos meses con los parientes. De esa forma, en base a los testimonios que he obtenido, quiero poner en evidencia la experiencia singular de los inmigrantes palestinos, como un ejemplo de la experiencia de la diáspora. En otros términos, busco probar algunos de los efectos de los desplazamientos en la vida local y extra-local, algo que la etnografía puede revelar. No es un caso que pretenda abarcar todo lo que ocurre entre los hijos de inmigrantes, pero sí es una manera de considerar al testigo individual como una vía para comprender cómo el fluir de los acontecimientos, en distintas escalas, es verbalizado por los inmigrantes.

Como se verá en la cita de abajo, el testigo individual no es sólo la expresión de la «identidad étnica», sino además una ex-

periençia «entre» países, idiomas, codificações e exigências. Los énfasis son míos.

Said (25 años, soltero):

Vinte e cinco vezes, já atravessei o oceano. Eu tô morando que nem cigano há vinte anos já, não... não quero mais. E vou morar mais alguns anos ainda, não adianta, tô vendo já, né. Não adianta, tchê, vou ter que parar um dia. E o dia que eu quero parar, quero parar num lugar que eu pertença. Se aqui eu sou turco, lá na Palestina eu sou brasileiro. (Risos) Pelo menos é um consolo, porque quando eu cheguei na Inglaterra, os caras me perguntaram donde eu era, eu já não sabia mais o que falar. Eu falava pra eles: «eu sou palestino do Brasil», «¿como?», «bom, eu sou brasileiro. Meu pai é palestino». E os caras me viam com a fisionomia bem diferente, oriente médio, tu fala árabe, como os árabes, e depois eu fazia festa com os brasileiros, isso que eles ficavam apavorados [...]

Faisal (35 años, soltero, hijo mayor):

Eu não nasci aqui, nasci em Santa Cruz do Sul. Minha mãe é brasileira, o meu pai é árabe. Hã [...] O meu pai se radicou aqui faz muitos anos atrás. Era ele e o irmão dele, o tio Karin, que eram sócios. Enquanto meu pai tinha comércio em Santa Cruz, o meu tio Karin tinha comércio aqui no Chuí. E, dependendo da crise, quando lá tava bom eles iam pra lá, quando aqui tava bom eles vinham pra cá. A primeira vez que eu me mudei pra cá, foi quando eu tinha 8 anos. Morei até os 14 anos de idade. Depois, daí eu me mudei pra Palestina, morei em Ramallah dos 14 aos 16. Depois eu fui pros Estados Unidos, morei em Nova Iorque dos 16 aos 24 e voltei pra cá. E desde... desde lá, tô aqui.

Tânia (hermana de Faisal, 34 años, casada, tres hijos):

Depois (del viaje) eu recebia muito elogios, porque eu falava com o árabe (con acento) do Egito. Até mandei uma fita (cinta de grabación de voz) pro meu pai. Meu pai gostou muito, chorou quando recebeu a fita e... e todo mundo dizia que a gente tinha aprendido muito rápido, daí eu vi que idade não... esse negócio de ir velho pra lá não importa, tu aprende. Se tu tem força de vontade, tu aprende. Claro que a gente não chegou a estudar, a seguir uma carreira, porque eu fui pra lá pra aprender a falar e escrever.

¿Quiénes son los palestinos? En concreto no es posible una definición a partir de rasgos culturales que más o menos se parezcan a los de los padres. La cuestión del mantenimiento de rasgos tradicionales o de nuevas experiencias en el sitio de acogida no traduce todo acerca de la vida «entre» fronteras, geográficas (como el Chuí) o simbólicas (como las expectativas de convertirse en *árabe*).

Por tanto, mi propuesta es que las experiencias de identidad colectiva de los inmigrantes no se pueden restringir a la inserción en la región y entre los «oriundos». Las mismas son el resultado de desplazamientos varios y continuos, sumado a la capacidad de producir lazos a partir del concepto del origen. Han negociado su permanencia y la pertenencia a múltiples situaciones de inserción social, inclusive con el nebuloso tema de las tradiciones «árabes».

¿Qué podemos aprender de los palestinos acerca de las inmigraciones contemporáneas? Por cierto, las que describo no son representativas de todas las inmigraciones contemporáneas, pero aun así nos enseñan a observar y valorar la experiencia de la identidad colectiva de los inmigrantes en los distintos niveles de experiencia social¹².

Por ejemplo, en el nivel o escala (micro) de la experiencia directa:

1. Tales viajes al exterior reorganizan proyectos individuales y colectivos, cuyos resultados no son absolutamente controlados por sus protagonistas, pero actúan como una fuerza que reordena los caminos y conductas de los sujetos, permitiéndoles vivir la identidad palestina como suya. Es un ritual que evoca el de las peregrinaciones.

12 A ese respecto menciono la propuesta de F. Barth, «Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade», en H. Vermeulen y C. Govers, *Antropologia da etnicidade. Para além de «Ethnic Groups and Boundaries»*, Lisboa 2003. Los niveles son provocaciones para pensar la complejidad de los hechos de la etnicidad y la ubicación del investigador en el trabajo de campo.

2. Lejos de ser una experiencia casual, debe ser comprendida como algo planeado para introducir a los jóvenes en una «familia árabe». Esa iniciación es fundamental para que ellos puedan formar parte de cualquier modalidad de «proyecto familiar», dado que pone en circulación negociaciones entre padres e hijos acerca de destinos profesionales y personales.

Propongo ampliar el modo de observar este tema. En el nivel intermedio, se puede constatar que los viajes hacen muchas cosas, en especial ayudan a revitalizar las redes sociales, el aprendizaje del árabe, el reencuentro con parientes de una misma generación, y, sobre todo, permiten la reducción de las diferencias de visión de mundo entre los componentes de una misma familia, que se fabrica como una «familia árabe», como una unidad. En mis investigaciones anteriores, he puesto de relieve la función de las mujeres en conectar los parientes o la parentela¹³. Los matrimonios arreglados por las madres y tías entre conocidos de las aldeas o entre parientes son parte de esa inversión. En una boda, en los reencuentros familiares, se ve la posibilidad de ingresar en un círculo de novios potenciales o de averiguar quiénes son los jóvenes disponibles, hacer ir y venir informaciones y, en concreto, acercar parientes. No hay que equivocarse y creer que una boda es un tema restringido a la vida en familia: es también un acto político al que se invitan de 1.000 a 1.500 personas, entre ellos intendentes y representantes polí-

13 En un trabajo anterior, discuto la idea de que las mujeres inmigran después de los hombres, casi como algo secundario a la inmigración. Me refiero a la importancia y centralidad del trabajo de las mujeres que mantiene el viaje internacional —a través del matrimonio arreglado— en la vida familiar. Véase D. Fagundes Jardim, «Os Palestinos e as viagens internacionais, ou de como “as mulheres voam com seus maridos”», trabajo presentado en la 25ª Reunión Brasileña de Antropología, Simposio «Circulación transnacional, fronteras e identidades: diálogos luso-brasileños», Goiania 2006.

ticos locales¹⁴. Así, las relaciones entre familias, dinamizadas por el viaje (con las familias árabes en la localidad o entre países), permiten ver aspectos de la revitalización de la idea de nacionalidad palestina, de crítica a la OLP o eventuales rechazos a los planes de matrimonio arreglado entre familiares. Para el etnógrafo, el sistema parece siempre abierto a nuevas situaciones. En especial, a los hechos que el viaje propicia e insta a reflejar.

Como me han explicado los informantes, cualquier palestino se reconoce todavía como un sujeto «en viaje» que, por su trayectoria, puede comprender las inquietudes de otro joven palestino. Como vemos en los testimonios, el esfuerzo por pensar acerca del viaje es inmenso y las experiencias conllevan a pensar sobre el esfuerzo afectivo por religar lo que el destierro ha separado. Pues una de las inquietudes, dicen, es comprender la vida familiar en dispersión.

Algunas conclusiones

Reducir la experiencia inmigratoria a una localidad puede llevarnos a una trampa, en especial cuando involucramos nuestra propia reflexión en el eje de la asimilación a los nacionales. O, por el contrario, como una mirada que privilegia la construcción de la diferencia, aun ubicada en los hechos locales. Todos los juegos pueden estar en marcha al mismo tiempo. Hay escalas a considerar, que revelan las distintas maneras en que la experiencia de la identidad colectiva ha sido manejada ante los flujos internacionales, los flujos locales o inclusive dinámicas endógenas, para considerar de manera didáctica las dinámicas familiares y las tensiones entre distintas generaciones en la familia.

Ante todo, son niveles relevantes para comprender la experiencia inmigratoria. No es cierto que sean niveles comple-

14 Véase D. Fagundes Jardim y R. Peters, «Os casamentos árabes: A recriação de tradições entre imigrantes palestinos no sul do Brasil», *Anos 90* 12-21/22, jan./dez. 2005.

mentarios de la realidad. Pueden reforzar los aspectos que parecen ser, en este momento, una ilusión del investigador por alcanzar la «totalidad» de la experiencia de los inmigrantes. Por ejemplo, los viajes de los inmigrantes y de sus hijos, en ese contexto, aparecen, entre ellos, como uno de los símbolos de su «prosperidad» y de su singularidad en la localidad. En el nivel intermedio, en la ciudad, el mismo hecho dinamiza las sospechas y acusaciones de poco compromiso «de los árabes» (esa unidad situacional) con la prosperidad local. Así, puede ser interpretado tanto en sus significados locales, cuanto, para una parentela más amplia y pluri-local, como una expectativa de retorno prorrogado por la imposibilidad de dejar de ser un extranjero con papeles brasileños en la Palestina actual.

Por supuesto, se puede decir que la diáspora palestina tiene todos los componentes ya conocidos de otras diásporas¹⁵, quizás con el interés adicional en rehacer los lazos que fueron cortados por el desplazamiento forzado y la permanencia de un esfuerzo continuo y colectivo, en varias generaciones, por redefinir destinos posibles. Lo que se puede observar en la localidad, es un intenso trabajo colectivo por recordar y actualizar la identidad colectiva a partir del re-conocimiento del origen y la proyección de un destino común, configurado tras la experiencia de la diáspora.

15 Estimulada por los participantes del simposio, quiero aclarar mi definición de diáspora. Utilizo el término pues permite comprender itinerarios constantes, y experiencias que acumulan múltiples referencias a lo largo de esos itinerarios de reubicación. Para mí, el término no se define únicamente por una ilusión de retorno o distancia de un centro (real o simbólico). La idea de retorno es tan evidente para pueblos que son desplazados como la experiencia histórica de la constante rediasporización forzada o presionada por las circunstancias sociales. Prefiero pensar en la diáspora como una experiencia de rediasporización. Eso puede permitir una escucha abierta a la experiencia de reconfiguración identitaria. O sea, intento no caer en otra trampa, la de ver a los protagonistas como un segmento, por principio, homogéneo en su historicidad y destinos. Véase James Clifford, «Diasporas», en su *Routes, Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Mass. y Londres 1997.

Quiero subrayar que los viajes no son instrumentales para la identidad palestina, no conectan sólo las redes de parientes o proyectan un «retorno» a un lugar de residencia. Por un lado, pueden ser comprendidos en ésa y en distintas escalas. Por ejemplo, en el micro-escenario reorganizan la distribución del poder de decisión acerca de los destinos de los hijos, sus matrimonios, sus oficios. Las mujeres hacen el trabajo de tejer lazos en el mercado matrimonial. Por otro lado, el viaje hace que el tema de la identidad palestina sea descolgado de las paredes, de los cuadros con la *Caaba* o fotografías de familia (como una memoria pasada), y se convierta en una experiencia actual que dinamiza la vida familiar y también otros niveles.

En el escenario «intermedio», en un tiempo preciso, el resultado ha sido una predisposición a escuchar las propuestas de *Sanaud*, de la OLP y el tema del origen árabe —de la ciudad de Ramala o de Palestina. Además, el desborde para la identidad nacional es algo muy presente en una ciudad de frontera—. Y si tomamos escenarios más amplios, esos individuos siempre son interrogados y deben representar al «árabe», debido al interés de los periódicos o los investigadores —como yo misma— que insisten en preguntar acerca de la cuestión palestina: ¿qué opinan sobre la televisión (las parabólicas en la red Dubai); qué piensan de los hechos más importantes y recientes? En suma, mi propuesta es ver la experiencia identitaria de los inmigrantes en distintas escalas y observar los juegos de la identidad en las escalas adecuadas.

Siento necesidad de aclarar algo. Soy antropóloga, no historiadora ni adivina, y veo que desde hace diez años o más la gente ha inventado y vivido innumerables maneras de recrear las referencias con el origen: manteniendo los nombres y apellidos árabes, y sobre todo proyectando al futuro la identidad árabe o palestina. La nominación de los hijos con apellidos y nombres árabes deja algo abierto para una negociación en el futuro acerca del significado del origen, una promesa abierta

que se deja a cargo de los acontecimientos y flujos sociales que serán vividos por la próxima generación.

Mi propuesta es que se vea la inmigración como un fenómeno abierto. El tema de la identidad palestina enseña que no se puede pensar sólo en el origen y «etnificar a las personas», sino que se debe ver un futuro abierto, impreciso, lleno de las incertidumbres de la diáspora, las cuales para su comprensión necesitan de la cooperación entre historiadores, antropólogos, psicólogos o, tal vez, de algo más que aún no imaginamos.

Convergencias y desencuentros entre árabes y judíos de Cuba

Maritza Corrales Capestany*

Los hijos de Ismael y Jacob convergen en Sefarad en una fecunda convivencia de siglos que resultó truncada por la Reconquista. 1492 es el emblemático año del Descubrimiento, pero también el de la derrota del reino nazarí de Granada y el inicio de una nueva diáspora judía, en el que ambos pueblos —expulsados y perseguidos por el Santo Oficio— emprenderán la ruta mediterránea o trasatlántica para reconverger en Hispanoamérica.

Sus huellas aparecen en el comienzo mismo de nuestra historia, el 2 de noviembre de 1492, cuando Colón revela que su intérprete Luis de Torres es judío converso¹, o en 1568², cuando Ortiz relata la llegada de un esclavo berberí. Pero no será hasta finales del siglo XIX cuando Cuba, dramáticamente

* Investigadora y colaboradora en varios centros de investigación e instituciones académicas, entre ellos, el Centro de Migraciones Internacionales, la Casa de Altos Estudios, la Facultad de Historia de la Universidad de La Habana y la Fundación Fernando Ortiz.

1 Cristóbal Colón, *Diario de Navegación*, La Habana 1961, pp. 79-80.

2 Fernando Ortiz, *Los negros esclavos*, La Habana 1987, p. 43.

diezmada por las contiendas independentistas, la emigración y la reconcentración de Weyler, resulte escenario apropiado para la atracción de los inmigrantes de Monte Líbano, Siria, Palestina, Marruecos, Iraq y Egipto.

La isla, señalada por ese «destino manifiesto» impuesto desde siempre por su posición geográfica, servirá de estación de tránsito para esas oleadas que conformarán los primeros núcleos poblacionales de aquéllos a quienes los cubanos denominarán, obviando sus orígenes étnicos o confesionales, *turcos, polacos o moros*.

Este artículo se propone analizar los puntos de encuentro y desencuentro de las comunidades árabes y judías en sus respectivos procesos de asentamiento, inserción, asociatividad y construcción identitaria que tuvieron lugar en los siglos XIX y XX y, en especial, la irrupción —reflejo de políticas globalizadas— de algunos elementos de fricción que en ocasiones han enrarecido el excelente nivel de sus relaciones intergrupales, como son los casos de los *lobbies* para la creación del Estado de Israel en 1947 y los comportamientos *sui generis*, adoptados a escala individual o institucional, ante los más candentes y actuales conflictos del área meso-oriental.

Moriscos y portugueses en la Colonia, turcos y polacos en la República

El Decreto de Expulsión de 1492 y las persecuciones desatadas en la antigua al-Andalus en 1499 conducen a la cristianización forzosa de moriscos y judíos. Aunque infinidad de Reales Órdenes prohibían el paso a las Indias de «ninguno nuevamente convertido a nuestra Santa Fe Católica de Moro, o Judío»³, nuestros documentos recogen su presencia entre los siglos XVI y XVIII⁴, como se observa en la afirmación del capitán general

³ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid 1943, p. 312.

⁴ F. Ortiz, «La fama póstuma de José Martí», en *José Martí y la comprensión humana*, La Habana 1957, p. 17, refiere la carta que Don Diego Colón escribe al Rey

don Pedro Valdés de que «los portugueses son más que los castellanos y los más son conversos»⁵ y «que la ysla debía ser reconquistada porque los dos tercios de su población era foránea»⁶.

La primera referencia del siglo XIX nos la ofrece el investigador Mota al apuntar que «unos judíos —los Hamel— instalaron una fábrica de costura en 1857»⁷. En ese mismo entorno, y producto de las tensiones entre drusos y maroníes en 1860, comenzó el éxodo de las minorías árabes cristianas; hallamos en 1870 el asentamiento en La Habana del «otomano» José Yabor⁸. Posteriormente, la Revolución de los Jóvenes Turcos de 1908, que impuso a las minorías la obligatoriedad del servicio militar e intensificó las restricciones religiosas de los cristianos por parte de la mayoría musulmana, las contiendas balcánicas, la Primera Guerra Mundial, y el desplazamiento de las producciones locales y la sericultura ante la invasión de mercancías europeas más competitivas, se erigieron en factores expulsivos de estos grupos árabes y de judíos sefardíes, en su mayoría de Turquía, Grecia y los Balcanes pero, coincidentemente también, de Palestina, Siria y Egipto.

Agrupados en Cuba bajo el término «metaétnico» de «inmigración árabe», beduinos, armenios, kurdos y lógicamente

en 1512 sobre «las muchas doncellas de Castilla conversas» traídas para poblar y acompañar a los conquistadores, entre las que se contaba Catalina Suárez, esposa de Hernán Cortés. El *Libro de Barajas de la Catedral de La Habana* registra, en 1593, el primer bautizo de un morisco de la Berbería; y el capitán general Don Pedro Valdés envía innumerables informes a la Corona alertando que teníamos «[...] muchos parientes de penitenciados [...] por el Santo Oficio» (Archivo General de Indias, Audiencia de Santo Domingo, Leg. 124, Ramo III, «Carta del Capitán General Don Pedro Valdés a Felipe III», 18/7/1603).

5 Ibidem, Contratación I, Leg. 171, «Informe», 18/6/1610.

6 Ibidem, «Carta de Valdés a la Corona», 25/9/1602.

7 Francisco Mota, *Por primera vez en Cuba*, La Habana 1982, p. 77. Los Hamel provienen de la zona de Alsacia y Lorena, habiendo emigrado primero a los Estados Unidos. Asimismo, en 1896, Leopoldo Corf Levy, súbdito francés nacido en el Bajo Rhin, aparece viviendo en Cárdenas.

8 Rigoberto Menéndez, *Componentes árabes en la cultura cubana*, La Habana 1999, p. 24.

árabes, o —si se los clasifica por su religión— católicos, melquitas, gregorianos, maroníes, ortodoxos, drusos, musulmanes y asirio-caldeos, tipifican un muy heterogéneo conglomerado humano. Los judíos, por el contrario y a pesar de la tradicional separación entre sefardíes y askenazíes e, incluso, de los *mizrajim* de Siria y Egipto, evidencian un grado de cohesión mayor por su religión común, centrando sus divergencias intergrupales en la diferenciación lingüística, pertenencia ideológica y estatus social o de clase. Aunque en sus países de origen algunos de estos grupos constituyen minorías, en la isla invierten o intensifican dicha condición: los libaneses se convierten en mayoría dentro del etnogrupo árabe, mientras que los judíos sefardíes, minoría no sólo religiosa sino nacional, se subsumen conformando una minoría dentro de otra minoría, la judía askenazí.

La inmigración árabe aventajó a la hebrea en número, pero no económica o institucionalmente. En 1916 había en Cuba entre 9.000 y 10.000 árabes y unos 2.000 judíos, incluidos los de origen sefardí antiguo, los americanos, los de Alsacia y Lorena y la avanzada del nuevo sefardismo⁹. En 1957, la colonia libanesa contaba con 20.000 personas¹⁰, en tanto que la judía en su conjunto no sobrepasaba los 15.000. Entre 1904 y 1958 los árabes y sus descendientes fundaron 25 asociaciones y los judíos, condicionados por su proverbial heterogeneidad ideológico-cultural, más de 100.

Ambas inmigraciones convergen en sus patrones de asentamiento, concentrándose con un esquema de convivencia mixta en las ciudades portuarias de La Habana y Santiago de Cuba¹¹, y en el resto de la Isla, con un grado de dispersión más

9 Adolfo Dollero, «La colonia otomana», *Cultura Cubana*, La Habana 1916, p. 466; Richard Davey, *Cuba, Past and Present*, Londres 1898, p. 27.

10 *Al Fajhaa*, 20/3/1931, p. 15 y Teófilo Haded, *Cuba y el Líbano*, La Habana 1957, p. 117.

11 Para los judíos, el antiguo centro histórico de la Habana Vieja colindante con los muelles y el ferrocarril, y en Santiago de Cuba las calles de Corona y Estrada Palma; en tanto que para los árabes de la capital, la Calzada del Monte, un poco más al norte, o el santiaguero barrio del Tívoli.

amplio para el segmento árabe, en Guantánamo, Holguín, Camagüey y Santa Clara por ser las áreas de mayor potencial económico y mejor emplazamiento. Sin embargo, difieren en que los hebreos norteamericanos y los sefardíes turcos¹² se institucionalizan primero en La Habana en 1906 y 1914 respectivamente, mientras que los árabes prefieren el establecimiento en ciudades del interior¹³ y sólo en 1929 constituyeron en la capital la Asociación Palestina-Árabe de Cuba y la Sociedad Libanesa¹⁴.

Aunque los judíos presentan una tendencia más marcada a la industrialización en pequeña escala¹⁵ y un nivel de homogeneidad profesional superior¹⁶, su proceso de inserción económica es semejante. Al compartir patrones ocupacionales, que desafían el desiderátum del inmigrante como trabajador agrícola, resultan incorporados de modo unívoco a nuestro imaginario popular como vendedores de ropa y ambulantes con su bulto de baratijas al hombro. La prensa de la época

12 Los judíos sirios se asociaron con su propio grupo, fundaron una sinagoga diferente a la de los turcos, pero después de su emigración hacia México y Estados Unidos, los pocos que quedaron se fundieron con la Chevet Ahim.

13 Carlos Forment, *Crónicas de Santiago de Cuba*, La Habana 1909, p. 304; Eurídice Charón, *Sociedades árabes de Cuba*, inédito, La Habana 1996, p. 33. En 1865 fundan La Estrella del Oriente en Palma Soriano, La Unión Oriental (1904) y la Sociedad Siriana (1909) en Santiago de Cuba, y el Monte Líbano (1916) en Sagua la Grande.

14 Rigoberto Menéndez, *Plegable Presencia Árabe en Cuba*, La Habana 2001. Algunos historiadores mencionan la existencia de una asociación denominada Progreso Sirio en la década de 1910.

15 Además de lo ya apuntado sobre los hermanos judíos Hamel en 1857, tenemos la sastrería Casa Stein en 1875. Las fechas recogidas para los comercios árabes serán posteriores. En 1883, Jorge Cattán, oriundo de Palestina, solicita permiso para establecer una venta de objetos de Jerusalén en Obispo 45, y en 1899 Luis Azar, nativo de Jerusalén y de fe cristiana, registra una sedería en Monte 136 entre Ángeles e Indio.

16 Eurídice Charón, «El asentamiento de inmigrantes árabes en Monte, 1890-1930», *AWRAQ*, Vol. XIII, Madrid, 1992, p. 9, señala que el 30% de los árabes declaran ser labradores.

tampoco logra diferenciarlos y confusamente relata que «continúa entrando a la isla el turco o árabe, o palestino o maroní o como quieran llamarle»¹⁷. Indefinición que ellos mismos alimentan cuando establecen negocios conjuntos¹⁸ o cuando compactan profusamente sus comercios con los de los judíos, en la mínima extensión de la calle Bernaza, como simbólica expresión de su ausencia de antagonismos.

Asimismo las sociedades, en especial las de Oriente Medio, reflejan estas convergencias, ya que los sirios —más localistas y parroquiales— basaban parcialmente su identidad en el denominador común de la lengua, lugar de origen y similitudes culturales como «tocar el *ud*, cantar canciones en árabe, jugar dominó y barajas»¹⁹. En el Club Sirio-Líbano-Palestino —emplazado en el local contiguo al de la Unión Sionista, como para resaltar dicha feliz convivencia— se agruparon sirios, judíos y no judíos, que según testimonio de uno de sus miembros «antes de la Guerra de Independencia de Israel se relacionaban perfectamente bien» y «entre ellos hablaban el árabe»²⁰. Este fenómeno de integración lo encontramos repetido en provincia, en la Sociedad Macabi de Banes²¹ y en la Unión Libanesa-Siria²² de Bejucal, donde el médico judío Moisés Jacobs ejerce como el Presidente de Honor.

17 *Gaceta Económica*, La Habana, 15/9/1914, p. 5.

18 Se trata de la tienda del judío sirio Isaac Garazi y del árabe Daud Gamal en la calle Monte entre Indio y San Nicolás (1927).

19 Margalit Bejarano, *La Comunidad Hebrea de Cuba. La memoria y la historia*, Jerusalén 1996, pp. 95-96.

20 *Ibidem*.

21 Archivo Provincial de Santiago de Cuba, Negociado de Orden Público, Sociedades Diversas, Leg. 24891/2 Exp. 7.

22 Archivo Nacional de Cuba (en lo adelante ANC), Expediente 14738, Leg. 441. En dicha asociación aparecen también otros nombres judíos. Su principal objetivo era ayudar durante los tres primeros meses a todos los que llegaran a la Isla, así como realizar labor informativa hacia el Monte Líbano para que supieran las condiciones del país al que inmigrarían. Es de destacar que en su reglamento se prohíbe tratar sobre religión y política. Se plantearon crear escuelas para mantener el idioma árabe, que reconocen como elemento aglutinador de la cultura y la identidad.

Similar actitud resume al presidente de la Comunidad Hebrea cuando dice: «Mientras estuve viviendo en el interior, no tenía idea de qué era un musulmán, ni mucha idea de qué era un árabe. Nunca hubo un solo incidente entre los diferentes grupos»²³.

Capital simbólico, religión e identidad

Es importante destacar que, mientras en países de fuerte impronta católica las élites consideraban que blanco era sinónimo de europeo y cristiano, excluyendo a los judíos por no profesar dicha religión²⁴, en Cuba sucede lo contrario, y árabes y judíos no son clasificados, como los antillanos y chinos, entre los rechazados. Dada la ausencia del papel rector de la Iglesia y la indiferencia religiosa nacional, ambos grupos ostentan —por el mero hecho de su color— un capital simbólico añadido que los aparta del esquema discriminatorio establecido contra negros, mulatos o asiáticos por su visible otredad racial, que en el país de inmediato devenía social.

No obstante lo favorable de estas circunstancias, el hecho de que la colonia otomana estuviese formada por dos elementos muy distintos a los que no les «gustaba ser confundidos» y que vivían aislados uno del otro:

los turcos de Europa y una parte del Asia Menor conocidos [...] como musulmanes o mahometanos y los [...] del Monte Líbano [...] que profesan la religión católica, apostólica y romana y aman la civilización latina²⁵.

refleja su bajo grado de cohesión nacional, el cual, unido a la ausencia del factor formativo de los abuelos en la transmisión

23 Maritza Corrales, *The Chosen Island. Jews in Cuba*, Chicago 2005, p. 219.

24 Jeffrey Lesser. «Jews Are Turks Who Sell on Credit: Elite Images of Arabs and Jews in Brazil», en I. Klich y J. Lesser, *Arab and Jewish Immigrants in Latin America*, Londres 1998, p. 47.

25 Dollero, «La comunidad otomana», p. 466.

de la tradición dentro del núcleo familiar, explica la casi total dilución de las especificidades religiosas de estos grupos. De su gran pluralidad confesional, sólo los maroníes se organizan culturalmente para acabar fundiéndose con los católicos; en tanto que el segmento musulmán, aproximadamente el 30% de dicha inmigración, nunca construyó una mezquita. La vida religiosa judía, por el contrario, muy bien estructurada entre sus dos principales variantes (ortodoxia y reformismo), alcanzó la cifra de quince templos a lo largo de su desarrollo histórico para una población cuantitativamente inferior.

Por otra parte, nuestro concepto de identidad nacional, en perpetua redefinición, y las posibilidades inclusivas de esta movilidad identitaria cubana, permiten a estos grupos una integración fluida sin crisis de pertenencia e identidad. Los sefardíes nadan como pez en el agua por la lengua y las tradiciones hispánicas. El grupo de los comunistas askenazíes, en su marginalidad del centro judío, se inserta de lleno en la sociedad aunque mantenga con respecto a ella una marginalidad ideológica, y los árabes cristianos resultan paulatinamente asimilados por la religión nominal dominante. La minoría árabe musulmana se desconfesionaliza rápidamente y la mayoría judía de Europa oriental se reidentifica sin dificultad, a partir del proyecto de sociedad secular adoptado por Cuba en el siglo XIX, carente de controles discriminatorios religiosos o nacionalistas y que no implicaba, por fuerza, la integración homogénea o la pérdida de las peculiaridades del grupo étnico.

Existen otros dos elementos distintivos que merecen mencionarse y que, en buena medida, coadyuvan al clima distendido entre estas comunidades en el país: la ausencia entre los árabes de una contrapartida ideológica al sionismo —ya fuera porque la mayoría libanesa no se sentía realmente árabe o por la marcada dilución del componente religioso entre los musulmanes— y la expresa prohibición de abordar el debate político en sus asociaciones. Sólo por excepción, en 1945 emiten el

manifiesto *La colonia libanesa-siria de Cuba ante los acontecimientos del Medio Oriente*, que critica el incumplimiento de Francia respecto a otorgar la independencia a Siria y Líbano²⁶, y donde —deseo enfatizarlo— no se menciona, siquiera tangencialmente, el problema judío o palestino²⁷.

El problema árabe-palestino, un problema importado

Para entender el origen de las aparentes tensiones «entre» o «hacia» estos grupos y por qué las mismas nunca penetraron las estructuras de pensamiento nacional, debemos analizar el escenario previo a la partición, supuesta manzana de la discordia, y la decisiva influencia de los factores globales actuantes en el triangular diferendo Cuba-Unión Soviética-Estados Unidos.

Con la creación de la Comisión Hebrea Pro-Palestina, cuando los disturbios en Eretz Israel de 1929, por primera vez el problema árabe-sionista toma cuerpo en Cuba, pero formulado en su manifiesto de manera tal que evitase resquemores con la mayoría libanesa del país, al especificar que era un incidente protagonizado por los árabes *mahometanos*²⁸. La segunda vez tiene lugar en 1944, cuando las organizaciones sionistas forman comités para movilizar a la opinión pública a favor de la partición de Palestina, en el entendimiento de que Iberoamérica —antes sojuzgada por el colonialismo y ahora por el imperialismo norteamericano— podría equiparar «el movimiento nacional judío con su propio movimiento independentista de liberación nacional»²⁹. Pensamiento que vemos refrendado en la declaración inicial de la Comisión Pro-Palestina³⁰ cuando

26 ANC, Fondo Registro Exp. 17276, Leg. 634.

27 En 1958 crean el Comité Nacional Pro-Defensa de la Independencia de Líbano.

28 Manifiesto No.1, 1/9/1929

29 Judit Bokser Liwerant, «El movimiento sionista, la sociedad y el gobierno de México frente a la partición de Palestina», en AMILAT, *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén 1993, p. 205.

30 Mensaje a la opinión pública, Salón de Conferencias del Senado de la Re-

expone: «Nosotros los cubanos, que todavía sentimos el recuerdo de los dolores de la lucha por nuestra independencia, no podemos negar nuestro apoyo a la causa noble y justa de una Palestina hebrea libre e independiente»³¹.

Integrado por destacados intelectuales y personalidades de la vida pública nacional, acorde a la estrategia de la Agencia Judía de que «the light and glamour must be left entirely to non-Jewish personalities»³², el comité cubano en 1944 fue de los primeros en organizarse. Los árabes, instigados por la visita de los delegados de la Liga a Cuba en el momento en que se debatía el problema palestino en la ONU, crean en 1947, con la exclusiva participación de sus coterráneos, un comité al que significativamente denominan Pan-Árabe y no Pro-Palestino³³, importando al país una pálida versión tropical del conflicto de Oriente Medio.

La actitud de ambos comités es opuesta. El Pro-Palestina sorprende por la profundidad de su análisis cuando establece que lo que subyace tras la supuesta «querrela entre árabes y judíos» es el interés británico de convertir Palestina en una base militar, resguardar la salida del petróleo de Irak, crear una apariencia de unidad entre los cabecillas árabes, actuar contra el peligro del creciente poder de la Unión Soviética y combatir la amenaza que una Palestina hebrea representaba para los intereses del imperialismo y de los latifundistas árabes; y cuando afirma que con argumentos de Pan-Islamismo, Pan-Arabismo

pública, 13/4/1944, en *Almanaque Hebreo Vida Habanera*, septiembre 1944, p. 31.

31 Ibidem.

32 Archivo Sionista Central Z5/3050, carta de Rachel S. Yarden a Mrs. Louis A. Bunim, 13/10/1944.

33 La deliberada composición de ambos comités permite una doble lectura. El Pro-Palestina afilia sólo a gentiles y enfatiza su otredad, pero con ello destaca que cubanos de todos los estratos políticos y sociales apoyan la creación de un estado judío; en tanto que el Pan-Árabe, aunque se adjudica carta de ciudadanía con el empleo exclusivo de sus nacionales, queda por lo mismo constreñido a los límites de un mero asunto local.

y Guerra Santa —coincidentes con los que hoy emplea el gobierno norteamericano— «el Foreign Office pretende intimidar a todos e incitar a los árabes contra los judíos». Su rotunda conclusión al estilo de un profeta bíblico —confiemos que equivocada— de que «la contienda árabe-judía era una escaramuza muy conveniente para convertir a Palestina en un arsenal y en una base desde la cual lanzar bombas atómicas en la próxima guerra» resulta aún más sorprendente³⁴.

El comunicado del Pan-Árabe, por el contrario, no pasa de ser un conjunto de argumentos nacionalistas con ribetes anti-semitas similares a los del falangista *Diario de La Marina*³⁵: el «carácter exclusivista de la raza hebrea que los hace no mezclarse» y dedicarse sólo «a la consecución de sus fines sin importarle el progreso de Cuba», y la ineludible confabulación final —muy a tono con los *Protocolos*— de que «lo que el sionismo pretende es una base para la conquista mundial»³⁶. No obstante estos lugares comunes, el documento aporta un elemento clave cuando dice: «Cuba (como los árabes) es una nación pequeña que se alza y combate en el terreno internacional por idénticos fines y principios», sentenciando, también proféticamente, que «hoy puede ser Palestina y mañana Cuba»³⁷. Esta convergencia de origen e intereses será la base tanto de nuestro voto contra la partición como de actitudes mucho más recientes.

34 Ofelia Domínguez, «Un pueblo fundamental en la Historia», Biblioteca Nacional José Martí, Nueva York, 14/6/1946.

35 La opinión vertida por las embajadas americana y británica quizás explique la disparidad, tanto en nivel como en contenido, de ambos comunicados, pues al Pan-Árabe le critican contar con activos elementos falangistas como Sami Salman y Joseph Simon, y con miembros del gobierno ruso en el exilio liderado por el pro-nazi Andrés P. Golovchenko como José Azar, en tanto que al Pro-Palestina le endilgan el cartelito —en buena medida merecido— de comunista. Confidential Files, 1947, WNRC, Carta de V. Lansing Collins Jr. a Secretario de Estado USA, 25/9/1947, Despacho No. 4370, pp. 1-2.

36 Comité Pan-Árabe de Cuba, *Havana Post*, 21/9/1947.

37 *Ibidem*. Esta retórica es similar a la empleada con el resto de los países latinoamericanos.

Voto cubano y cien años de conflicto

La lógica indicaba que Cuba votaría a favor. Su expediente era insuperable: la resolución de 1919, la moción de 1945, las propuestas de «inmigración y colonización hebrea ilimitadas»³⁸ presentadas en las conferencias de Chapultepec y de Washington en 1945 y los viajes de cabildeo de Gustavo Gutiérrez a Iberoamérica y de Ofelia Domínguez³⁹ a México para atraer a importantes personalidades a la causa sionista. Pero, inesperadamente, el país con mejor trabajo y récord del área fue el único en votar en contra.

La posición de la isla en relación con *Eretz Israel* y *Medinat Israel* ha sido y continua siendo contradictoria, porque no ha obedecido a la esencia del pensamiento identitario nacional, sino a determinaciones coyunturales de pragmatismo político-económico, estratégico y táctico, en las que con mayor o menor peso ha estado presente el componente ideológico. Para los estudiosos cubanos como para Ignacio Klich⁴⁰, infinidad de elementos impulsaron al gobierno a manifestarse contra la partición, entre los cuales no figura ni por asomo el antisemitismo: la ley azucarera de agosto de 1947 con la reactivación del sistema de cuotas de pre-guerra, percibidas por los cubanos como una segunda Enmienda Platt, «el boicot estadounidense a los proyectos de cultivo de arroz y de fomento de

38 «Proyecto de resolución de la delegación de Cuba sobre el respeto a la vida y derechos de los hebreos», 21/II/1945, documento N° 27, CI-PP-7, publicado en *Diario de la Conferencia Internacional sobre problemas de la guerra y de la paz*, México DF, vol. I, No. 9, 2/III/1945, p. 140; citado por Perla Rosa Reicher, «El Comité Uruguayo Pro-Palestina Hebrea (1944-1948)», en AMILAT, *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén 1993, p. 234, nota 20.

39 Gustavo Gutiérrez, abogado y político cubano; ocupó entre otros el cargo de Ministro de Justicia y Presidente de la Cámara de Diputados del país. Ofelia Domínguez, destacada abogada comunista, fue directora de Propaganda del Ministerio de Defensa durante la II Guerra Mundial.

40 Ignacio Klich, «Fact, Fiction and Faction on Cuba's Opposition to Jewish Statehood in Palestine, 1944-1949», en AMILAT, *Judaica Latinoamericana III*, Jerusalén 1997, pp. 275-302.

las industrias del calzado»⁴¹, el anticomunismo del presidente para quien el sionismo era extremadamente norteamericano por un lado y demasiado comunista por el otro, la incipiente Guerra Fría, el trabajo de *lobby* de la Liga Árabe con el gobierno a partir de la llegada de Malik en 1946⁴² y la creación en mayo de 1947 del Partido Ortodoxo por la que Grau nunca perdonaría a Chibás —desafortunadamente para la causa sionista—, el más entusiasta colaborador de la partición en el Senado.

La reacción no se hizo esperar y, en la Conferencia de Petrópolis de 1947, el delegado cubano solicitó que el tratado de defensa mutua incluyese el concepto de agresión económica como detonante de una respuesta colectiva⁴³. Si tomamos en consideración que, un mes antes de la votación en Naciones Unidas, la isla se encontraba gestionando el Tratado de Reciprocidad Comercial con EE.UU., podemos relacionar el regateo diplomático de votos —en un problema de fuerte gravitación para la estrategia global norteamericana— como medio de presión para que dicho país realizara concesiones económicas. Así, desde fecha tan lejana, Cuba va forjando con los árabes una alianza defensiva en la ONU, que se concretará en la Conferencia de Comercio efectuada en La Habana unos días antes de la votación, donde árabes y cubanos, prefigurando lo que sucedería, «presentan enmiendas al documento de política comercial en contra de Estados Unidos e Inglaterra»⁴⁴.

A esta suposición de pacto se añade el volante «A la Colonia Árabe de Cuba» que, elocuentemente, cierra con la consigna «Por el Comité Árabe Pro Prío Presidente». Con una frase semejante a la empleada para aprobar la abstención de México⁴⁵

41 Domingo Amuchástegui, *Problemas actuales del mundo árabe*, La Habana 1988, p. 5.

42 Klich, «Fact, Fiction and Faction», p. 285.

43 Un estudio de Klich, aún parcialmente inédito, sobre los posibles condicionamientos económicos y el comportamiento cubano en las conferencias internacionales previas a la partición, resulta más que sugerente.

44 Klich, «Fact, Fiction and Faction», p. 285.

45 Liwerant, «El movimiento sionista», p. 214.

—«Cuba [...] está en el corazón de todos los países árabes y de sus nacionales y descendientes en el mundo entero»—, dicho comunicado realiza un llamamiento a su colonia para que despliegue toda la actividad necesaria para corresponder «a nuestra inmensa gratitud hacia Cuba y su Gobierno, prestando todo apoyo moral y político al Dr. Prío» (énfasis de la autora)⁴⁶.

En líneas generales, es innegable que Cuba carecía de política exterior independiente y era un apéndice de los Estados Unidos, pero un apéndice —diría yo— a menudo incómodo y pródigamente contradictorio. Esta conflictividad, avalada por incidentes de nuestra historia pasada, se trasluce en un argumento del voto cubano que todos han obviado y que en un hombre como Grau, que nunca olvidó el incidente de 1933⁴⁷, debe valorarse: el temor a dejar una puerta abierta al temido vecino del norte. «Aceptar la partición»⁴⁸, dice Dihigo, «establecería un principio que autorizaría a cualquier minoría racial, o *de otra índole*, a pedir su separación de la comunidad política de la cual forma parte» (énfasis de la autora) y, tras señalar que Cuba había corrido el peligro de perder parte de su territorio por la inmigración norteamericana en Isla de Pinos, concluye tajantemente:

no podemos olvidar [...] ese peligro [...], y pensando en lo que hubiéramos sentido si se nos hubiera quitado de ese modo parte de nuestro suelo [...] no podemos contribuir con nuestro voto a que se haga lo que no estábamos dispuestos a aceptar se hiciera con nosotros.

Es posible pues entender el voto de la isla como una muestra de «independencia» de su política exterior, como carta

46 «A la colonia árabe de Cuba y sus descendientes cubanos», adjunto a Despacho No. 4370, Embajada norteamericana, La Habana, 1947.

47 El Vicesecretario de Estado norteamericano Wells vetó a Grau (septiembre 1933-enero 1944) para continuar en la Presidencia.

48 Declaración de Ernesto Dihigo, delegado cubano a la Asamblea General (*Boletín de Naciones Unidas* No. 24, 9/12/1947, p. 773).

de negociación para obtener beneficios económicos de los Estados Unidos, pero sobre todo como una maniobra para convocar a los países árabes en las Naciones Unidas contra la creciente actitud de hegemonía política y agresión económica desplegada, tanto en Iberoamérica como en Oriente Medio, por el gobierno norteamericano. Como acertadamente apunta Liwerant para México, la votación «enfrentó limitaciones de otra naturaleza, determinadas por las nuevas definiciones de una política continental global que convertía en conflictivo el proceso de negociación, y cuyo alcance el liderazgo sionista no alcanzó a comprender plenamente»⁴⁹.

Comunidades árabe y judía en Cuba: el impacto de una revolución

Después de 1959, parte de la comunidad árabe de la isla emigró. Para adecuarse a la nueva realidad, algunas de sus instituciones desaparecieron y otras surgieron con una proyección más internacional, como la filial de la Unión de Libaneses del Mundo, hasta que en 1979 se constituyó como organización paraguas la Unión Árabe de Cuba. Las asociaciones judías, en lo posible y a pesar de la dramática reducción de sus miembros, se mantienen inalterables excepto por la desaparición de su infraestructura educacional, la puesta en marcha en 1963 de la Comisión Coordinadora de Sociedades Religiosas Hebreas de Cuba y el cierre de las organizaciones sionistas en 1978.

Con la entrada del Tercer Mundo como factor político en la escena internacional, los árabes y la OLP capitalizaron la pérdida de influencia de los Estados Unidos para expandir su presencia en la región, en tanto Israel, en contraposición a sus comienzos, va derivando su apoyo —cada vez en mayor medida— de aquellos grupos que la izquierda considera más conservadores, convirtiéndose —tras la ruptura de relaciones y la guerra de 1973— en eje de la campaña cubana contra

49 Judit Bokser Liwerant, «El movimiento sionista», pp. 217-218.

el imperialismo. Invertiendo percepciones, los palestinos se convirtieron en los desposeídos y los que, como antes los judíos, trashuman en busca de una tierra que les fue escamoteada, mientras Israel transita de indefenso pastorcillo a poderoso Goliat. Sicológicamente la empatía fluye hacia el más débil y el rechazo, matemáticamente, se proyecta contra el amigo de tu enemigo. Cuba es fehaciente ejemplo de esta ecuación.

En consecuencia, la Unión Árabe, desde su creación y en oposición al carácter apolítico que ostentaban sus organizaciones pre-revolucionarias, define entre sus tareas «el apoyo a los pueblos árabes contra la agresión imperialista y el sionismo». Al unísono, por la comunidad de intereses contra Estados Unidos y la trascendencia del bloque árabe e islámico en la gestación de nuestra política exterior, Cuba inicia un programa de radio diario en lengua árabe, y en la Unión de Periodistas se integra una sección para exponer la posición de estos países contra el bloqueo norteamericano a la isla, y editar —con la ayuda de sus instituciones— publicaciones sobre la solidaridad cubana con la lucha de estos pueblos, en particular el palestino. Quizás en estos supuestos radique la causa de algunos artículos desmesurados en relación con las actuaciones del Estado de Israel y de libros como el de Abu Mazzen, Ata, Fernández, Amuchástegui o Gómez Abascal. No obstante, como la Unión acoge a todo nativo de países árabes y sus descendientes, encontramos en ella afiliados judíos de origen sirio y palestino, lo que muestra una vez más la precedencia y primacía entre nuestros nacionales de los conceptos de cubanidad y comunión ideológica.

El que unos cuantos periodistas de entre los muchos de origen árabe hayan escrito artículos o diseñado caricaturas urentes en la prensa, de por sí no implica tensiones entre ambas comunidades, sino más bien que las tensiones entre el Gobierno cubano, los Estados Unidos y la URSS —factores globales que en gran medida han determinado la política nacio-

nal hacia el Estado de Israel— actúan y ellos, como cubanos y no como minoría étnica, reaccionan ante los mismos. Como todo fenómeno es, cuando menos, bifronte: junto a este enjuiciamiento duramente crítico funcionan espacios televisivos de dos periodistas descendientes de árabes que proyectan, sistemáticamente, películas sobre la historia y tradiciones judías, con especial énfasis en la discriminación y el Holocausto sufrido por este pueblo. Al develar el fascismo en su contemporaneidad y destacar la necesidad de nuevas alternativas éticas que contrarresten su vigencia, estos programas en cierto modo nivelan el fiel de la balanza, al tiempo que evidencian la perfecta demarcación trazada en Cuba entre judíos y acciones del Estado israelí. Deslinde que, sumado al tratamiento oficial de este conglomerado más como grupo confesional que étnico y a la paradigmática indiferencia religiosa del cubano, ha impedido que la definición antisionista del gobierno establezca paralelos que generen a nivel popular, consciente o inconscientemente, tipo alguno de actitud antisemita.

Ni el cese de relaciones ni la crítica, individual o institucional, se han traducido en acciones negativas o especialmente favorables para la vida de ninguna de las dos comunidades, aunque debamos admitir que dificultaron tanto la permanencia como el retorno a su seno de parte del remanente judío y le restaron legitimación como organización étnica⁵⁰, hasta las modificaciones constitucionales de 1992 y el inicio del proyecto *Taglit* en el 2003. Ejemplo de ello es que, a pesar de las constantes alianzas en foros internacionales y de la cooperación económica, militar y educacional con el mundo árabe e islámico, no ha habido idéntica resonancia en el plano confesional. Mientras que la población hebrea, en el mismo período, ha experimentado un considerable crecimiento de su infraestructura religiosa con la recuperación y reapertura del

50 Margalit Bejarano, ponencia presentada al Congreso de Americanistas, Sevilla 2006.

inmueble de la sinagoga de Santiago de Cuba, la adquisición de un nuevo local para la de Camagüey y la restauración de las de La Habana, la Liga Islámica de Cuba resultó oficialmente reconocida⁵¹ como organización religiosa sólo en febrero de 2007. Con el establecimiento de esta asociación, inusual porque agrupa en su seno a musulmanes chiíes y sunníes, los cerca de 900 musulmanes cubanos —mayoritariamente conversos—⁵² adquieren un marco representativo religioso semejante al que siempre han poseído los judíos.

Ambas comunidades, integradas por cubanos o residentes permanentes en la isla, celebran visiblemente sus principales festividades. Los árabes llevan a cabo el *Id al-Fitr* en uno de los círculos sociales del país, en tanto los judíos festejan —con amplia cobertura mediática y la presencia de dirigentes del Buró Político y del Parlamento— el Centenario de su Comunidad en el Museo Nacional, al tiempo que organizaciones nacionales y extranjeras conmemoran el Día Internacional del Holocausto con actos que reúnen armónicamente a miembros del Patronato Hebreo y de la Unión Árabe.

Conclusiones

Aunque con un mayor grado de concentración urbana y de heterogeneidad en sus asociaciones, una tendencia a la industrialización a pequeña escala y una homogeneidad profesional más marcadas para el segmento hebreo, ambas comunidades

51 El reconocimiento de la Liga no es un hecho aislado, sino que se da en el marco de inscripción de otras religiones que tampoco eran tradicionales, como por ejemplo la budista, lo que refleja la marcada tendencia al multiconfesionalismo que hace unos años se viene manifestando en el país.

52 Este fenómeno de conversiones al islam o al judaísmo amerita un análisis más profundo para determinar sus posibles causas, entre las que podemos citar la tradicional tendencia en la sociedad cubana a un pluriconfesionalismo sincrético y difuso, la flexibilización ideológica de 1992, la inestabilidad sociológica, la crisis económica y de valores, el contacto con los estudiantes musulmanes sobre todo en el segmento de color a la usanza de los movimientos afroamericanos de los últimos 40 años, las posibilidades de mejores condiciones de vida, etc.

presentan un desarrollo paralelo en sus procesos de asentamiento, estructura socio-económica y asociatividad, que determina un nivel de percepción semejante en el imaginario colectivo.

La perpetua redefinición de nuestro concepto de identidad nacional y las posibilidades que esta movilidad identitaria les ofrece, la ausencia del papel rector de la Iglesia y la tradicional indiferencia religiosa nacional que aleja a nuestras élites de conceptos raciales conformados por consideraciones de índole geográfica y adscripción confesional, les otorga un capital simbólico que hace que ninguno de estos grupos pueda incluirse entre las minorías rechazadas, permitiéndoles una integración fluida sin crisis de pertenencia e identidad.

La inmigración árabe, superior a la judía cuantitativamente pero no económica ni institucionalmente, tipifica un grupo en extremo heterogéneo desde el punto de vista confesional y étnico. Por su parte, la hebrea ostenta una mayor cohesión por su religión común, haciendo descansar sus divergencias intergrupales fundamentalmente en sus diferencias lingüísticas, pertenencia ideológica y estatus social. La rápida desconfesionalización tanto del segmento musulmán como del maroní, producto del bajo grado de cohesión nacional y la ausencia del factor formativo de los abuelos en el traspaso de la tradición entre los árabes, hizo que no proyectaran lugares de culto específicos, en contraste con la profusión exhibida por el minoritario grupo judío.

Las relaciones de ambas colectividades resultaron armónicas, de franca identificación con los hebreos provenientes de países árabes, y sin elementos discordantes respecto a sefardíes y askenazíes. La ausencia de una contrapartida ideológica al sionismo entre los árabes y la expresa prohibición de abordar el debate político en el seno de sus asociaciones coadyuvieron adicionalmente a este clima distendido.

Para Cuba el fenómeno Israel nació inserto en la órbita de su inveterado desacuerdo con Estados Unidos, condicionado

por el peso del bloque árabe y tercermundista dentro de Naciones Unidas y, posteriormente, reforzado por la estratégica coincidencia de intereses con la Unión Soviética y el papel que Israel —por razones igualmente estratégicas y de supervivencia— ha jugado en Oriente Medio. Por ende, los dos momentos en que la isla adoptó posiciones contra el Estado judío, 1947 y 1973, no obedecen a estereotipos o prejuicios, simpatías o antipatías por árabes o judíos, sino a definiciones ideológicas y de pragmatismo político-económico muy concretas. De ahí que no hayan repercutido, de modo palpable, sobre la idiosincrasia cubana ni sobre la cotidianeidad de dichas comunidades.

Estos escarceos de problemática importada tampoco podrían interpretarse, a nuestro entender, como tensiones reales entre grupos cuya etnicidad y religiosidad habían sido paulatinamente desdibujadas por la inclusividad de la sociedad cubana, la asimilación de los maroníes al catolicismo, la casi total desconfesionalización del segmento musulmán y —en menor medida— del judío, y el considerable éxodo experimentado por ambas colectividades, que retuvo en el país a aquellos nativos o descendientes identificados con el proyecto revolucionario y ya incuestionablemente cubanos.

Identidades colectivas y esfera pública: judíos y libaneses en México

Judit Bokser Liwerant*

Preludio en clave de diversidad

El historiador Jeffrey Lesser tiene predilección por hechos históricos no necesariamente verdaderos que ciertamente desafían la imaginación histórica. Yo, por mi parte, tengo una particular inclinación por hechos históricos, verdaderos aunque inverosímiles, aquéllos que convocan la imaginación sociológica.

En el México de hoy, en la Universidad Anáhuac, cuna y bastión de los Legionarios de Cristo, existe la Cátedra Shimon Peres de la Paz, patrocinada inicialmente por Carlos Slim, prominente hombre de negocios mexicano de origen libanés, hoy el hombre más rico del mundo. Este maridaje fue posible gracias a la intervención de su asesor, el español Felipe González.

Ello podría leerse como un homenaje a las tres culturas, como un desafío a la imaginación sin duda; un reconocimien-

* Profesora de Ciencias Políticas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma de México.

to a que junto con el mausoleo de modernidades que es México, en Iberoamérica conviven identidades colectivas diversas y tiempos igualmente diferentes¹. Lo premoderno es ya posmoderno, en forma de fluidez y porosidad de las fronteras de las identidades, cuando aún la sociedad pugna por una cabal inserción en la modernidad. Identidades que buscan proyectarse y reconocerse en el espacio público para dejar atrás un pasado que, en su afán por fundar una identidad nacional, apostó por lo homogéneo y no concedió título de legitimidad a la diversidad. Algo de viejo y algo de nuevo; o tal vez mucho de viejo y también de nuevo.

En efecto, el espacio público fue refractario a las identidades colectivas que no fueron fundacionales de lo nacional. Etnicidad y religión se conjugaron para definir al binomio hispano-católico e indígena como protagonistas del mestizaje que gestaría al nuevo mexicano. Ser otro implicó un serio desafío al reconocimiento y a la visibilidad pública, que en parte fue igual y en parte diferente para las minorías inmigrantes objeto de nuestro análisis —judíos y árabes; estos últimos, en lo fundamental, libaneses cristiano-maroníes.

Las convergencias y divergencias entre ambos grupos frente a la sociedad nacional y en las relaciones mutuas estarían marcadas por las modalidades mediante las cuales las dimensiones étnica y religiosa se expresaron e interactuaron con la dimensión cívica y con el proceso de construcción ciudadana en el México contemporáneo.

Pensar las identidades colectivas en la esfera pública en México no es una tarea fácil. El encuentro entre identidad nacional e identidades étnicas, etno-nacionales, culturales y religiosas nos exige una comprensión de la esfera pública amplia, que incorpora el ordenamiento institucional pero

1 Véase Laurence Whithead, «Latin America as a Mausoleum of Modernities», en Luis Roniger y Carlos H. Waisman, *Globality and Multiple Modernities*, Brighton 2002.

también el espacio de construcción de percepciones y reconocimiento; el ámbito estatal así como la sociedad civil. Una esfera pública en la que se expresan actitudes y prácticas, valores y acciones cuyos nexos con la esfera privada son cambiantes, como lo son sus pobladores y actores. Lo público constituye así el horizonte de análisis. Lo es tanto desde la óptica de la sociedad nacional como del carácter transnacional de estos grupos, de sus nexos con patrias de origen, de sus solidaridades con centros externos y de su expresión pública.

Así es cómo el hecho que mencioné al comienzo, que es un fascinante desafío a la imaginación, revela y oculta lo que de común y distintivo tienen judíos y árabes libaneses en México, sus encuentros y vidas paralelas, la convergencia y divergencia en sus condiciones. Nuestro análisis se centra en el grupo judío y formula, a su vez, líneas de reflexión en torno al grupo libanés. Esta perspectiva hace referencia a las pautas históricas y se orienta a las transformaciones contemporáneas que son el resultado de las propias modificaciones en la esfera pública así como de un cambio en las propias identidades colectivas.

Procesos marcados por la homogeneidad. Dinámicas de inclusión y exclusión

La dinámica del encuentro y las interacciones entre la sociedad mexicana y los grupos judío y libanés se han visto condicionadas por los procesos de construcción tanto de sus identidades colectivas particulares como de la propia sociedad nacional. Como en todo proceso de construcción identitaria, ello ha implicado la definición social de fronteras y de confianza y solidaridad entre sus miembros, por lo que un aspecto central ha sido el de definir el atributo de similitud *vis-à-vis* lo diferente. Los espacios, los mecanismos, las prácticas sociales y lo normativo han condicionado la estructuración de las diferencias y la definición de las principales arenas de encuentro e interacción

social². De allí que las pertenencias e identidades colectivas, más que ser expresión de universos totales e indiferenciados internamente, son producto de procesos de construcción y reconstrucción —cultural y social, individual y colectiva— cuyas dinámicas lejos están de corresponder a visiones esencialistas y a una definición fundacional inmutable. Por el contrario, las identidades se transforman y se construyen más allá de las definiciones originarias y del supuesto carácter unívoco de los procesos de transmisión. Por ello, sin adoptar una aproximación situacionista extrema —cuyas limitaciones frente a aspectos básicos de las identidades y pertenencias colectivas primordiales resultan evidentes—, es necesario reivindicar las perspectivas constructivistas de la vida social, de la cultura y, por ende, de las diferencias³. Ello exige un acercamiento comprensivo que dé cuenta de las líneas de continuidad y ruptura tanto internas como intergrupales⁴.

En el escenario mexicano entraron en juego los diferentes factores que habrían de demarcar los derroteros identitarios de los grupos étnicos y de reciente inmigración, tales como la representación de su lugar y sus atributos ya expresados en la propia legislación inmigratoria; los espacios cambiantes de su inserción e incorporación; las expectativas de integración y la posibilidad de construcción de sustratos de pertenencia y acción común incluyentes. Todos estos niveles, que han influido en las modalidades de gravitación de judíos y libaneses

2 S.N. Eisenstadt, «The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications», Research Programme, The Hebrew University of Jerusalem, 1995; idem, «The Construction of Collective Identities in Latin America: Beyond the European Nation State Model», en Luis Roniger y Mario Sznajder (coords.), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres. Latin American Path*, Brighton 1998.

3 Michel Wieviorka, «Is Multiculturalism the Solution?», *Ethnic and Racial Studies* 21-5, septiembre 1998; Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton 2002.

4 Eliezer Ben Rafael, «Ethnicity, Sociology of», *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol.7, Londres 2002.

en el espacio público, exhiben similitudes y diferencias entre ambos grupos, así como, desde la óptica interna, en sus modalidades de asociación y organización comunitaria.

El encuentro con la sociedad nacional se dio en el marco de parámetros complejos de la formación de la identidad nacional, los mismos que limitaron el papel de la esfera pública como terreno de expresión de la diferencia. Recuperando de un modo general la dinámica del continente, los patrones de conformación de las identidades nacionales y de las esferas públicas han marcado las dinámicas de integración social con un fuerte impacto sobre los patrones de formación y transformación de los criterios de pertenencia, así como sobre los procesos de inclusión y de exclusión. Ello resulta fundamental toda vez que lo público incluye el ordenamiento institucional y la sociedad civil, las acciones y también las representaciones sociales. Desde esta mirada, ciertas premisas básicas comunes que se desarrollaron en la región explican las dificultades históricas de reconocer e incorporar legítimamente el universo de la diversidad. Entretejidos con la compleja y variada trayectoria histórica de Iberoamérica, los espacios públicos cívicos y democráticos se perfilaron históricamente altamente fragmentados: los iberoamericanos son el primer grupo de ciudadanos del Occidente moderno que fracasaron en su intento por reconciliar la igualdad social con las diferencias culturales, ocasionando así que la vida pública en el continente se fisure socio-étnicamente⁵. Por su parte, la intersección entre tradiciones corporativas de origen europeo e iglesias oficiales reforzaron la dificultad de lidiar con la diversidad, ciertamente con la religiosa y étnica.

Estos rasgos, sin embargo, convivieron con una diversidad *de facto* que se expresó con diferentes grados de reconocimiento y aceptación del Otro. De allí que se desarrollara una permanente tensión entre una identidad nacional que aspiraba a

5 Carlos Forment, *Democracy in Latin America*, Chicago 2003.

ser monolítica, unívoca y homogénea, y la diversidad de la población. Contra el recuento oficial de una nación homogénea ha existido un alto grado de disparidad en las singularidades, mientras que las diferentes comunidades han gozado de una gran autonomía práctica sin que merecieran una legitimidad desde la narrativa y el imaginario nacional.

En la trayectoria histórica de México, la identidad nacional ha sido vista como requisito de acción conjunta, de gestación y legitimación de proyectos. Como tal, osciló de un modo tenso entre la recuperación de un pasado objeto de reformulaciones y la elaboración de nuevas representaciones. En este proceso, etnicidad, conciencia nacional y proyecto político habrían de entrecruzarse⁶. En la dimensión ideal que comporta todo pensamiento que aspira a descubrir lo propio, lo original, el Nosotros, se operaron complejas operaciones de inclusión y exclusión. El mestizaje, al tiempo que convocaba el encuentro, no sólo significó la renuncia a identidades originarias, sino también la exclusión de su convocatoria a aquellos grupos ajenos a los núcleos fundacionales: el hispano-católico y el indígena. El Estado pos-revolucionario asumió y logró con efectividad convertirse en un centro de producción de sentido de lo nacional. El nacionalismo, su sistema educativo y el discurso político se articularon en el propósito de dar forma y sentido a una nación; un trabajo de síntesis y proyecciones históricas. De allí que, a pesar de que la referencia nacional y humanista coexisten y se sobreponen en el discurso de pretensión pública, la «historia nacional» supera por mucho, en frecuencia de uso y en significación cultural colectiva a los «derechos del hombre y del ciudadano»⁷.

6 La centralidad de la figura del mestizo puede rastrearse hasta el México colonial, en el que estuvo en la base de la conciliación entre los intereses particularistas criollos y la necesidad de crear y apelar a un interés general. Judit Bokser, «La identidad nacional: Unidad y alteridad», en *México: Identidad y Cultura Nacional*, México 1994.

7 Luis Aguilar, «Rasgos de la vida pública mexicana», *Sociológica* 11, septiembre-diciembre 1989, pp. 129-149.

Estos ejes fijaron los parámetros a partir de los cuales se formularían las políticas poblacionales y migratorias que girarían en torno a la protección de los intereses nacionales y a los criterios de semejanza y afinidad étnica; estos últimos asumirían progresivamente mayor relevancia. Visto en perspectiva histórica, tras un período inicial de aliento a la inmigración, definieron el carácter restrictivo y selectivo de las políticas migratorias, las cuales recogieron, al tiempo que proyectaron, percepciones, representaciones y adscripciones. Su impacto sobre judíos y libaneses fue a la vez semejante y diferencial.

Los primeros intentos de reglamentar la selección de la inmigración operaron, así, de acuerdo al principio de asimilación de los diferentes grupos raciales a la población nacional⁸. La fusión de las razas –su asimilación, su disolución– aparece como un eje recurrente que acompaña a la adscripción del extranjero y a las expectativas que la sociedad nacional desarrollaría frente a él⁹. Esta dimensión interactuó, por su parte,

8 El artículo 60 de la Ley de Migración de 1930 estipulaba: «Se considera de público beneficio la inmigración individual o colectiva de extranjeros sanos capacitados para el trabajo, de buen comportamiento y pertenecientes a razas que, por sus condiciones sean fácilmente asimilables a nuestro medio, con beneficio para la especie y para las condiciones económicas del país; se faculta a la Secretaría de Gobernación para fomentarla por cuantos medios juzgue conveniente, así como relevar de algunos de los requisitos que fija esta Ley, a los que viniendo en grupo y contando con los elementos de provecho para la nación, puedan ser considerados por dicha Secretaría como inmigrantes benéficos y de radicación definitiva». Ley de Migración, 30 de agosto de 1930, *Diario Oficial de la Federación*, T. LXI.

9 En la globalidad de propósitos o en las diferentes revoluciones simultáneas ocupó un lugar destacado aquél que genéricamente ha sido denominado nacionalista, dirigido a «exaltar lo mexicano y recelar de lo extranjero, o combatirlo con franqueza», que implicaba «que el país tenía intereses y gustos propios por los cuales debía velarse, y, en caso de conflicto, hacerlos prevalecer sobre los gustos e intereses extranjeros». Daniel Cosío Villegas, «La crisis de México», en Stanley R. Ross, *¿Ha Muerto la Revolución Mexicana? Causas, desarrollo y crisis*, México 1972, p. 104. Si a lo largo del siglo XIX el proyecto racionalista ilustrado del liberalismo y el proyec-

con las consideraciones pragmáticas de los regímenes que se abocaron a la construcción nacional y al consecuente aliento a la inmigración. A partir de ello, se fueron formulando prohibiciones y limitaciones que afectaron a diversos grupos. Ya en 1927 se censuró la entrada a México «de trabajadores de origen sirio, libanés, armenio, palestino, árabe y turco, por considerar que su influencia era un factor desfavorable por dedicarse al comercio ínfimo y al agio»¹⁰. Consecutivamente figuraban la «raza» negra, la amarilla, la indoeuropea, la oriental, la aceitunada o malaya, así como miembros de las nacionalidades del Este europeo y de Oriente Medio, de las Repúblicas Socialistas Soviéticas y los gitanos, entre otros.

Sin embargo, ya entonces, en el marco de una confusa superposición de criterios étnicos, raciales y económicos, la inmigración judía mereció un apartado especial y fue, prácticamente, proscrita. Las autoridades mexicanas se refirieron

to conservador pugnaron entre sí por dotar de contenido la institucionalización del nuevo orden estatal nacional, el proceso revolucionario le confirió una nueva dimensión al proyecto de nación, a partir del cual se repudiaron a la vez que se recuperaron y redefinieron contenidos previos. Este «salto dialéctico» de repudio a la vez que de recuperación del liberalismo es visible, entre otras dimensiones, en la actitud hacia la inmigración extranjera.

10 La breve etapa de «puertas abiertas» de los primeros gobiernos posrevolucionarios llegó a su término durante el llamado Maximato (Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo L. Rodríguez, 1929-1934). El impacto de la crisis económica de 1929 reforzó la importancia del criterio económico entendido como protección al trabajador nacional, lo que condujo a que se prohibiera temporalmente la entrada de trabajadores extranjeros. Para ese año, la Secretaría de Gobernación (SEGOB) tanto como la de Relaciones Exteriores (SRE) consideraron «que la inmigración de individuos de origen *sirio, libanés, armenio, palestino, árabe, chino, turco, ruso y polaco* ha llegado a un límite en que su influencia se deja sentir en la economía nacional de manera desfavorable, por su aglomeración en los centros urbanos [...] [por lo tanto] a partir del 1° de enero de 1930, y durante los años 1930-1931, se suspende la inmigración de inmigrantes trabajadores» [mi énfasis]. Secretaría de Gobernación, acuerdo del Departamento de Migración, 6 de diciembre de 1929, Archivo General de la Nación, México D.F., Ramo: Gobernación.

entonces a la inmigración judía en los siguientes términos: «Esta Secretaría [la de Gobernación] ha creído conveniente atacar el problema creado con la inmigración judía, que más que ninguna otra, por sus características psicológicas y morales, por la clase de actividades a las que se dedica y procedimientos que sigue en los negocios de índole comercial que invariablemente emprende, resulta indeseable; y en consecuencia no podrán inmigrar al país, ni como inversionistas [...] ni como agentes viajeros, directores, gerentes o representantes de negociaciones establecidas en la República, empleados de confianza, rentistas, estudiantes, los individuos de raza semítica [...] Como la identificación física de un judío, no obstante sus características raciales, resulta difícil por el hecho de que habiéndose extendido por todo el mundo, aunque sin romper su unidad étnica, pertenecen en la actualidad a diversas nacionalidades, la Secretaría ha creído que el medio más viable para establecer la identidad de un judío, es el de exigirles a todas las personas que soliciten permiso para internarse al país, como requisito indispensable para dar curso a su solicitud, declaren cuál es su raza, sub-raza y religión, ya que el judío profesa casi sin excepción como religión, la hebreo, judía, israelita o mosaica y si se descubre que es de origen judío, no obstante la nacionalidad a que pertenezca, deberá prohibírsele su entrada dando aviso inmediato por la vía telegráfica a esta propia Secretaría»¹¹. La prohibición del ingreso de los judíos al país resultó, por lo tanto, ser más extrema y específica que la de otros grupos, reduciendo las posibilidades de excepción por consideraciones profesionales, «no obstante la nacionalidad a la que perteneciera»¹².

11 Circular Confidencial n° IV-32-71, «Prohibiciones y Restricciones Establecidas en Materia Migratoria», Secretaría de Gobernación, 11 de agosto de 1934, Archivo de Relaciones Exteriores (AREM), Ramo Entrada a México de Judíos Americanos, III-2334-12.

12 Ibid. Las restricciones fueron enviadas en forma confidencial a los consulados en el extranjero. El tenor extremo de las restricciones al grupo judío

La Ley de Población del 29 de agosto de 1936 definió con mayor precisión el criterio de asimilación con que se seleccionarían los grupos inmigrantes, reforzando las restricciones a la inmigración. En el marco de una redefinición general de su política migratoria, el régimen cardenista alentó el aumento de la población y la repatriación de los nacionales como estrategias prioritarias, reflejando así el sentir que en diferentes círculos gubernamentales, incluido el partido oficial, se había desarrollado en torno a la función de éstos en la configuración de la población de México. De acuerdo con la Secretaría de Gobernación, el principio era preferir a quienes «vengan a [...] identificarse con nuestra ideología y a aportar sus capitales sin construir peligros de razas superiores que, con propósitos de explotación de los connacionales, agravan el desequilibrio social, sino por el contrario, se identifiquen de tal manera con los intereses económicos, raciales y espirituales de la nación»¹³.

Así, el impacto diferencial de estas medidas sobre el grupo judío en relación al grupo libanés y a otros grupos se extremó tanto por la lógica nacional como por el sentido de urgencia de la historia judía mundial. Mientras que esa última tendía a desdibujar la diferencia conceptual entre inmigrante y refugiado, la política migratoria nacional no contempló este cambio de circunstancia¹⁴. Resulta pertinente señalar que, junto

llevó al embajador de México en Estados Unidos, Francisco Castillo Nájera, a exteriorizar su preocupación ante el conflicto que estas medidas generarían en caso de llegar a ser del conocimiento del gobierno norteamericano. Carta Confidencial del embajador Castillo Nájera a la Secretaría de Relaciones Exteriores, 25 de julio de 1935, AREM.

13 Palabras del entonces secretario de Gobernación de la administración cardenista, Silvano Barba González. Véase Moisés González Navarro, *Población y sociedad en México (1900-1970)*, México 1972, 2 volúmenes; Judit Bokser Liwerant, «El México de los años treinta: Cardenismo, inmigración judía y antisemitismo», en Delia Salazar (coord.), *Xenofobias y xenofilia en la historia de México, siglos XVIII y XIX*, México 2007.

14 En 1938 se elaboró la primera tabla diferencial según la cual no hubo limitación de ingreso para los inmigrantes de los países americanos y los espa-

a la preeminencia de los intereses nacionales, la definición última de las condiciones estrictamente económicas y ocupacionales que el gobierno estipuló, a las que deberían atenerse quienes solicitasen asilo, no parecen guardar ningún elemento discriminatorio; sin embargo, ante la creciente necesidad de los judíos de encontrar refugio, la posibilidad de su ingreso se vio restringida¹⁵.

En lo que respecta a la inmigración libanesa, cabe señalar que compartió restricciones y cuestionamientos que también se manifestaron en las sucesivas limitaciones a su ingreso. Tanto el temor a la competencia económica como el origen étnico, nacional y/o regional, operaron como referentes para explicitar su exclusión de los grupos deseados, y esa inmigración fue objeto de actitudes prejuiciosas y ambivalentes. Sin embargo, frente al binomio semejanza-diferencia que acompaña la evaluación del extranjero, la dimensión religiosa le confirió a la semejanza, en el caso libanés, un valor agregado. Su pertenencia mayoritariamente cristiana, maroní y católica operó como elemento neutralizador de los otros factores que marcaban la distancia con la población nacional. Los estudios sobre el tema han desestimado la dimensión religiosa y se han centrado, fundamentalmente, en la dimensión económica; sin embargo,

ñoles, restringiéndose a mil los de los países europeos occidentales, centrales y del Japón, y a cien el resto. Los inmigrantes debían declarar que carecían de prejuicios raciales y estaban dispuestos a formar una familia mestiza mexicana. La segunda tabla diferencial para 1939 y 1940 incluyó a Portugal entre los países de inmigración ilimitada; la tercera, válida de 1941 a 1944, la amplió a todos los países europeos, y la última, de 1947, incluyó a Filipinas entre los países de inmigración ilimitada. Ibid.

15 Véase Haim Avni, «The Role of Latin America in Immigration and Rescue During the Nazi Era 1933-1945», Colloquium Paper, The Wilson Center, 1986; Felipe Pozo, «México en Evian: propuestas teóricas, realizaciones prácticas», UIA, Programa de Estudios Judaicos, 1985; Judit Bokser Liwerant, «Alteridad en la historia y en la memoria: México y los refugiados judíos», en J. Bokser Liwerant y Alicia Gojman de Backal (coords.), *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*, México 1999.

la dinámica de los flujos migratorios atiende a la congruencia del grupo con el perfil nacional tanto en términos religiosos como de expectativas y voluntad de asimilación. Esta última, enmarcada precisamente por la convergencia identitaria religiosa, restó carga, si se quiere, a la distinción étnica-nacional, por lo que, aun en las dinámicas de especificidad identitaria y organizativa y de identificación grupal, marcó pautas diferenciales con el grupo judío.

Trayectorias en tiempos de convergencias y divergencias

Las convergencias y divergencias entre judíos y libaneses en las representaciones y en las políticas migratorias también estuvieron presentes en lo que a motivaciones de abandono de sus países de origen concierne, así como en los patrones de incorporación ocupacional, de inserción económica y de movilidad social.

Las olas migratorias judías provenientes de Europa occidental y oriental así como de las diferentes regiones del Imperio Otomano han sido fruto tanto de tendencias históricas generales como de circunstancias particulares. Ciertamente, el fenómeno migratorio judío está enmarcado dentro de las grandes corrientes migratorias transatlánticas de los siglos XIX y XX¹⁶. Las transformaciones en el orden geopolítico internacional, la expansión y desarrollo del capitalismo, los altibajos de los ciclos económicos, las crisis agrícolas y el desarrollo de los medios de transporte y comunicación son factores que, entre otros, explican tal movilidad humana. Por su parte, el crecimiento demográfico y la pauperización de la

16 De 1815 a 1914 más de 40 millones de emigrantes abandonaron sus respectivas patrias para establecerse, principalmente, en tierras de ultramar. Si para principios del siglo XIX había menos de veinte millones de europeos viviendo en América, un siglo después la cifra incrementaría enormemente al alcanzar los doscientos millones. Así, para 1914, uno de cada tres europeos vivía en el nuevo continente. Geoffrey Bruun, *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, México 1990.

población judía en el seno del régimen zarista, la marginación y exclusión así como las políticas antisemitas que cobraron forma en los *pogroms*, provocaron la migración masiva.

De igual modo, los judíos provenientes del Imperio Otomano respondieron en parte a las mismas circunstancias generales de la región que engendraron la migración de sirio-libaneses, y en parte a su condición específica. En efecto, entre las primeras figuran las crisis económico-políticas que azotaron la región debido a la desintegración paulatina del imperio y la consecuente intervención de las potencias europeas, que harían erupción a través de cruentas guerras civiles; políticas de centralización otomana *versus* reivindicaciones de autonomía libanesa; penetración de modernos patrones económicos *vis-à-vis* formas tradicionales de propiedad y trabajo de la tierra¹⁷; creciente industrialización *versus* reducción de fuentes de trabajo; nacionalismo árabe-libanés *versus* otomanización; desplome del precio mundial de la seda —principal cultivo libanés— *versus* pesadas tasas impositivas otomanas¹⁸. Para los judíos de esta región, por su parte, a las causas anteriores se sumó la falta de tolerancia. En las regiones orientales los ju-

17 Kamal Salibi, *A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered*, Berkeley 1988, p. 152.

18 En este marco, se ha calculado que entre 1860 y 1914 más de trescientos mil libaneses abandonaron su patria para dirigirse a Egipto, Australia, Estados Unidos, Brasil, Argentina, Colombia, República Dominicana y, desde luego, México. Roberto Marín Guzmán, «Las causas de la emigración libanesa durante el siglo XIX y principios del XX. Un estudio de historia económica y social», *Estudios de Asia y África* 31-3, septiembre-diciembre 1996, p. 186. De acuerdo a Rebeca Inclán Rubio, «Migración libanesa en México», en *Babel Ciudad de México. El Medio Oriente en la ciudad de México*, México 1999, p. 10, el número de migrantes libaneses en este período ascendió al millón de personas. Cabe aclarar que el término «libanés» en este caso es un anacronismo, pues Líbano, como estado independiente, sólo surgió en 1943. Al originario de esta región se lo denominó en México «turco» —debido a que la zona se hallaba, desde 1516, bajo soberanía otomana; «árabe» —debido a su origen étnico-cultural-lingüístico; o «sirio-libanés» —una vez que Líbano pasó a ser mandato francés (1920-1939).

díos vivían confinados en barrios que fueron objeto de agresiones tanto de la población musulmana como de la cristiana, y estaban obligados al pago de tributos e impuestos especiales. Las políticas nacionalistas estrecharon los márgenes de autonomía y diversidad. De este modo, unos y otros abandonaron sus países en búsqueda de nuevos horizontes de vida.

En los encuentros con la sociedad nacional también se dieron convergencias y divergencias entre ambos grupos. En los patrones y tendencias de incorporación ocupacional y de movilidad socioeconómica de ambos grupos hubo singularidades y generalizaciones, a partir de su común denominador inicial como minorías intermediarias dedicadas en lo fundamental a actividades comerciales. La figura del abonero¹⁹ recorriendo las calles de la ciudad de México y del interior del país se convirtió en una imagen familiar de la primera etapa de estos grupos en el país. El comercio ambulante y los puestos en los mercados ampliaron las modalidades de intercambio dirigidas a cubrir necesidades de los sectores medios y bajos, urbanos y rurales.

Cabe destacar que los inmigrantes judíos, sobre todo los provenientes de Alepo y Damasco, a diferencia de los inmigrantes libaneses y sirios que tenían un pasado fundamentalmente agrícola, habían adquirido su experiencia en la buhonería, el pequeño comercio y la artesanía doméstica en sus lugares de origen. Así, en el seno de la concentración comercial de la comunidad proveniente de la región durante las primeras décadas en el país, los maroníes representaban el 62,2% del total y el 62,9% de los mismos se dedicaban al comercio; dichos porcentajes eran, respectivamente, para los ortodoxos el 6,2% y el 5,8%; para los drusos, el 2,1% y el 2,6%; y para los musulmanes, el 1,2%

19 Según el diccionario de la Real Academia Española, esta palabra se utiliza en México para designar a un «comerciante callejero y ambulante que vende por abonos, o pagos a plazos, principalmente entre las clases populares». Nota de la editora.

y el 5,8%. La población judía, que representaba el 5%, ocupaba casi un tercio de toda la actividad comercial árabe²⁰. Se estima que el abonero llegaba a ganar de tres a cuatro pesos diarios durante la década de los veinte, en tanto que el salario de un obrero era de cincuenta centavos al día. Esta diferencia fue la que hizo posible el ahorro necesario para emprender nuevas actividades económicas que requerían inversión de capital²¹. Ambos grupos aportaron significativamente al desarrollo económico, a pesar de no ser parte del imaginario de aquella población que las políticas migratorias buscaban atraer.

La modalidad que asumió la economía nacional en las décadas siguientes hizo posible que las ocupaciones de estos grupos de inmigrantes se vieran transformadas, alentando una movilidad socioeconómica ascendente, con interesantes modalidades de colaboración²². Gradualmente se amplió el espectro de actividades y los ámbitos económicos de desarrollo: la construcción, la siderurgia, la producción de plásticos, químicos y metálicos, así como la prestación de servicios. Una mirada diacrónica dibuja un patrón de creciente diversificación ocupacional, mediado por el incremento de la última opción y la continua profesionalización.

Las diferencias en los sucesivos patrones de concentración y dispersión geográfica de ambos grupos expresan la varie-

20 Roberto Marín-Guzmán y Zidane Zeraoui, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Assimilation and Arab Heritage*, Austin 2003, pp. 90 ss.

21 Judit Bokser Liverant (dir.), *Imágenes de un Encuentro. La presencia judía en México durante la primera mitad del siglo XX*, México 1992.

22 Cabe destacar que ambos grupos fueron pioneros en la industria del vestido. Con la creciente producción de prendas de vestir surgió la necesidad de innovar y producir telas, tejidos de punto y seda artificial para satisfacer no sólo el mercado interno sino también la exportación. El proceso de industrialización consolidaría en el desarrollo de este sector. La presencia en él de ambos grupos es fundamental hasta la fecha y resulta más que anecdótico señalar que, entre las normas de convivencia que han desarrollado, existe un acuerdo tácito de alternancia entre libaneses y judíos en la presidencia de la Cámara de la Industria de la Confección.

dad tanto en los perfiles identitarios colectivos como en las modalidades de vida en comunidad. Dado que la provincia fue la opción que adoptaron muchos de los inmigrantes, la progresiva concentración en la ciudad del grupo judío —*vis-à-vis* el mantenimiento de la dispersión geográfica en el caso libanés— se explica por sus necesidades, identidades y modalidades de vida colectiva. Desde la óptica judía, la voluntad de integración sin fusión y sin asimilación, por un lado, así como el peso real de las diferencias étnicas, religiosas y geo-culturales, por el otro, reforzaron el carácter gregario del grupo, que alentó, a su vez, la construcción de una vida comunitaria. La comunidad organizada fue un espacio territorial-ecológico pero también un ordenamiento institucional, un sistema de estructuras y canales de comunicación e interacción y, de modo amplio, un espacio que se convirtió en fuente de identidad en la que se generaron significados y contenidos que marcarían las pautas de la condición judía en el nuevo país. Como tal, orientó, ordenó y reguló aspectos centrales de la vida de sus miembros y pasó al ámbito de normatividad colectiva a través de una amplia red de espacios no sólo de ayuda mutua y sociales, sino también religiosos, culturales y, sobre todo, educativos, que reflejaron la propia diversidad interna judía, tanto sectorial como ideológica. Ello se tradujo en una permanente diferenciación organizativa, cuya dimensión estructural asumió centralidad en la construcción identitaria, en términos de un sistema de instituciones que confirieron estabilidad, regularidad y continuidad a la interacción social.

Los orígenes marcaron ejes en cuyo seno se desplegaron ordenamientos organizativos funcionales. Los sectores provenientes del Imperio Otomano, de los Balcanes y del Levante, diferenciados internamente de acuerdo a regiones, exhibieron un tenor esencialmente religioso tradicionalista, mientras que los europeo-orientales se definieron por su condición étnica colectiva, influidos por el sentimiento de pertenecer a un pueblo o nación, de acuerdo a los paradigmas teóricos y

políticos del siglo XIX europeo. Por su perfil organizativo diferenciado y su densidad institucional, la judía fue llamada «comunidad de comunidades»²³.

Genéricamente, la etnicidad, como una esfera cultural multidimensional, superó otros ejes de identificación y actuó como garante en la construcción y mantenimiento de las fronteras colectivas. Cabe destacar que las instituciones educativas resultarían fundamentales en tanto dominio en el cual no sólo se transmitió y recreó el perfil cultural de la vida judía, sino también se construyeron las diferencias—incluidas las internas al grupo—mientras se negociaban los desafíos de la integración.

Las características de la propia esfera pública nacional propiciaron la concentración de manifestaciones culturales y políticas en el ámbito comunitario, que se ofreció así como espacio alternativo a los límites de un quehacer colectivo en la sociedad general. En el mismo sentido, el carácter genéricamente no-participativo de la sociedad política se manifestó con mayor agudeza en el caso de los grupos que no respondían a las características masivas y populares que el régimen contemplaba como espacio de organización y de representación. Ciertamente, la existencia de un partido calificado alternativamente como de Estado, de gobierno o hegemónico-pragmático, abocado a la organización, representación y control de las fuerzas sociales reconocidas como tales por los gobiernos posrevolucionarios, desalentaron la participación.

La apuesta judía a una integración limitada fue facilitada por el mantenimiento de una de las principales características de la condición de diáspora como forma social, a saber, la relación triádica entre el grupo, autoidentificado colectivamente en su núcleo étnico; el contexto social donde reside;

23 Véase Sergio DellaPergola y Susana Lerner, *La población judía de México: Perfil demográfico, social y cultural*, México-Jerusalén 1995.

y su(s) tierra(s) y/o patria(s) de origen²⁴. Esta tercera dimensión es la que le dio históricamente al grupo judío su singularidad; al tiempo que generó la doble dimensión teológica y sociológica del exilio, multiplicó los referentes de patrias de pertenencia y le confirió un perfil esencialmente etnonacional. Desde esta óptica, el grupo judío tuvo desde los inicios de su presencia una compleja interacción con centros externos a la vida judía, con los que mantuvo fuertes nexos transnacionales. Las propias condiciones de la historia judía desde finales del siglo XIX, específicamente el deterioro de su condición grupal, condujeron a que el mundo judío organizado buscara nuevos lugares para los necesitados, dentro de los cuales Iberoamérica fue vista alternativamente como ámbito de colonización y de inmigración²⁵. Mientras que la primera no constituyó una opción para México, la segunda lo fue dentro de marcos limitados. En contraposición a los Estados Unidos, «la» América, México fue no pocas veces destino inesperado, y en este proceso contó con el apoyo de las organizaciones judías mundiales y, específicamente, del judaísmo norteamericano.

Junto al deterioro de las condiciones de vida en los países de origen, las patrias originalmente rechazantes se vieron lenta y progresivamente sustituidas por la idea sionista de un nuevo Hogar Nacional. El Estado de Israel se convirtió en parámetro para la construcción de una diáspora ordenada alrededor de aquél como centro²⁶. Ciertamente, el modelo de un centro operó como eje fundamental en torno al cual se construyó la hegemonía sionista, reforzada por la propia dinámica del mundo judío, por una parte, y las condiciones nacionales, por la otra, frente a los límites de otros diagnósticos políticos.

24 Gabriel Sheffer, *Diaspora Politics: At Home Abroad*, Cambridge 2003.

25 Judit Bokser Misses, «El Movimiento Nacional Judío. El sionismo en México 1922-1947», UNAM, tesis doctoral, 1991.

26 Ibid.

De ahí que la comunidad judía desplegara su vida en la delimitación de los espacios de lo público y de lo privado, en la que el eje «Estado posrevolucionario-pueblo» ordenó el espacio público y el eje «burguesía-élites-sectores medios e Iglesia» dibujó el espacio privado, fuerte el primero, débil el segundo²⁷. En todo caso, dentro de los márgenes acordados explícita e implícitamente entre ambas esferas, descubrió que, si bien no figuraba como actor significativo dentro de la primera, tampoco lo era en el seno de la segunda, caracterizado por la presencia mayoritaria de un pueblo católico. En el marco de la elasticidad de las lógicas discursivas y de acción, pudo beneficiarse tanto del carácter secular del Estado posrevolucionario como de su postura anticlerical, a modo compensatorio, si se quiere, del potencial de exclusión del propio discurso del nacionalismo revolucionario.

En una mirada comparativa, los inmigrantes libaneses estuvieron comprometidos desde el inicio con la voluntad de formar parte integral de la nueva sociedad y de su cultura, buscando adoptar su lengua, valores, normas y señas de identidad. Inmigrantes y estudiosos destacan por igual esta voluntad de ser parte sustantiva de la sociedad nacional. La suya podría caracterizarse como una apuesta por la asimilación, esto es, por la renuncia a su identidad originaria²⁸. Hay quienes destacan que ya en las motivaciones mismas de la inmigración, los libaneses no buscaron persistir como grupo minoritario, lo que constituyó un elemento condicionante de su eventual asimilación²⁹. Distanciados de una identidad nacional, sus miembros enfatizaron la adscripción primigenia

27 Véase Alberto Aziz Nassif, «Lo público contra lo privado: Las fronteras entre el estado y la sociedad civil en México», en VV.AA., *Incertidumbre y democracia en México*, México 1990, pp. 3-11.

28 Véase Carmen Mercedes Páez Oropeza, *Los libaneses en México: Asimilación de un grupo étnico*, México 1976; Zidane Zeraoui, «Los árabes en México: El perfil de la migración», en María Elena Ota Mishima (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México 1997.

29 Páez Oropeza, *Los libaneses*, pp. 247 ss.

de parentesco: «se es libanés por el apellido, es decir por adscripción parental. Ser “libanés” se ha vuelto un problema de consanguinidad, identidad simbólica y relaciones preferenciales, es decir de parentesco»³⁰.

Su incorporación y fusión con la sociedad mexicana no fue sólo una cuestión de voluntad, sino que se vio facilitada y reforzada por la semejanza religiosa. A pesar de que persistieron los subgrupos de carácter confesional —maroníes, ortodoxos, melquitas, drusos—, la mayoría de los libaneses eran cristianos que llegaron a una sociedad en la que la religión constituía un referente significativo de la identidad nacional, tejida sobre sus componentes fundacionales³¹. El dato religioso minimizó, tal como señalamos, la dimensión étnica y reforzó las semejanzas sobre las diferencias; la religión operó como el gran catalizador de la identidad nacional.

Por ello, también, en el caso libanés, si bien se desarrollaron redes familiares y grupales de apoyo mutuo, así como redes asociativas de carácter social, su organización grupal no se tradujo en la densidad institucional del caso judío ni en el desarrollo de un sistema educativo propio, clave para garantizar la continuidad grupal. Su espacio de vida comunitaria podría caracterizarse esencialmente como de progresiva diferenciación. Si inicialmente fue el eje de apoyo mutuo el que privó, con el tiempo se fueron gestando otras formas organizativas³². Es factible pluralizar los ejes funcionales de organi-

30 Luis Alfonso Ramírez Carrillo, «Estratificación, clase y parentesco: empresarios libaneses en el sureste de México», *Nueva Antropología* 43, noviembre 1992, pp. 123-137.

31 Inclán Rubio, «La migración libanesa en México», p. 4.

32 Hay quienes periodizan su desarrollo en atención fundamental a su progresivo desarrollo y movilidad económica. Así, la primera etapa corresponde a la inseguridad económica; la segunda, a la estabilización económica, el asentamiento en las ciudades y la aparición de comerciantes fuertes dentro del grupo; la tercera se relaciona con la transición de los comerciantes libaneses hacia la industria; y, finalmente, a la fundación de una organización central corresponde su consolidación en la industria —especialmente textil— y la necesidad de expandir su esfera de mercado. Paez Oropeza, *Los libaneses*, p. 250.

zación incluyendo las dimensiones religiosas y culturales que operaron como criterio de organización. Ciertamente, la fundación del Centro Libanés en los años 50 priorizó la tendencia hacia la centralización en lo que respecta al fortalecimiento de la comunidad con la sociedad nacional. Otras organizaciones con los mismos objetivos e intereses se establecieron en Puebla, Mérida, Veracruz y Tampico. Así, a diferencia del caso judío, el modelo organizativo logró una mayor centralización y se reprodujo regionalmente, reflejando la distribución geográfica de la inmigración libanesa y de sus descendientes en el país.

De este modo, la sociedad nacional, a lo largo y ancho del país, se convirtió en ámbito de acción pública, tanto individual como colectiva, en los niveles municipal, estatal y federal. En esta línea, la incursión del grupo libanés en el ámbito político se dio ya en los años 50, durante el régimen de Miguel Alemán, período clave en la construcción de puentes intergrupales, y se consolidó de modo creciente en las décadas siguientes. Los casamientos exogámicos facilitaron la construcción no sólo de redes familiares y socio-económicas sino también políticas. Más aún, estas dos últimas dimensiones llegarían a interactuar estrechamente, reforzándose mutuamente y marcando patrones divergentes de inserción de los dos grupos en la esfera pública. Así, del análisis que hemos realizado de una muestra de mil mexicanos de origen libanés que gravitan en la esfera pública mexicana, encontramos una presencia significativa en los diversos niveles: 9 gobernadores; 9 alcaldes; 33 diputados y senadores; 34 magistrados; 18 representantes diplomáticos y embajadores, y cerca de 100 en altos cargos directivos de dependencias del gobierno³³. Esta presencia política también se ha dado de modo significativo entre otros grupos de inmigrantes árabes y sus descendientes en los

33 Estimación basada en Patricia Jacob Barquet, *Diccionario Enciclopédico de Mexicanos de Origen Libanés y de Otros Pueblos del Levante*, México 2000.

diferentes países de Iberoamérica, donde llegaron inclusive a desempeñar el cargo de presidente³⁴.

En el caso judío, la presencia en el ámbito político fue restringida y tardía³⁵. Genéricamente podemos afirmar la coexistencia de dos ejes fundamentales que condicionan el vínculo y presencia del grupo en el espacio público: el que responde a consideraciones específicas de identidad grupal y aquel que se desprende de su individuación y diversificación como miembros de la sociedad civil. El peso específico de cada uno de ellos ha estado asociado tanto a las coyunturas políticas cambiantes, como al hecho de que como minoría tiene conciencia de la importancia que posee determinado régimen político sobre sus propias condiciones de existencia y de desarrollo.

En una perspectiva histórica, los límites poblacionales y aspectos funcionales de la comunidad judía organizada variarían con las generaciones nacidas en el país. La imagen de extranjería, sin embargo, asociada ya no sólo a su condición de inmigrantes sino a su condición judía y una acción política colectiva limitada en el espacio público, se vio reforzada por la falta de legitimidad de sus nexos transnacionales en el seno de un régimen para el cual el nacionalismo continuó operando como sustrato de construcción de ciudadanía.

34 Véase Ignacio Klich, «Introduction to the Sources for the History of the Middle Easterners in Latin America», *Temas de Asia y Africa* 2, 1993.

35 Resulta por demás interesante destacar que su primera salida como grupo a la arena pública estuvo asociada a los esfuerzos por movilizar el apoyo de la sociedad y del gobierno para la partición de Palestina. Esta actuación, al tiempo que permitió interesantes acercamientos de colaboración con miembros del grupo libanés, operó en un doble sentido: por una parte permitió expresiones de solidaridad con los perseguidos por el fascismo y el nazismo y, por la otra, reforzó la imagen de extranjería del grupo. Judit Bokser Liverant, «El Movimiento Sionista, la sociedad y el gobierno de México frente a la Partición de Palestina», en AMILAT, *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén 1993.

Ampliación del espacio público. Las tendencias contemporáneas

A lo largo de diversas fases, México ha transitado hacia una redefinición de la esfera pública entretejida con una creciente apertura política y el reconocimiento de la diversidad cultural y política. Los cambios en esa dirección han impactado la realidad y las narrativas, legitimando la diferencia como valor. El distanciamiento del nacionalismo revolucionario y el acercamiento teórico y práctico, a través de sucesivas formulaciones, a un liberalismo social, primero, y a un discurso cívico-democratizador, después, delinearon la importancia de asumir el pluralismo cultural y sus interacciones con el pluralismo institucional y político, para garantizar los espacios institucionales de expresión y articulación de identidades colectivas y de construcción ciudadana.

El tránsito de un proyecto de legitimación centrado en la construcción de una nación homogénea, para la cual las diferencias resultaban amenazantes, a un proyecto de legitimidad plural y democrática, depende tanto de los cambios en la propia identidad colectiva de la sociedad como del sistema político. Por ello, el debate en torno a la diferencia se ha dado junto al proceso democratizador y compete, consecuentemente, a la cultura y a la política; a la sociedad y a la economía; a las prácticas colectivas y a las instituciones. En este sentido es posible afirmar que la legitimación de la diferencia y la diversidad está asociada a transformaciones en los espacios sociales y comunitarios; en las culturas y en los perfiles y las figuras de la política; en los espacios de mediación e intermediación, de representación y reconocimiento, de participación y acción.

Las transformaciones en las diferentes dimensiones se han venido dando en el seno de procesos de globalización que no son homogéneos, ya que se expresan de una manera diferenciada en tiempo y espacio, con desigualdades territoriales y sectoriales, y que tienen, además, un carácter multifacético, en la medida que convocan lo económico, lo político y lo cul-

tural, así como las interdependencias e influencias entre estos planos. También se trata de procesos que son contradictorios, porque pueden ser intencionales y reflexivos a la vez que no intencionales, de alcance internacional a la vez que regional, nacional o local. De ahí que los cambios se hayan visto generados y/o reforzados por las nuevas estrategias económicas, que asumieron un papel primordial no sólo como recurso de desarrollo sino también como fuente de legitimación política. De la re-privatización de la banca y las empresas paraestatales a la implementación de una política de desarrollo hacia afuera, en la que la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte ha ocupado un lugar central, la apertura de la economía operó como un nuevo referente de acción. Su impacto e interacción con la apertura política y la transición a la democracia generaron nuevas dinámicas entre las cuales la pluralización de actores y el fortalecimiento de la sociedad civil resultan fundamentales. Éstas, sin embargo, no son tendencias unívocas. En el seno de la sociedad civil se dan procesos de fortalecimiento y de fragmentación, de consolidación y de atomización. Parecería que dos polos se han desarrollado simultáneamente: una sociedad civil fuerte, similar a la de democracias establecidas, y una marginal, susceptible de cooptación clientelista. El primer polo genera ciudadanos; el segundo, sujetos apáticos, materia para instancias de activación anímica de corta vida, no sostenible por la baja capacidad de organización autónoma³⁶.

Los procesos de cambio se expresan ciertamente en el ámbito de las identidades colectivas, sus cambios y los espacios en que gravitan. Ello, central a nuestro análisis, deja ver que, junto a procesos de individualización y pluralización de actores, se afirman identidades colectivas de nuevo y viejo corte,

36 Carlos Waisman, «Civil Society, State Capacity and the Conflicting Logics of Economic and Political Change», en Philip Oxhorh y Pamela Starr (coords.), *Market or Democracy?*, Boulder 1997.

cobran fuerza nuevas identidades que se desarrollan en espacios virtuales, y recobran fuerza y visibilidad identidades esenciales, tanto étnicas como religiosas. En efecto, los tiempos de la globalización han gestado identidades en espacios desarraigados de los estreñimientos territoriales o geográficos, que se constituyen a raíz de la intensa red de interacciones sociales supranacionales, tales como actores, organizaciones no gubernamentales internacionales y comunidades epistémicas; y, paralelamente, resurgen y reclaman su reconocimiento, en clave de códigos culturales diferenciales, identidades religiosas, étnicas y locales. Este desarrollo dual, si se quiere, refleja la tensa oscilación entre el momento de lo único o lo universal y el de la diferencia o lo particular. Los espacios globales dan nueva densidad a lo cercano y específico, a lo propio y distintivo, y alientan la recreación de identidades sobre bases, espacios y marcos que recuperan códigos originarios³⁷. Estas transformaciones orientan, a su vez, nuevas dinámicas en las relaciones entre la sociedad civil, la sociedad política y los grupos minoritarios. Nuevas formas de incorporación e integración responden así a procesos de más amplia entrada y, simultáneamente, de legitimación de los nexos transnacionales. Las tendencias no son unívocas y arrojan luz sobre las formas de rearticulación social y comunitaria en la esfera pública.

Desde nuestra óptica analítica, desde finales de la década de los 80 los nexos transnacionales de la comunidad judía asumen una mayor comprensión y visibilidad en el espacio público. Ello puede ejemplificarse con el papel que en la realidad y en el imaginario nacional asume la comunidad en el desa-

37 Peter M. Haas, «Epistemic communities and international policy coordination», *Knowledge, Power, and International Policy Coordination. International Organization* 46-1, Winter 1992, pp. 1-36; Jan Aart Scholte, «The Globalization of World Politics», en John Baylis y Steve Smith (coords.), *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, Londres 1998; Judit Bokser Liwerant, «Globalización, diversidad y pluralismo», en Daniel Gutiérrez M. (coord.), *Diversidad y multiculturalismo - Perspectivas y desafíos*, México 2006.

rrollo de los nexos con Estados Unidos. Así, los líderes comunitarios judíos fueron incorporados, al finalizar la década, a diversas giras presidenciales y ministeriales para tomar parte activa en el desarrollo de las nuevas relaciones con el vecino del norte. Más allá de la dimensión de instrumentalidad de esta estrategia, resulta significativo el modo en el que se transforman la percepción y legitimación del grupo. Comparado con el cuestionamiento de las expresiones de solidaridad de la comunidad judía norteamericana en 1975 —a raíz del boicot turístico que siguió a la votación sionismo igual a racismo—, leídas entonces en clave de extranjería, la nueva visión tendió a reconocer y legitimar la dimensión colectiva del grupo judío. Entonces, tanto la solicitud de apoyo formulada por el liderazgo local al estadounidense como el temor ante las iniciativas tomadas por aquél, que desconocía las modalidades de gestión pública comunitaria, definidas por relaciones y canales estrictamente personales, pusieron en evidencia que las relaciones entre ambas comunidades se desarrollaban a la luz de las dinámicas bilaterales entre ambos países, mediadas por la asimetría de poderes pero también por la autonomía del discurso ideológico³⁸.

De igual modo, el reconocimiento a los nexos con el Estado de Israel rebasa el carácter fáctico previo. Así, aunque respondiendo a dinámicas políticas cambiantes, se ha transitado de la reversión de la postura positiva de México en la votación sionismo igual a racismo, a la firma del Tratado de Libre Comercio con Israel. En ambos momentos el discurso público recupera, legitima y alienta los nexos de la comunidad judía con el Estado, al tiempo que afirma y reconoce su papel y lugar ciudadano en el país. Ciertamente, la narrativa del Estado de derecho sobre el Estado nacional oscila entre los márgenes de ambos referentes para construir inclusión y participación.

38 Judit Bokser Liwerant, «El voto positivo de México a la ecuación sionismo-racismo», en AMILAT, *Judaica Latinoamericana III*, Jerusalén 1997.

La ampliación de la visibilidad de los nexos explica también la nueva modalidad pública que asume las formas de combatir las manifestaciones de interdicción de dicha identidad. Si bien este cambio en las modalidades de representación de los intereses comunitarios —definidos ciertamente por el liderazgo central— se expresa en diferentes momentos y terrenos, es factible verlo de modo paradigmático en el comportamiento al inicio de la década de los 90 y frente a la última Guerra de Líbano. La excepcionalidad del caso mexicano frente a la Guerra del Golfo en lo que a expresiones anti-sionistas se refiere, por una parte, así como a las condiciones diferentes y a las vicisitudes en el último conflicto, por la otra, apunta hacia condiciones diversas que de todos modos llevaron a la acción en el ámbito público. Así, cabe señalar que en el primer caso el comportamiento de la opinión pública respondió a los escenarios políticos nacionales y bilaterales. Debido al alineamiento de las fuerzas en el conflicto, éste no afectó a las relaciones entre las comunidades judía y libanesa, manteniendo un patrón histórico de entendimiento en momentos cruciales. Por el contrario, el carácter del reciente conflicto generó tensiones sin precedentes y también mecanismos de presión sobre el gobierno, que no siempre actuó manteniendo la equidistancia necesaria. Sin embargo, las asperezas han sido limadas por métodos más informales, proporcionados por las redes sociales que han construido ambas comunidades. Ciertamente, entre las voces representativas de la comunidad libanesa, destaca la voz de quien en el escenario posmoderno de nuestro preludio inicial en clave de diversidad ha contribuido a conferirle incredulidad a la historia verdadera. Más allá de la coyuntura política nacional en la que la condena pública a Israel fue avalada por la izquierda afiliada al Partido de la Revolución Democrática (PRD), las jóvenes generaciones descendientes de libaneses encontraron una oportunidad para expresar en términos políticos su identificación con Líbano.

Dentro del proceso de reconstrucción identitaria, estas generaciones se han reagrupado a partir de los años 90 y han fundado asociaciones de intelectuales y profesionales en el seno de su comunidad de origen³⁹. Junto a la tendencia generalizada de conversión de la cultura en una arena de debates en la que se expresa y proyecta la diferencia, en la comunidad libanesa —que ha pasado por un proceso real y simbólico de asimilación— se desarrollan, sobre todo entre sus élites intelectuales y profesionales, claros signos de autoadscripción originaria, búsqueda de recuperación de raíces y exploración de nuevas formas de ejercicio identitario colectivo. Del tenor originalmente costumbrista en el ámbito de la cotidianidad, los gustos, la gastronomía y los nexos familiares con su país de origen, a la reconstitución de una identidad redefinida en los alcances de los nexos entre nación de origen y etnicidad, las generaciones de sus descendientes han buscado recuperar claves diversas para integrar su pasado real y simbólico en un presente nacional plural.

El levantamiento zapatista le confirió una renovada relevancia a la dimensión pública de las identidades colectivas. Las divergencias teóricas y prácticas rebasaron la lógica de la integración asimilacionista. Esta última se vio cuestionada y México, como nación de naciones, se vio ante la necesidad de repensarse desde lo local y lo regional, desde sus pueblos indígenas y desde sus diferentes grupos étnicos, en clave de diversidad. Empero, ocurre que, al mismo tiempo que el Estado ya no es la fuente por excelencia de la realización colectiva ni el vértice generador de capitales simbólicos e identidades, una sociedad compleja, diversa y en proceso de diferenciación encuentra una oportunidad en el cambio de coordenadas en la propia relación Estado-sociedad civil, para hacerse visible en el espacio público. Ciertamente conlleva el riesgo de que el Estado no disponga de las capacidades necesarias para aten-

39 Véase Jacob Barquet, *Diccionario*.

der y procesar complejas demandas identitarias. Esto es, más allá de los planos normativos, la cuestión radica en la eficacia para atender estos temas, como también en la capacidad dialogante con los «diferentes» y en la posibilidad de construir marcos de participación racionales que puedan ser aceptados por todos.

Estos procesos, sin embargo, no necesariamente han sido interpretados en la cabal dimensión de lo público-en-construcción por las propias comunidades. De allí que, más que operar un tránsito a la incorporación ampliada de los grupos étnicos en el proceso de construcción nacional —de etnicidades asimiladas, si se quiere—, los cambios se expresan en la exploración concertada de presencia ciudadana en ámbitos oficiales⁴⁰.

Particularmente interesante ha sido el impacto que ha tenido la creciente visibilidad adquirida por la población mexicana que habita en el Norte, conceptualizada hoy como diáspora. Su legitimidad en el discurso nacional y el problemático protagonismo asumido en Estados Unidos —desafiando el nosotros nacional del otro— han abonado la conciencia de la perdurabilidad de lazos transnacionales tejidos sobre la realidad misma de múltiples identidades —expresiones novedosas que desafían el concepto mismo de límites acuñados por pretensiones de soberanía—. En el marco de la globalización, los desplazamientos humanos y la intensidad de los flujos migratorios han reforzado y universalizado tanto la existencia de la diáspora como los nexos entre las dispersiones transnacionales y sus patrias. En esta línea de pensamiento, si bien la naturaleza misma de la historia judía subraya el carácter singular de su dimensión global, estos movimientos de población contribuyen directa e indirectamente a reforzar la conciencia judía de un pueblo universal. En sentido contrario,

40 Leonardo Senkman, «Ser judío en la Argentina. Las transformaciones de la identidad nacional», en Paul Mendes-Flohr *et al.* (coords.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Buenos Aires 2007.

y de un modo paradójico, al conferirle un carácter general, refuerzan la naturaleza particularista de la experiencia judía; la anomalía judía, única en el pasado, se transforma en una norma general del presente y se legitima⁴¹.

Globalización y multiculturalismo interactúan de un modo complejo: mientras que la legitimación de la diversidad permite la expresión pública de lo particular-judío, la apertura hacia nuevas formas de integración puede ser percibida como síntoma de debilitamiento del referente identitario judío. La pluralización de referentes de identidad no opera por sustitución ni por compensación, sino de un modo más complejo, y se entreteje con nuevas concepciones y prácticas en las relaciones centro-díaspóra, sobre todo en términos de diversificación. Dichas relaciones han reforzado el carácter de la presencia judía como una comunidad etno-nacional que mantiene lazos transnacionales tanto con el centro mismo así como con otras comunidades de la díaspóra judía. Si bien este modelo condensó en su seno tensiones entre el carácter más o menos periférico de la díaspóra y su capacidad autónoma de definir políticas colectivas, contribuyó a modelar la conciencia de pueblo-nación-comunidad.

En esta línea, las transformaciones contemporáneas se expresan en la consolidación de los nexos con el mundo judío a la luz de la creciente legitimidad de la afirmación identitaria etno-nacional. Este proceso, que afecta a su vez, aunque de modo diferente, a la comunidad libanesa, trasciende la ampliación del concepto mismo de díaspóra como un concepto más flexible para analizar el itinerario contemporáneo de la dispersión, el «nuevo paisaje étnico global», a decir de Appadurai. El concepto también se extiende como una categoría de práctica social, como un proyecto, un reclamo, una revisión del movimiento hogar-identidad-retorno, y en ese sentido

41 Yosef Gorni, «Klal Israel: From Halakha to History», en Eliezer Ben-Rafael et al. (coords.), *Contemporary Jewries: Convergences and Divergences*, Leiden-Boston 2003.

también se extiende a sectores no afiliados a marcos comunitarios⁴².

En la reconfiguración del espacio público, hay otros procesos que han impactado de nueva manera en los códigos de interpelación identitaria. Tal sería el caso de aquéllos derivados de la modificación en las relaciones Estado-Iglesia(s), el reconocimiento constitucional de la personalidad jurídica de éstas, que obedeció en gran medida a la necesidad del régimen de hacer acopio de nuevas alianzas ante el ascenso de la oposición⁴³. Para una comunidad cuyo liderazgo interpretó el pluralismo *de facto* como herencia de la Reforma y el laicismo, que permitieron las referencias compartidas sobre la identidad nacional, la incógnita en torno al impacto de la salida de la Iglesia católica de su reducto privado resultó relevante. Hasta dónde, junto a la conciencia del peso histórico desigual del catolicismo y del papel político de la Iglesia, coexistió la expectativa de que el reconocimiento jurídico a la(s) iglesia(s) podría significar una capitalización de legitimación por medio de la nueva legalidad —sobre todo en los espacios de la sinagoga y de la escuela—, resulta difícil de precisar. Ciertamente, los posibles nexos entre la modernización de las relaciones Estado-Iglesia(s), la democratización y los perfiles de la identidad nacional abrieron diversas posibilidades de articulación.

Precisamente un campo a considerar en los procesos de inclusión, participación y visibilidad de la comunidad judía en México radica en que la construcción del Otro judío está entreverada por una serie de ideas, representaciones y valores

42 Adjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis 1996; Marc Auge y Avital Brah, *Cartographies of Diaspora*, New York 1996; Ella Shohat, *Taboo Memories. Diasporic Voices*, Durham 2006.

43 Simultáneamente al anuncio sobre el apoyo dado por México a la revocación de la resolución 3379, el presidente Carlos Salinas de Gortari, en una reunión que sostuvo en diciembre de 1991 con los representantes de los diferentes sectores e instituciones comunitarias, comunicó la iniciativa gubernamental de cambio en las relaciones con las Iglesias.

con vigencia reiterada en la narrativa de la religiosidad cristiana. Estos códigos de representación en los que pervivió una modalidad del relato cristiano, han permanecido latentes en el imaginario colectivo y son espacios de sentido. De ahí también el cuestionamiento de hasta dónde la identidad de lo judío está mediada por la visión de extranjería en el seno de territorios compartidos, donde lo extranjero hace referencia a ser parte de otro país, en el concepto neutral de nacionalidad, pero, también, al hecho de ser otro en la misma nación. El vacío de conocimiento social o, en su caso, el vacío de interacción social en territorios simbólicos compartidos, donde el Otro judío aparece al lado del nacional mestizo, constituyó una base política, social e ideológica en la que la acepción de extranjería transportó direcciones simbólicas convergentes en las cuales el Otro era el extranjero y el Otro era al mismo tiempo el judío.

La cabal comprensión de la esfera pública implica incorporar el espacio de percepciones y representaciones sociales, actitudes y prácticas, valores y acciones cuyos nexos con la esfera privada son cambiantes, como los son sus pobladores y actores. En esta línea, la persistencia de imágenes negativas y actitudes discriminatorias frente al Otro es parte de una realidad vigente. Ciertamente, tanto a nivel de representaciones como de las prácticas sociales, el rechazo al Otro es un fenómeno social difuso, muchas veces invisible, encubierto o negado en la semántica social. Así, la *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México* (2005) arrojó datos preocupantes; sin embargo, sus resultados, más que ser un tópico de discusión pública, se han mantenido como problemática invisible o clandestina, recuperando así una trayectoria histórica marcada por la dificultad de enfrentarse con el rechazo a la diversidad⁴⁴. Baste

44 Fue realizada por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y la Secretaría de Desarrollo Social, y planteó la necesidad de analizar la discriminación desde el punto de vista de la población en general, así como desde

destacar que en lo que refiere a las actitudes, medidas por la no disposición a vivir en cercanía, los porcentajes de rechazo son alarmantes: 42,1 % no vivirían cerca de un extranjero, 38,3 % no lo harían con personas con ideas políticas distintas y 36,2 % con miembros de de otra religión. Estos fueron percibidos como grupos que pueden generar conflictos.

Desde otra óptica, con la alternancia política del año 2000 y la llegada al gobierno de un partido con tradición clerical, se acentuaron aún más las nuevas dinámicas derivadas de las modificaciones en las interacciones entre la esfera pública y la privada. Por una parte, se reforzó la nueva legitimidad pública del factor religioso, que, al tiempo que ha dado lugar a inéditas expresiones de fe (otrora privadas) en el espacio público, sobre todo católicas, ha tendido a operar como facilitadora de la adscripción grupal judía en términos religioso-comunitarios. Como tal, ha orientado ejes de reconocimiento afines y ha interactuado tanto con la inserción socio-económica comunitaria como con los procesos de participación política, también en los códigos de los ciudadanos. Así, la modificación de la agenda comunitaria, orientada a tener una presencia articulada en la esfera pública, ha buscado abrir canales de interacción con los nuevos actores de la sociedad nacional. El proceso que acompaña a individuos y a la comunidad judía organizada, en parte converge y en parte responde a diferentes concepciones de pertenencia grupal.

A diferencia de la comunidad libanesa que, como hemos señalado, ha gravitado en los diferentes ámbitos políticos tanto locales como regionales y nacionales, la incorporación de miembros de la comunidad judía coincide con las transformaciones que venimos analizando. De los años 90 en adelante, los judíos han ingresado a altos puestos de gobierno, secretarías y subse-

el punto de vista de algunas poblaciones específicas históricamente discriminadas o «grupos en situación de vulnerabilidad». En total se aplicaron siete instrumentos de captación a aproximadamente 5.600 personas.

cretarías de Estado, direcciones generales y organismos públicos. Tanto la incorporación individual como la representación comunitaria en el ámbito público expresan la nueva visibilidad. Los espacios de acción se han ampliado para incluir la participación de la comunidad judía en ámbitos tales como la consulta para la elaboración del Plan Nacional del nuevo gobierno panista en el 2000; el Grupo de Transición de Asuntos Religiosos; en diversas comisiones ciudadanas, como la de Estudios contra la Discriminación⁴⁵; en la de Seguridad Pública; en el Consejo Ciudadano de la Procuraduría General de la República y en la Secretaría de Desarrollo Social, entre las más importantes.

Otras transformaciones, como el nuevo reconocimiento de la iniciativa privada y los grupos empresariales como legítimos pobladores de la esfera pública, también han reforzado la visibilidad de las comunidades. A partir del régimen de la transición tuvo lugar un acercamiento hacia la comunidad judía, al igual que hacia la comunidad libanesa, entrelazada con la nueva forma de relación con los empresarios, visible y pública, que coincide con el inicio de la apertura económica y política. El gobierno ha buscado diversificar sus contactos con el empresariado y lo ha hecho a través de las figuras de las propias comunidades, ya que los tradicionales organismos representativos de los intereses de los grupos económicos—Coparmex, Concanaco, Cancintra o el Consejo Mexicano de Hombres de Negocios— fueron creados bajo la lógica del régimen priísta, por lo que este cambio remite a la posibilidad de capitalizar estructuras comunitarias existentes. Ahora bien, mientras que el incremento de la interacción directa y pública con la comunidad libanesa se ha dado fundamentalmente en clave empresarial, en el caso judío se ha extendido también a la dimensión religiosa pública⁴⁶.

45 Comisión de la que surgió la propuesta que dio cuerpo a la legislación antidiscriminatoria—que incluye la condena a la xenofobia, el racismo y el antisemitismo.

46 J. Bokser Liwerant, «Semitas en el espacio público mexicano», en Ignacio Klich (coord.), *Árabes y judíos en América Latina*, Buenos Aires 2006.

Paralelamente, los procesos de diferenciación identitaria en el seno de la comunidad judía han ampliado las opciones de articulación de la identidad y los espacios de expresión de dicha dimensión. En el seno de una sociedad sujeta ella misma a cambios profundos, conviven las expresiones comunitarias de crecientes tendencias a la religiosidad así como renovados referentes identitarios. Mientras que las primeras encuentran su expresión paradigmática, igualmente diferenciada, en el espacio educativo, entre los segundos el eje de la memoria tiende a ocupar un lugar igualmente prominente. En la educación, el incremento de alumnos que asisten a escuelas religiosas refleja el modo en el que estas tendencias se entretienen con los cambios en el perfil sociodemográfico de la población judía, en la cual la población askenazí ha sufrido una sensible reducción frente a las comunidades orientales⁴⁷.

En el marco de las transiciones hacia la individualización y rearticulación colectiva de la condición judía, el referente de la memoria del Holocausto ha asumido nuevos alcances, interactuando con el referente de un centro nacional-estatal en clave de normalización de la existencia judía. En México, al igual que en el resto del mundo judío, ambos ejes referenciales emergen y se concatenan en la construcción identitaria contemporánea, se implican y operan con reenvíos que, a la vez, se incluyen y excluyen. ¿Cuáles son las dinámicas que, en sincronía y diacronía, marcan, desde el presente, el dominio de uno u otro universo referencial? ¿Cuáles son los nexos marcados por los tiempos de la historia y los de la memoria? ¿Cuáles, las lógicas de la especificidad grupal frente a la uni-

47 El sistema educativo ultra-ortodoxo atiende hoy al 26% de la población de alumnos judíos y muestra los índices más elevados de crecimiento: 55% en los últimos ocho años. Las escuelas askenazíes tienen el índice más alto de decrecimiento, el 28%, y las escuelas de la comunidad Maguen David, oriundos de Alepo, tienen el mayor crecimiento, atendiendo al 46% de la población total. De este último grupo, el 40% asiste a escuelas ultra-ortodoxas. Comité Central Israelita de México, *Estudio Sociodemográfico*, México 2006.

versalización de la memoria? En la dinámica de estos interrogantes se despliega, ora de manera incipiente, ora de manera más decidida, la expresión identitaria en el espacio público.

Hoy por hoy, las transformaciones en la esfera pública apuntan hacia los cambios que hemos analizado, así como a procesos que están aún en gestación. Ciertamente, enmarcan desafíos que comparte la sociedad en su conjunto, al tiempo que las diferentes comunidades étnicas gravitan en un espacio público más amplio que el político y en un escenario en el cual el Estado ha visto redefinidas sus funciones. La presencia y fuerza de actores e instituciones transnacionales, supranacionales o globales y la renovada fuerza de la sociedad civil transforman las facultades, espacios y territorios en los que ésta concentra su actividad. Todo ello impone a las comunidades esfuerzos de redefinición y precisión en torno a la competencia de lo público y privado, y a los terrenos en los que se despliega la construcción de identidades.

La relación entre el Estado y la nación homogénea, delimitada, territorializada, se ha visto sujeta a redefiniciones inesperadas, aunque resulte igualmente impredecible su desarrollo ulterior. La propia diáspora mexicana en Estados Unidos y los procesos a los que está expuesta reenvían la necesidad de dar cuenta del impacto que las políticas migratorias tienen sobre el desarrollo de la condición humana. Las bases del contrato social que el Estado ofreció se ven alteradas, y los imaginarios e identidades tanto nacionales como étnicos mezclan aspiraciones de alcance local, nacional, global y aun universal. El énfasis sobre la dimensión imaginaria de las identidades colectivas, permite recuperar el carácter dinámico inherente a su construcción social y cultural.

Libaneses cristianos, judíos y musulmanes en México

Carlos Martínez Assad*

Culturas de encuentro

México tuvo que esperar hasta comienzos del siglo XXI para asumir el carácter de país multicultural, porque además de tener una fuerte raíz indígena, merced a tres siglos de colonización se llevó a cabo un fuerte mestizaje entre los pueblos autóctonos y los europeos, en particular los españoles. Además, desde la segunda mitad del siglo XIX comenzaron a llegar al país oleadas migratorias de franceses, italianos, estadounidenses, alemanes y chinos, entre otros. En el último tercio de ese siglo, tuvo lugar una fuerte y novedosa inmigración de familias y hasta poblados completos procedentes de Oriente Medio. Se trataba de sirios, libaneses, palestinos y armenios. Aunque predominaban los cristianos —en su amplia gama de ritos, principalmente maroníes y ortodoxos—, los había también musulmanes, judíos y drusos. La mayoría de estos últimos ostentaba pasaporte turco, debido a que los territorios de

* Investigador Titular C del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

donde provenían se encontraban bajo el dominio del Imperio Otomano. Ya iniciado el siglo XX —que Heinrich Böll denominó el siglo de las migraciones—, llegaron a México grupos de judíos procedentes de diferentes países de Europa. La pluralidad cultural del país se amplió entonces, debido ya no sólo a la presencia de diferentes pueblos indios y de españoles, sino a una amplia diversidad de grupos étnicos procedentes de los cinco continentes.

México fue un país que, con sus altibajos y manifestaciones racistas (como lo ejemplifica el rechazo a la población china), auspició la integración. En el fondo hubo para ello motivos políticos, como la apertura de algunos de sus gobiernos, y culturales, entre los que destacó el factor religioso. Ya los protestantes en todas sus corrientes habían abierto el cauce a una prédica receptiva que además permitía los matrimonios mixtos entre estadounidenses o ingleses y mexicanos. Lo mismo sucedió con el encuentro entre libaneses y nativos del país porque, debido a su cultura cristiana aun con sus variaciones, coincidían en los rasgos más esenciales. Algo que, por lo general, no se expresó de la misma forma en los inmigrantes de cultura judía¹.

Varios nativos de la región del Levante llegaron a México en diferentes épocas, inclusive antes de las oleadas migratorias, como lo demuestra la existencia previa de nombres árabes. El registro oficial más antiguo, según se constata en el Archivo General de la Nación, corresponde a Pedro Dib, nacido en Hasrun en 1867, quien llegó al puerto de Veracruz el 1 de

1 De los más de 7.000 registros de extranjeros llegados de Medio Oriente en el Archivo General de la Nación, según convocatoria de la secretaría de Gobernación en 1932, la gran mayoría de los mismos, el 60% (4.529), se definieron católicos; el 20% (1.505), judíos —aunque un 18% se identificó «israelita» y el 1,6% (122) «hebreo»—; el 6,2% (467), ortodoxos; el 4,6% (345), musulmanes; y el 2,1% (157), drusos. Zidane Zéraoui, «Árabes y judíos en México: integración y herencia cultural», en Ignacio Klich (coord.), *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires 2006, p. 209.

enero de 1882², aun cuando la comunidad otorgaba ese sitio de privilegio al sacerdote maroní Boutros Raffoul, quien habría llegado a México en 1872³. La diferencia no es importante, ya que ambas fechas coinciden con la fuerte oleada de emigrantes del Monte Líbano, obligados a huir debido a los conflictos sociales polarizados por las políticas internacionales que allí se pusieron en práctica y que afectaron particularmente a los cristianos. Ello coincidía con el momento de la decadencia del Imperio Otomano, al que los diplomáticos llamaban ya entonces «el hombre enfermo».

En América comenzó a ser usual la llegada de «turcos», como se llamó en México a libaneses, sirios y palestinos. Por supuesto, muchos pudieron llegar y establecerse sin procedimiento legal alguno, por lo que el gobierno mexicano se propuso regularizar su presencia en el país y establecer un Registro de Extranjeros en el Ministerio de Gobernación a partir de 1929, cuando era presidente provisional de México el licenciado Emilio Portes Gil. La tarea concluyó en 1938 durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. De los 160.000 registros que se realizaron, 5.527 correspondieron a libaneses. Muchos de ellos entraron en México en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX, pese al establecimiento de cuotas con las que el gobierno limitó, sin lograr frenarlo, el enorme flujo de inmigrantes. Fuera de ese registro, no existe otro instrumento cuantitativo u operativo que nos aproxime a la población original de libaneses en México. El mismo, por cierto, contiene sesgos fuertes. El primero se refiere a las ausencias, porque es fácil identificar entre las familias, todavía ahora, que algunos de sus integrantes no participaron del registro. El segundo es que, por obvias razones, los familiares no registraron a sus muertos en los casos en que las defunciones se debieron

2 Registros de extranjeros, Archivo General de la Nación

3 Marta Díaz de Kuri y Lourdes Macluf, *De Líbano a México. Crónica de un pueblo emigrante*, México 1995, p. 46.

a enfermedades desconocidas para los inmigrantes y porque muchos de ellos habían sobrepasado los cincuenta años —edad que entonces se consideraba muy avanzada—. Entre los datos sobresalientes, destaca el hecho de que 4.469 de los registrados procedían de algún lugar del territorio libanés, apenas 49 vinieron de Siria y 877 ya habían nacido en México. Los libaneses procedían principalmente de Monte Líbano, ya que 563 registraron allí su residencia, y 535 de Beirut. De Asrun procedían 505 personas, de Zellel 211, de Zgharta 113 y de Jezzine 63, y en números menores de otros muchos poblados⁴.

La mayor parte de ellos, a saber, 3.590 personas, entraron al país por el puerto de Veracruz; sólo 225 llegaron por Progreso, Yucatán, y 214 lo hicieron por Tampico, Tamaulipas —los tres puertos más importantes del golfo de México—. Fue una inmigración exitosa porque de inmediato pudieron distribuirse por todo el país y prácticamente ni una sola de las entidades federativas quedó sin algún libanés o «turco»; en la época del mandato francés, se los llamó «sirio-libaneses» por proceder de la Gran Siria. Muchas familias permanecieron en los Estados a los que llegaron por vez primera, en particular en Veracruz y Yucatán, pero pronto otras o sus descendientes se fueron acercando a la capital de la república, y ya a finales de los años treinta vivían 1.829 libaneses en la ciudad de México.

Los inmigrantes eran por lo general jóvenes, la mayoría en su veintena. De los que acudieron al registro, 52 habían nacido en 1870, otros 98 en 1880 y 157 en 1890. En cuanto al siglo XX, en 1900 nacieron 197 personas y 144 en 1910. En 1914, cuando las cifras de nacimiento comenzaron a disminuir, habían nacido 111 de los libaneses registrados.

Junto a las actividades comerciales de los libaneses, que los llevaron por todo el territorio del país, hubo un hecho cultural más profundo que alentó la buena disposición de los

4 Los datos proceden del DVD *Libaneses en México*, México, Archivo General de la Nación, 2001.

mexicanos para aceptarlos: la religión cristiana. Los libaneses eran en su mayoría maroníes y los seguían los ortodoxos, pertenecientes a los dos más importantes de los siete patriarcados cristianos de rito oriental, lo cual no fue obstáculo para las alianzas matrimoniales con mexicanos, aun cuando éstos estaban adscritos casi en su totalidad al cristianismo latino de tradición romana. También para los melquitas, las diferencias religiosas con los nativos resultaron sutiles. Por la misma razón, los inmigrantes encontraron en algunos templos de México la posibilidad de practicar los ritos cristianos de Oriente⁵. Ya en 1906 el padre Hanna B. Kuri estaba a cargo de la iglesia de La Candelaria, en el centro de la ciudad de México. Allí se realizó el primer matrimonio en el ritual maroní el 13 de febrero de ese año, entre Salvador Abraham y María; él era soltero, de veinte años y originario de Monte Líbano en la Turquía Asiática, según se escribió en el libro parroquial, y había llegado al país hacía apenas medio año⁶.

Además de organizaciones como la Sociedad Fraternal Libanesa, la comunidad mantuvo en beneficio de su cohesión también varias revistas como *Al-Jawater (Las Ideas)*, publicación quincenal dirigida por José S. Helu desde su fundación el 24 de julio de 1909. Todavía en 1934 la edición era bilingüe, en árabe y español. La revista *Al-Gurbal (La Criba)*, fue fundada en 1923 y se publicó ininterrumpidamente durante 70 años. Dirigida inicialmente por José Musalem y después por Salim George Abud Andraues y Juan Bichara, en 1946 la compró y dirigió desde entonces Salim Abud; continuó siendo bilingüe hasta los últimos años, en que apareció sólo en español. En junio de 1937 entró en circulación la revista mensual *Emir*, dirigida

5 Carlos Martínez Assad, «Las huellas de los libaneses en la ciudad de México», en *A pie. Crónicas de la Ciudad de México* 2-5, Consejo de Crónica de la Ciudad de México, abril-junio de 2004, pp. 62-69.

6 Archivo de la Iglesia de Balvanera, hoy Catedral de San Marón. Libro de registro de bautizos y matrimonios del Templo de La Candelaria, 1906-1920. Libro de registro de bautizos y matrimonios de la Iglesia de Balvanera, 1921-1950.

por Alfonso N. Aued y publicada ininterrumpidamente hasta 1968. Debido a la información que divulgaba se la consideró el principal órgano informativo de la comunidad libanesa.

Las comunidades surgidas de la inmigración prefirieron mantener un perfil bajo. Sólo en años recientes, con la tercera generación de nacidos en el país, se percibe en ocasiones su presencia en la economía y en la política de forma sobresaliente; en particular, varios grupos unidos bajo las designaciones de árabes y judíos se hallan entre los más visibles.

Debido a razones culturales, no se ha conocido un fuerte antagonismo entre árabes y judíos. En gran parte, ello se debe a la presencia dominante de la Iglesia Católica mexicana que, pese a las pérdidas de su feligresía en los últimos veinte años, mantiene la hegemonía en el campo religioso. Así, los rasgos de intolerancia procedían más de la oposición judíos *versus* cristianos, o árabes *versus* cristianos, que de la existente entre árabes y judíos. ¿Por qué razón? Porque ambos comparten parámetros coincidentes en tanto grupos de inmigrantes y por el tipo de negocios en los que se han involucrado, aun cuando profesan religiones diferentes.

El mundo cambió brutalmente al llegar al siglo XXI, porque lo religioso incidió entre los motivos ya no sólo de la intolerancia sino de la violencia. Por todas partes los musulmanes fueron señalados como los generadores del terrorismo, sin dar lugar a matices, porque la evidencia pareció inexcusable a partir del 11 de septiembre de 2001.

Para cualquier análisis de la situación actual de la convivencia, intercambios y diferencias entre los inmigrantes y sus descendientes, hay que señalar al menos tres cuestiones:

A. Los grupos descendientes de los cristianos de Oriente Medio llegados durante las fuertes oleadas migratorias se integraron por coincidencia religiosa con los nativos de México. Ese proceso alcanzó también a los musulmanes, porque llegaron en un bajo porcentaje y también participaron de los matrimonios mixtos.

B. Los judíos, aunque procedentes de diferentes países, mantuvieron sus pautas culturales de cohesión, participando e integrándose en la sociedad mexicana por otros medios.

C. No hubo inmigración importante de musulmanes. La aparición de un nuevo proceso social de conversiones al islam comenzó a tomar forma en el país entre la última década del siglo XX e inicio del presente. Así, comienzan a identificarse en México grupos reunidos bajo la prédica de Mahoma, coincidentes con su fuerte presencia en Alemania, Francia, España y aun en los Estados Unidos.

Una presencia virtuosa

Los libaneses en México han sido percibidos como emprendedores, trabajadores y honestos, imagen que ha sido reforzada por diferentes medios. Por ejemplo, el cine los ha retratado con estas características, mediante actores mexicanos que hablan español imitando los giros de la lengua de los primeros inmigrantes. Los dos filmes más famosos son las comedias en las que el actor mexicano Joaquín Pardavé creó el estereotipo del libanés inmigrante: *El baisano Jalil* (1942) y *El barchante Neguib* (1945), hablando español como si su lengua materna fuese el árabe. Ambos fueron producidos por Gregorio Wallerstein, el más importante empresario judío en la industria cinematográfica mexicana. Este ejemplo es interesante porque revela la interacción entre libaneses y judíos. Varios de ellos fueron productores cinematográficos y entre ellos destacaron, incluso por trabajar juntos, el mencionado Wallerstein y el libanés Antonio Matouk. Sin embargo, en los corrillos del cine dicha asociación fue considerada una mirada sarcástica del productor a la comunidad libanesa; pero esa primera reacción negativa no se mantuvo y hoy se celebra con simpatía la representación de Pardavé como inmigrante libanés, aun cuando han pasado más de 60 años desde su aparición. Tanto adoptó el actor mexicano el estereotipo, que inclusive hizo otras películas en las que, sin que ello tuviera relación con el argumento,

volvía a encarnar a un libanés siempre bonachón, abonero⁷ y por lo general rico o a punto de serlo gracias a su esfuerzo.

Lamentablemente no hay nada en la producción cinematográfica que nos acerque al libanés real, a los problemas que debió pasar para alcanzar la situación de la cual goza en la actualidad⁸. Durante setenta años, apellidos de origen libanés han enriquecido el cine mexicano, un espacio que se reconcilia con la historia multicultural de México y nos permite valorar mejor el esfuerzo de quienes decidieron adoptarlo como segundo hogar. Abuelos y padres quizás se sorprendieron cuando vieron a sus hijos triunfar en el cine, entendiéndolos apenas porque ya hablaban una lengua diferente a la de su origen. Ese virtuosismo ha sobrevivido pese a casos también muy sonados de vicios que, cuando la prensa da con ellos, se muestran hasta el cansancio⁹. Al azar puede seleccionarse una de las comunidades más fuertes, como lo es la del sureste

7 Según el diccionario de la Real Academia Española, esta palabra se utiliza en México para designar a un «comerciante callejero y ambulante que vende por abonos, o pagos a plazos, principalmente entre las clases populares». Nota de la editora.

8 Véase mi trabajo «La presencia de los libaneses en el cine mexicano», *Revista de la Universidad de México* 30, 2003, y mi documental *Los libaneses en el cine mexicano* (52 minutos), México 2006. Theresa Alfaro Velcamp, «La etnicidad árabe y judía en la filmografía mexicana», en Klich, *Árabes y judíos...*, pp. 352-378, pretende comparar dos películas que no pueden ser comparadas, porque la del supuesto libanés, *El baisano Jalil*, es una representación caricaturesca, mientras que la judía de *Novia que te vea* (1992) tiene la intención de mostrar cómo vivió la integración a México una familia de la comunidad sefaradita. En realidad no ha habido en México un cine de los inmigrantes como sí lo tienen otros países.

9 Está el controvertido caso en Yucatán del presunto asesinato de Flora Ileana Abraham Mafud, hija de los dueños de las tiendas departamentales San Francisco de Asís, por su marido Armando Medina Millet. Y, recientemente, el sonado caso de pederastia que sacó a la luz la periodista Lydia Cacho en su libro *Los demonios del Edén* (México 2005), donde involucra en el mismo a los empresarios textiles Jean Surcar Kuri, nacido en Líbano, y Nacif Borge, nativo de Puebla y de ascendencia libanesa. Cuando la prensa se refiere a este último lo presenta como «empresario textil de origen libanés».

del país, donde los inmigrantes de ese origen se establecieron y procrearon amplias familias.

Los mexicanos vieron desde luego con simpatía a los inmigrantes con los que podían compartir un valor cultural intrínseco como es la religión; por eso fue difícil encontrar oposición a los matrimonios mixtos que comenzaron a realizarse en los primeros años de inmigración. Pero al mismo tiempo, y para afrontar juntos los problemas de la inmigración, los libaneses se agruparon en comunidad en sus diferentes lugares de residencia. Por todo el país surgieron asociaciones informales, no siempre duraderas, diferenciadas de las de los clubes hegemónicos establecidos en las grandes ciudades.

La Península de Yucatán, que alberga al Estado homónimo, a Campeche y a Quintana Roo, llegó a tener el mayor porcentaje de libaneses en el país, sólo superado por la ciudad de México. Se dice que para 1910 había más de 2.000 libaneses en Yucatán y, según el censo de Julián Nasr y Abud Slim, en 1948 sumaban 1.550, cifra superada sólo por el Distrito Federal. Todavía doce años más tarde, en 1960, se consideraba a Mérida, la capital de Yucatán, como la segunda ciudad en importancia con presencia de libaneses, cuyo número llegaba a 2.500, de nuevo superado solamente por la ciudad de México¹⁰.

La dispersión de libaneses, según esos datos, caracterizó un patrón de asentamiento diferente al de los judíos, vinculados casi siempre a ámbitos urbanos, particularmente las grandes ciudades y sobre todo la de México. En Yucatán los libaneses se dedicaron principalmente al comercio, aunque no faltó quien incursionara en el campo de la ganadería como fue el caso de Eblén Macari. Su impacto también repercutió en la indus-

10 Luis Alfonso Ramírez, *Secretos de familia. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, México, 1994, p. 179. El libro analiza la inserción económica de los libaneses en ese estado, y su única carencia es no haber mencionado los nombres reales de las familias que abordó en la investigación. Véase también Angelina Alonso, *Los libaneses y la industria textil en Puebla*, México 1983, p. 78.

tria que se fue conformando, en particular en el ramo textil, como la de los Yitani en el Estado de Puebla, favorecida por los contratos del gobierno de Estados Unidos para producir uniformes durante la Segunda Guerra Mundial. Actualmente los libaneses destacan entre los integrantes de la burguesía local del Estado y varios gobernadores postulados por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) han surgido de esas familias en Campeche, como Jorge Salomón Azar (1992-1997), quien junto con sus primos Salim y Abraham y con Jacobo Salem es propietario del 40% de la flota camaronera¹¹, quizás el negocio privado más importante de la entidad, superado solamente por el del petróleo de carácter estatal. Por esos mismos años, José Abud, también descendiente de familia libanesa, fue rector de la Universidad Autónoma de Campeche. El sucesor del gobernador Azar fue José Antonio González Kuri (1998-2004), cuyo hermano Jorge Luis fue alcalde de la capital. Su apoyo benefició al empresario textil de origen paquistaní Yusuff Madani, propietario de Karim Textil & Apparel, de un conocido restaurante y de un hotel para hombres de negocios.

Los oriundos cuentan que el primer libanés llegó a las costas de Yucatán, es decir al puerto de Progreso, en 1879, y con el tiempo sus descendientes se convirtieron en los dueños de comercios e industrias importantes. Juan José Abraham Achach fue diputado local y federal y presidente del PRI en ese Estado. Herbé Rodríguez Abraham también fue dirigente del PRI y alcalde de Mérida. Jorge Ezma Bazán fue candidato al cargo de presidente municipal de la capital, pero perdió frente al Partido de Acción Nacional (PAN); sí fue director del Instituto de Cultura del Estado. Luis Felipe Saiden ocupó la Secretaría de Protección y Vialidad. Ricardo Dájer Nahum, también candidato por el PRI a la alcaldía de Mérida, fue secretario de Desarrollo Industrial y Comercial del gobierno de la entidad, así como presidente nacional de la Confederación Nacional de Cámaras de Comercio (Concanaco).

11 Enrique Pacheco, «El sur árabe», *Proceso Sur* 42, México, 29/9/2001, p. 5.

Hasta hace unos años hubo menos políticos de origen libaneses vinculados al PAN, como Benito Rosel Isaac, quien fuera subsecretario de gobierno, y Juan Sauma Novelo, contador mayor de Hacienda del Congreso local. Esta situación puede cambiar en cualquier sentido, dado que desde el año 2000 ese partido se encuentra en la presidencia de la república.

Los mexicanos de origen libaneses siguen dominando el comercio en la península; entre otros destacan los apellidos Azis Abraham, Chapur, Farah, Fadel, Abimerhi, Xacur, Macari, Azar, Wabi, Becil, Lixa, Dager, Gaber, Cuevas, Curi e Yza¹².

En Quintana Roo ha destacado la familia encabezada por Nassim Joaquín Ibarra, que llegó a México en la década de 1920, se convirtió en accionista de la línea aérea Mexicana de Aviación, concesionario de la Distribuidora de Combustibles de Quintana Roo, que surte a todas las gasolineras de la región, algunas de ellas de su propiedad, y cuenta además con una inserción fuerte en el turismo y con 14 inmobiliarias. Es tan poderoso que se lo conoce como *El Tatich* (cacique en maya)¹³, y durante mucho tiempo se le debía consultar respecto a los cargos públicos en la entidad federativa. Por eso no resultó difícil que su hijo Pedro Joaquín Codwel se convirtiera en gobernador del Estado y después secretario de Turismo del gobierno del presidente Carlos Salinas de Gortari. Su hermana Addy ha sido legisladora e incluso contendió en la elección interna del PRI buscando ser candidata a gobernadora, perdió, pero afirma que todavía conserva esperanzas de lograrlo. Más adelante, otro mexicano también de origen libanes, Miguel Borge Martín, ocupó igualmente el cargo de gobernador.

Es tan amplia y reconocida ya la presencia de los descendientes de libaneses en la vida pública regional que, así como en el pasado, durante el antiguo régimen, se llamó «casta divina» a los hacendados lugareños que se enriquecieron con

12 José Palacios, «La Casta beduina», *ibid.*, p. 6.

13 Reportaje de Antonio Callejo, *ibid.*, p. 7.

el cultivo del henequén¹⁴, ahora se bromea llamando «casta beduina» al grupo de los nuevos comerciantes, empresarios e industriales enriquecidos en la región.

En general, la presencia de los mexicanos libaneses es tan amplia en el país y su interés en la política ha aumentado de tal modo, que del análisis de una muestra de mil de ellos Judit Liwerant encontró 9 gobernadores; 9 alcaldes; 33 diputados y senadores; 34 magistrados; 18 representantes diplomáticos y embajadores, y cerca de 100 en altos cargos directivos de dependencia del gobierno»¹⁵. Cuando en 1948 Julián Nasr y Salim Abud coronaban su periplo de ocho años por todo México con la publicación del *Directorio de las colonias libanesa, palestina y siria en México*¹⁶, revelaron datos muy importantes para entender la inserción de los nacidos en los países levantinos en el país receptor. A mediados del siglo XX, según las conclusiones de esa suerte de censo, muchos de los inmigrantes y de sus hijos se mantenían en el comercio y en la industria, pero ya descolaban los profesionales, principalmente los médicos, quienes por razones obvias no podían haber realizado sus estudios en otra parte que no fuera la Universidad Nacional Autónoma de México. En menor proporción les seguían los ingenieros y los abogados.

Cincuenta años después, en el 2000, la publicación del *Diccionario enciclopédico de mexicanos de origen libanés y de otros pueblos del Levante* de Patricia Jacobs¹⁷, a partir de un muestreo aleatorio —ya que quedaron inscritos solamente quienes respondieron—, permite suponer que las preferencias profesionales de

14 Según el diccionario de la Real Academia Española, palabra quizás de origen maya. Planta amarillidácea, especie de pita. Nota de la editora.

15 Judit Liwerant, «Semitas en el espacio público mexicano», en Klich, *Árabes y judíos...*, p. 33.

16 México 1948.

17 Estos datos se extraen, como en el caso de la nota anterior, de Patricia Jacobs, *Diccionario Enciclopédico de Mexicanos de Origen Libanés y de Otros Pueblos del Levante*, México 2000.

esta comunidad se han mantenido, porque la mayoría de quienes entrevistó son también médicos, aunque ahora en un enorme abanico de especialidades. Los alcanzan los abogados con idéntica proporción, orientados ya no solamente al despacho privado sino al inmenso campo de las políticas públicas, llegando algunos a ser presidentes municipales, delegados, secretarios de Estado y gobernadores de los Estados de la República. Entre quienes también estudiaron en la UNAM les siguen en preferencia los dedicados a la ingeniería, la arquitectura, la contabilidad y administración, la odontología, la economía y las letras. Pero resulta difícil ubicar una facultad que no haya dado cobijo a algún mexicano libanés, y enumerarlos a todos sería una tarea imposible, porque debe añadirse la variedad de las ciencias como matemáticos y físicos, los historiadores, músicos y compositores, pedagogos y politólogos, cineastas, periodistas, escritores y poetas.

Quizás lo que más asombra fue la rapidez con la que en todas las familias de inmigrantes surgió el interés, en al menos uno de sus hijos, por los estudios universitarios. Se dice pronto, pero es la expresión de un cambio cultural acelerado en el que participaron por igual los mexicanos y los extranjeros que adoptaron a México como su propio país. El vínculo de los mexicanos libaneses con la UNAM es mayor de lo que se piensa, incluso en el pasado: el empresario Neguib Simón se contó entre quienes insistieron en el proyecto de ubicar la universidad en el camino del Pedregal de San Ángel, porque había que alejar a los estudiantes del centro del Distrito Federal y las variadas tentaciones que éste les ofrecía: cantinas, billares, teatros, cines y centros nocturnos. La construcción del conjunto que alberga la Plaza México, inaugurada en 1946, permitió la extensión de la Avenida de los Insurgentes, que continuaría su ruta para en 1952 permitir también la comunicación con la Ciudad Universitaria.

Ese es un buen ejemplo de cómo se fue abriendo camino la colectividad mexicano-libanesa hasta lograr una partici-

pación amplia en la vida profesional; por eso ahora las disciplinas universitarias en las que sus miembros participan se han multiplicado. También han destacado al ocupar cargos como profesores e investigadores, presidentes de sociedades y asociaciones de profesionales, directores de revistas especializadas, jefes de departamentos, subdirectores y directores de hospitales, directores de institutos y facultades, integrantes de la Junta de Gobierno, doctorados Honoris Causa y activos miembros del Patronato Universitario y de la Fundación UNAM, otorgando numerosas becas a estudiantes. Igualmente algunos han recibido premios nacionales y los Premios Universidad Nacional, e incluso formado parte de El Colegio Nacional.

Días de combate

Las manifestaciones antilibanesas no han sido muy frecuentes, y los casos que se registran son más bien individuales y aislados. Por ejemplo, en 1951, cuando la Academia de Ciencias y Artes Cinematográficas de México premió al director Alejandro Galindo por *Una familia de tantas* (1948), hubo quien escribió, en referencia a Miguel Zacarías Nogaín —que había sido nominado por el filme *El dolor de los hijos*—, que resultaba obvio que «a un árabe no le daban un Ariel»¹⁸.

Una manifestación más reciente, en noviembre de 2002, tuvo lugar durante las elecciones de alcaldes en el Estado de Hidalgo (en donde destaca una fuerte comunidad de origen libanés con notable impacto cultural en la región). En el municipio de Actopan, el candidato postulado por el PRI fue un mexicano con los apellidos Bulos Kuri. Al cierre de la campaña del Partido de la Revolución Democrática (PRD) asistió una delegación de carácter nacional. Encabezaron el acto el diputado y presidente de la Comisión de Pueblos Indígenas del Congreso de la Unión, además de Martí Batres, coordi-

18 Martínez Assad, «La presencia de los libaneses en el cine mexicano».

nador de ese partido en la Cámara de Diputados, y Armando Quintero, representante del gobierno del Distrito Federal. En el mitin se refirieron a Bulos Kuri como «extranjero» en un sentido claramente peyorativo, ignorando que incluso sus padres ya habían nacido en México. Los partidarios del PRD afirmaron ante una multitud reunida en la plaza pública que «todos» los árabes y libaneses eran «caciques» y «ladrones», e hicieron un llamado a no votar por el candidato para evitar lo sucedido en el Estado de Oaxaca, donde «un iraquí ganó la gubernatura»¹⁹. El ataque era certero en un momento en que igualar a un libanés y a un iraquí significaba, de acuerdo con la propaganda internacional, convertirlos en terroristas. Si bien entonces «triunfó» el PRD, en la siguiente elección el ayuntamiento fue recuperado por el PRI.

Por otra parte, la vida intercultural entre árabes y judíos ha transcurrido en México con tranquilidad, aunque se han dado momentos de fuerte tensión en 1967 y 1982; y el último lo produjo la escalada militar de Israel en Líbano para liberar a los soldados que fueron tomados como rehenes por Hizbullah durante el verano de 2006.

Ya en el año 2000, Wadih Boutros Tayah, primer obispo de la Eparquía Maronita de México y Visitador Apostólico en Centroamérica y Venezuela elegido por el Sínodo Patriarcal Maronita en 1995, quien logró transformar la iglesia de Balvanera en la Catedral de San Marún, revelaba en una conferencia su desesperanza sobre lo que acontecía en Líbano. Su voz tenía autoridad porque había escrito con enfoque histórico, con profundidad y con vasta información, sobre las relaciones entre Oriente y Occidente²⁰. El obispo concebía que esa unión entre Oriente y Occidente se salvó gracias a la cristianización

19 Sara Sefchovich, «PRD: crisis moral», *El Universal*, 28/11/2002. Se referían a José Murat Cassab, quien, sin gozar de mucha simpatía para sus posiciones políticas, fue gobernador durante 6 años.

20 Wadih Boutros Tayah, *Los maronitas. Raíces e identidad*, México 1999.

que se proyectó y logró mantenerse en las escarpadas montañas libanesas, rodeadas de países que se islamizaron. Ése era uno de sus grandes temas que, como a otros cristianos libaneses, le producía fuerte preocupación. Citaba a Ernest Renan: «El islam ha sido una pinza para las personas que ha esclavizado. No hay oportunidad dentro de él. El islam ha abierto una zanja entre las dos mitades de la humanidad que jamás podrá cruzarse [...] El islam cesaría de existir el día que se convierta en una religión libre, sujeta a la ley común. Jamás será como el cristianismo, una religión de individuos».

Aun cuando compartía esa forma de pensar, al referirse a la situación actual y a los problemas de todos los días entre israelíes y palestinos, el obispo veía por igual el sufrimiento que padecían unos y otros. En esa conferencia del verano del 2000 consideró que la situación era insostenible para los palestinos, musulmanes en su mayoría, desde que tuvieron que abandonar sus posesiones en 1948 con motivo de la creación del Estado de Israel. Pensaba que las consecuencias de la Guerra de los Seis Días de 1967, cuando los palestinos perdieron aún más territorios, los llevó a una mayor desesperanza. Mencionaba las lamentables matanzas a las que habían sido sometidos, como la de Jordania durante el septiembre negro de 1970, pero sin dejar de vincular el tema a las secuelas en Líbano, porque todo repercutía en ese país que había sufrido el éxodo casi permanente de palestinos. También hablaba de las terribles consecuencias para el país de la guerra civil de 1975 a 1992. Como obispo, no se negaba a polemizar sobre ningún tema por escabroso que resultara. En esa ocasión le interesaba explicarse y explicarnos sus experiencias al visitar el sur de Líbano, ocupado durante más de veinte años por el ejército israelí. Se sorprendió de las miserables condiciones que encontró, con unas cuantas casuchas dispersas, pero más le dolía que alrededor de seis mil jóvenes libaneses —cuatro mil cristianos y dos mil chiíes— hubiesen tenido que buscar refugio en Israel por la difícil situación en la que se encontraban

en su propia tierra. Explicaba cómo el sur de Líbano se había integrado al país hasta 1920, con la creación de lo que se designó como el Gran Líbano. Desde entonces la región estuvo más vinculada a Haifa que a Beirut, por eso los libaneses frecuentaban más los servicios de los que podían disponer en Israel, y cuando este entró en Líbano, primero en 1978 y luego en 1982 con la operación Paz en Galilea encabezada por Ariel Sharon, entonces ministro de Defensa, los residentes de la franja fronteriza fueron acusados de traidores, paradójicamente por los mismos libaneses, y fueron a dar a las cárceles en Líbano o permanecieron como refugiados en Israel. La presencia de Hizbullah no pasó desapercibida para el obispo y ya entonces mencionó que «domina la región», aunque le extrañaba no haber visto ni tanques ni hombres armados, pero sí muchas banderas de la organización. Incluso fue hasta Masara Shebah en *jeep* por una carretera en muy malas condiciones. «Era un corral de cabras que nunca fue considerado parte de Líbano», le dijeron sus interlocutores²¹. En conclusión, (a) se refirió consternado al atraso provocado por el abandono de esa región y a la pobreza de los chiíes traídos allí desde el siglo XVI para el trabajo agrario; (b) sabía que Hizbullah realizaba negocios con Siria, pero obviamente le preocupaba más la presencia continua de los servicios secretos y del ejército sirios en territorio libanés; (c) veía el retiro unilateral de Israel de esa región en aquel año como algo por lo menos contradictorio, más un golpe de prensa que un avance político considerable.

El obispo Pedro murió sin conocer los avances de Hizbullah, calificado por el Parlamento europeo como responsable de «actividades terroristas». No conoció los efectos del asesinato del ex primer ministro libanés Rafik Hariri en la primavera de 2005, que provocó una de las crisis políticas más fuertes que ha vivido Líbano, la cual, sin embargo, aceleró la salida del ejército sirio del país, debido a la oposición antisiria que se articuló

21 Cinta grabada y versión manuscrita.

en el proceso que se denominó la Revolución de los Cedros. Sin embargo, eso no pareció detener al líder de Hizbullah, el ayatolá Sayyed Hassan Nasrallah, quien por el contrario gozó del apoyo de los chiíes de Irán y se manifestó abiertamente prosirio. Y para evitar el agravamiento de las tensiones entre los grupos políticos internos en Líbano, hasta el presidente Émile Lahoud se expresó favorablemente sobre esa organización, porque fue el movimiento que logró sacar al ejército israelí de territorio libanés en el 2000.

En 2005 tuvo lugar en Líbano el movimiento democrático llamado la Revolución de los Cedros, que enlazó movimientos que las fuerzas presentes consideraron avances democráticos, como la salida definitiva de los servicios secretos y las fuerzas sirias²². Pocos entendieron la enorme fuerza que adquiriría Hizbullah al participar en la nueva formación gubernamental. Quizás muchos se sorprendieron por su capacidad de maniobra, demostrada tras el secuestro de guardias fronterizos israelíes.

El 24 de julio de 2006, dos de los diarios con mayor tirada y número de lectores en la ciudad de México, *Reforma* y *El Universal*, publicaron un desplegable a página completa firmado por 350 artistas, intelectuales, empresarios, profesionales y políticos —la mayoría de ascendencia libanesa—, dirigido «A la Organización de las Naciones Unidas: A los mexicanos comprometidos con la paz: A la opinión pública». Se hacía un «enérgico llamado» a la ONU para que «intervenga en la inmediata suspensión de la incursión militar, el bloqueo y la destrucción de toda la infraestructura en Líbano». Y se agregaba:

22 La Revolución de los Cedros o intifada pacífica se llamó a ese entusiasmo en el que participaron miles de jóvenes y de ciudadanos de todo tipo, que ignoraron las disposiciones del gobierno y tomaron las calles. *The Economist*, 5-11/3/2005. Para muchos fue una nueva afirmación de independencia (*Newsweek*, 14/3/2005).

La pobreza y marginación a la que con estas acciones se ha condenado al Líbano, conllevan el riesgo de acrecentar el problema que el gobierno israelí pretende resolver: el terrorismo de Hizbullah. En este sentido, si bien exigimos el cumplimiento de la resolución 1559 de la ONU y condenamos enérgicamente las acciones paramilitares de este grupo, es evidente que ninguna de ellas justifica en modo alguno la desproporcionada y violenta respuesta del gobierno israelí²³.

Si años atrás el obispo Pedro se había referido a la «lenta agonía de Líbano», el desplegable resultaba drásticamente desesperanzador al haber sido encabezado con una contraproducente leyenda de Yibrán Jalil Yibrán, que decía: «Mi pueblo murió en la cruz... Murieron mientras sus manos se extendían al Este y al Oeste. Murieron silenciosamente porque la humanidad cerró los oídos a sus llantos...»

Varios intelectuales judíos a los que se invitó a firmar el desplegado dijeron estar de acuerdo con su contenido pero se excusaron por no hacerlo. El entonces embajador de Israel en México, David Dannon, no ayudó a aminorar la brecha que parecía abrirse entre judíos y libaneses de México al criticar fuertemente el desplegable y calificar a las personas que lo firmaron de «filoterroristas». Lo excesivo de su respuesta incluso provocó que la Secretaría de Relaciones Exteriores le llamara la atención porque «se excedió en sus funciones». El embajador acudió a la cancillería pero no se retractó, por el contrario señaló: «No hay un equilibrio en la información, al no hacer referencia a las víctimas israelíes»²⁴.

Si bien ese punto de vista era compartido por muchos, tal como se expresó en el transcurso de esos días en diferentes medios informativos, para la comunidad libanesa lo perentorio era detener la muerte de civiles libaneses y la destrucción

23 *Reforma Internacional*, 24/7/2006.

24 *La Jornada*, 28/7/2006.

infligida a la infraestructura del país, lograda con tantas dificultades. No es el lugar de analizar el conflicto, sino sólo señalar sus repercusiones en las cordiales relaciones intercomunitarias, muy buenas durante mucho tiempo al sortear asuntos muy difíciles, y que estuvieron en peligro de zozobrar. Nunca la solidaridad respecto a Líbano tuvo tal fuerza en diferentes países; en México la ayuda humanitaria concitada fue excepcional, en parte por esa visibilidad o presencia pública que han adquirido los descendientes de los inmigrantes libaneses.

Los musulmanes en México

Los musulmanes de La Laguna, Coahuila, en el norte de México, están asociados con la comunidad libanesa de origen, mientras que los que viven en el resto del país —Chiapas, Campeche, Monterrey, Guadalajara, Tequesquitengo y México D.F.— pertenecen a grupos étnicos diferentes y en su mayoría son conversos. La primera y la más antigua comunidad musulmana, la de Coahuila, afirma mantener buenas y cercanas relaciones tanto con sus líderes como particularmente con algunos de sus fieles.

Todos los musulmanes de ascendencia libanesa pertenecen a familias chiíes del sur de Líbano. Algunos llegaron en el siglo XIX, la mayoría por el puerto de Tampico, entre 1885 y 1900, y otros de 1900 a 1920, entre este año y 1940 y desde entonces hasta 1975, en que llegaron unos pocos. Las familias de La Laguna son de apellidos Serhan Selim, Serhan, Mansur, Mansur Núñez, Hamdan Ibrahim, Jalil Harb, Núñez Jalil, Saad, Cervantes, Jalife Cervantes, Mehde Hachem, Jalil Hamdan, Sabag Sabag, Sabag Matar, Nahle Aguilera, Zain Chamut, Chamut Chamut, Chamut Yaujar, Fayad Chain, Ale Hechem, Elias Ale, Ramadan Ramadan, Braham Ríos, Karrum Yunes, Buhdud Martínez, Charara Elias, Darwich Ramírez, Darwich Darwich, González Darwich, Mansur González y otras. El *sheij* de la mezquita es el arquitecto Hassan Zain Chamut, nacido en México alrededor de 1933. El presidente de la comuni-

dad es el señor Elias Serhan Selim, mexicano de nacimiento y educado en Líbano, de donde regresó en los años cincuenta, y fue quien financió la construcción de la mezquita hace 18 años aproximadamente. Los musulmanes de La Laguna siempre han tenido oficiantes para las ceremonias religiosas: bodas, circuncisiones y sepelios. En los últimos 43 años se encargaron de dirigir los servicios Mustafá Ibrahim, Elias Charara, Ale Sob y otros ya fallecidos.

Los musulmanes de esta región del país mantienen buenas relaciones con las familias libanesas de segunda, tercera y cuarta generación. Aun cuando hay muchas familias palestinas y sirias, la mayoría son cristianas. Su convivencia incluso los ha llevado a aceptar los matrimonios mixtos, donde implícitamente se ha admitido el predominio cristiano. Del tal forma, los valores y costumbres de la comunidad están más cerca del cristianismo que lo que sus miembros aceptan reconocer. Algo natural en un país con un pasado cultural como el de México.

A esa ejemplar forma de convivencia, en la cual ha influido la cultura nacional, se opone ahora la penetración, en los últimos años, de grupos de musulmanes que no forman parte ni del mundo árabe ni del islámico. Como un cuerpo extraño que se adhiere a la sociedad establecida, se ha visualizado la presencia en México de musulmanes nuevos. Aunque anteriormente surgieron grupos de sufíes, unidos alrededor de un líder espiritual desde aproximadamente 1980, los nuevos musulmanes se formaron dentro del amplio espectro de una suerte de *New age* o de una *religión a la carta*, tomando únicamente aquellos elementos que coincidían con sus intereses aun cuando procedieran de diferentes tradiciones religiosas. Entre sus miembros era frecuente encontrar judíos y católicos firmes en las convicciones de su comunidad de adscripción, pero participando de ese rito o de otros orientales como el budismo. Caracterizar a estos grupos escapa a los objetivos de este trabajo, pero habría que conocer su alcance en cuanto a

la aceptación de la multirreligiosidad en México y su impacto en acciones que alientan el ecumenismo, cuando se agrupan para orar conjuntamente por la paz. Pero esos sufíes, ¿pueden ser considerados efectivamente musulmanes? Oran en árabe pero lejos están de cumplir con el resto del ritual, no siguen el *tasawwuf*, no llevan el tocado ni el hombre el vestido de lana sufí, y cuando lo exigen motivos familiares vuelven a su propia religión, por lo que puede afirmarse que la dimensión esotérica es apenas una de las bases de su unidad.

Por todo ello, la presencia de otros grupos ha provocado una reacción importante; es el caso surgido en 1994 en los alrededores de San Cristóbal de las Casas, en Chiapas. Poca atención se le dio inicialmente a un grupo de españoles que llegó a ese Estado del sureste del país con la intención de formar una comunidad islámica. Pero cinco años después ya se los reconocía en la Mission Da'wa, A.C. (asociación cultural con fines jurídicos), donde había una madrasa y una mezquita, autofinanciadas por el trabajo de sus negocios artesanales, en particular una carpintería y una panadería. En cinco años ya habían convencido a varias centenas de indios tzotzil de su prédica—como ellos mismos afirman—, y éstos habían abandonado sus nombres tradicionales para hacerse llamar Fátima, Yanna, Ibrahim y Mohamed, rompiendo con su comunidad de origen. En 2001 sucedió algo insólito cuando algunos de los nuevos conversos, indios del pueblo de Chamula, realizaron el peregrinaje a la Meca para cumplir con uno de los cinco postulados del islam, el *hajj*, acciones que se repitieron en 2002 y en 2004.

Mucho puede decirse del Movimiento Mundial Murabittun, fundado por el escocés Ian Dallas, al cual pertenece el grupo de españoles que llegaron a esa entidad²⁵, cuya sede se

25 El trabajo más original es el de Gaspar Morquecho, *Bajo la bandera del islam. Un acercamiento a la identidad política y religiosa de los musulmanes de San Cristóbal de las Casas*, México 2004. Han seguido varias tesis y artículos sobre particularismos

encuentra en Córdoba, España, y cuyo objetivo es corregir las distorsiones del islam del Magreb. Su prédica alcanza ya a Estados Unidos, Sudáfrica, Malasia, Nigeria, Inglaterra, Turquía, Australia, Francia, México, Bermudas y Dinamarca. En la misma España los juicios divergen, porque para algunos el movimiento está más cerca de una secta «orientalista», para otros es «peligrosa», o se la asocia con el «culto a la personalidad y obediencia» más que con organizaciones integristas como al-Qaida, Hizbullah o Hamás²⁶.

Algo que salta a la vista es que el inicio de su actividad en México pretendió asociarse con el levantamiento encabezado por el subcomandante insurgente Marcos el 1 de enero de 1994. Esa coyuntura quiso ser utilizada por Aureliano Pérez Yruela, llamado *sheij* Muhammad Nafi'a, quien en nombre del Movimiento Mundial Murabitun hizo llegar al año siguiente al subcomandante Marcos un escrito en forma de carta titulado «Chiapas: demasiado pequeña para liberarse de sí misma; pero suficientemente grande para liberar al mundo». La esencia del documento era que en la práctica el movimiento adoptara los principios del Murabitun. Afirmaba, por ejemplo: «El Estado no puede ser reformado. Debe ser destruido [...] eso que se llama gobierno democrático es el poder bancario.» Daba igualmente definiciones precisas para conocer su identidad cuando afirmaba: «La situación no puede ser resuelta bajo la bandera del cristianismo», pero «tampoco se puede resolver la situación bajo la bandera del marxismo que en realidad es el mismo judaísmo laico con su secuela de resentimiento y venganza, cuya utopía más depurada es el Archipiélago GULAG, que era un juego en comparación con lo que hoy es el Estado

de esta singular experiencia, como la de Angélica Schenerock, «Más allá de los velos y peinados: Las reelaboraciones étnicas y genéricas de las chamulas musulmanas sufíes en San Cristóbal de las Casas», tesis para obtener el grado de Maestra en Ciencias Sociales, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 2005.

26 Sigo la explicación de Morquecho.

de Israel»²⁷. Por lo tanto y tras esbozar sus principios religiosos, entre otros el mesianismo al insistir en Mahoma como el último profeta, expresaba su propuesta: «Los musulmanes que formamos el Movimiento Mundial Murabitun, declaramos que la lucha por la liberación de los pueblos debe hacerse bajo la bandera del Islam transformador siguiendo el mensaje revelado que nos trajo el último de los profetas»²⁸.

El subcomandante Marcos, hasta donde se sabe, nunca respondió a la misiva. De este modo no tuvo respuesta alguna el único intento de los musulmanes por involucrarse políticamente, y en la práctica no tuvo consecuencias porque los zapatistas no lo consideraron un interlocutor. Lo único extraño es que Marcos siempre respondió a todo aquél que, teniendo peso en la opinión pública, lo mencionaba para elogiarlo o criticarlo en algún medio.

La percepción sobre las actividades de un grupo de musulmanes en un recóndito lugar de Chiapas sin duda cambió a raíz de los dos 11, el de septiembre de 2001 y el de marzo de 2003. Fue aparentemente entonces cuando el grupo comenzó a llamar la atención en México y la Secretaría de Gobernación empezó a realizar acciones contra la *da'wa* chiapaneca. La primera fue negarle su registro como asociación religiosa, una autorización que, de acuerdo con la reforma de la Constitución mexicana de 1992, es necesaria para garantizar su presencia legal.

En los archivos de la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la Secretaría de Gobernación, se encuentran registradas hasta la fecha solamente dos, a las que ya he aludido, de las cinco asociaciones que tienen por credo el islam: la Comunidad Islámica de La Laguna, con sede en Torreón, Coahuila, y la orden sufí Salveti Yerraji de México, ubicada en la capital. Es importante destacar que no tienen existencia le-

27 Morquecho, *Bajo la bandera...*, p. 15.

28 *Ibid.*, p. 16.

gal otras dos, la Organización Islámica de México y el Centro Cultural Islámico de México, que actúan no sólo en la capital del país sino que han realizado acciones en los Estados de Coahuila, Chiapas, Chihuahua, Jalisco, Nuevo León, Sinaloa y Veracruz; la última ha construido, además, un importante centro en el Estado de Morelos, orientado muy particularmente a atraer a la población joven del país. Ignoro si estas agrupaciones solicitaron su registro, pero en el caso de la que nos ocupa, el mismo le fue negado. Lo más extraordinario es que, de acuerdo con la demanda de nulidad contra la negativa a reconocerla como asociación religiosa, interpuesto por Aureliano Pérez Yruela, Esteban López Moreno y Luis García Mikel y presentado el 1 de septiembre de 2003, nuevamente se les negó el registro mediante resolución oficial de 4 de junio de 2004, con la siguiente argumentación:

[...] por no haber acreditado que la citada agrupación se ha ocupado preponderantemente de la observancia, práctica, propagación o instrucción de una doctrina religiosa o de un cuerpo de creencias religiosas, ni que ha realizado actividades religiosas en la República Mexicana por un mínimo de 5 años, además de no contar con notorio arraigo entre la población (artículo 7º, fracciones I y II de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público)²⁹.

Vino después un recurso de revisión presentado por los que no estaban de acuerdo con la resolución negativa del 15 de octubre de 2004, dictada por el C. Subsecretario de Población, Migración y Asuntos Religiosos. Los interesados promovieron entonces juicio de nulidad ante el Tribunal Federal de Justicia Fiscal y Administrativa. En febrero de 2005 la Unidad de Asuntos Jurídicos de esa Secretaría dio respuesta a la demanda respectiva, a nombre del C. Secretario; y dado que el C. Subse-

29 Informe del 16 de diciembre de 2005 de la Dirección de Asuntos Jurídicos de la Secretaría de Gobernación.

cretario de Población, Migración y Asuntos Religiosos, como autoridad también demandada, fue emplazado a juicio hasta el 12 de mayo, dicha unidad dio respuesta a la demanda en su representación en julio anunciando que, de acuerdo con la información proporcionada respecto del citado juicio, estaría por abrirse el período de alegatos, para en su oportunidad emitir la resolución correspondiente³⁰.

Resulta extraordinario que el gobierno no haya encontrado otra manera de negar presencia legal al grupo que el de argumentar que no han podido demostrar su dedicación a actividades religiosas, cuando en apenas 10 años han convertido ya a cientos de nativos de Chiapas. Un número si se quiere aún no significativo para el país, pero con posibilidades de expandirse por los atractivos que ofrece: (a) en el interior del grupo, la poligamia; (b) hacia el exterior, la posibilidad de realizar la peregrinación a La Meca, como lo han hecho, según ellos, más de 30 indios que ya han cumplido con el *hajj*. Se trata de un recurso de impacto que los Murabitum usan para reafirmar a los fieles en el islam³¹.

Los representantes de la Comunidad Islámica de México promovieron la intervención de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) contra el hostigamiento sufrido y el hecho de que las autoridades los habían situado fuera de la ley: Según el emir, las autoridades se han «dejado llevar» por campañas difamatorias orquestadas por integrantes de algunas instituciones y de otras iglesias que han formulado declaraciones «extremadamente agresivas», en las que se les califica de «violentos», «radicales» e incluso de «terroristas», con lo que se daña la convivencia y se crispa la situación social de Chiapas³².

30 Ibid.

31 Gaspar Morquecho, «Chamulas: La vieja opresión estrena velo», *Triple Jornada*, suplemento mensual de *La Jornada*, 4/7/2005.

32 CNDH, comunicado 036, 21 de marzo de 1 2004, en G. Morquecho, *Bajo la bandera...*, p. 23.

Llama la atención que no hayan surgido voces mexicanas para expresar alguna opinión respecto a estos acontecimientos. Quizás se deba al conocimiento previo de la situación en Chiapas, en donde miles de personas fueron expulsadas de sus pueblos de origen por haber abandonado el catolicismo por alguna expresión del evangelismo, lo que les ha supuesto persecución y hasta represión. Aunque no puede pensarse en algo semejante a una guerra religiosa, el factor religioso ha tenido un peso más fuerte del que se ha querido aceptar en los cambios ocurridos en Chiapas.

Quizás la presencia de unos cientos de nuevos musulmanes no sea tan relevante, pero al menos se ha escuchado una voz autorizada para analizar el problema, la del obispo de la Iglesia Melquita de México, Antoine Mohammas³³. Nativo de Líbano, fue un profundo conocedor de los problemas que ha acarreado la diversidad religiosa en su país, la cual, si bien llevó a la tolerancia, también significó problemas serios en cuanto a asumirla y preservar al mismo tiempo los valores de la identidad. Además, la política de Líbano está marcada por las cuotas religiosas en el gobierno y en el parlamento. Según Mohammas, lo que los proselitistas islámicos realizan en México es algo que ya habían empezado en América Latina, donde, de acuerdo con sus investigaciones, existían ya 40 centros de divulgación doctrinaria. El obispo decía, enfáticamente: «¿Podríamos olvidar que las grandes enfermedades empiezan siempre por bacterias minúsculas, virus invisibles y microbios microscópicos?» Como obispo cristiano de uno de los ritos orientales, su grito de angustia se inscribe más en el temor de que los nuevos islamistas quieran acabar con el cristianismo y derrotar el régimen político para imponer la sharía.

El obispo conocía y aceptaba la tolerancia en términos de expresar libremente convicciones religiosas, políticas y religiosas. Por ello le preocupaba que la Ley de Asuntos Religiosos

33 Sostuve varias entrevistas en el transcurso del 2005.

en México definiera al Estado como laico porque, como tal, «no podría establecer ningún tipo de preferencia o privilegio a favor de religión alguna. Tampoco a favor o en contra de ninguna iglesia ni agrupación religiosa», y él, evidentemente, pensaba en la desventaja que eso significaba para el catolicismo, al cual se encuentra adscrito la mayoría de los mexicanos. El obispo venía de una tradición religiosa que no podía olvidar: allí donde floreció el cristianismo con el emperador Constantino, estuvo luego el territorio receptivo a la prédica de Mahoma. Conocía bien lo que había significado el laicismo de Atatürk en Turquía, pero no veía en otros estados islámicos algo semejante a lo ocurrido en ese país desde 1924. Igualmente conocía algunos asertos del Corán que le provocaban enorme agobio: «Los que se oponen a Alá y a Su Enviado estarán entre los más viles» (Corán 58, 20). Quizás existan otras lecturas para frases como la siguiente: «No penséis que quienes han caído por Alá hayan muerto. ¡Al contrario! Están vivos y sustentados junto a su Señor» (Corán 3, 169). Aun cuando es difícil juzgar una religión por los libros revelados, donde cualquier pasaje puede ameritar muy variadas y diferentes interpretaciones, ello no detenía al obispo, quien citaba ese pasaje con alarma por el avance del islam en México. Mohammas murió sin saber si sus inquietudes estaban fundamentadas y sin poder divulgarlas con mayor amplitud.

Conclusiones

Entre los árabes cristianos de origen libanés y sus descendientes han predominado las relaciones cordiales con los judíos a lo largo de su inserción en el país, en una convivencia que apenas lleva un siglo. Las manifestaciones antijudías se produjeron principalmente en los años definitivos de la constitución del Estado mexicano, en la década de 1930, coincidiendo con el surgimiento de grupos que, en su ideología nacionalista, buscaban establecer los lazos identitarios de la cultura mexicana. Los libaneses se enfrentaron a la xenofobia de otra

manera; por ejemplo, se les llamó árabes o turcos, sin diferenciar su identidad cultural y muchas veces con intenciones peyorativas. Puede decirse en ese sentido que, durante la década de 1930, «el supuesto interés nacional fue esgrimido como estrategia discriminatoria»³⁴, pero hubo bienintencionados que buscaban la defensa y la posibilidad de desarrollo económico de México. Casi en el mismo sentido, el antisemitismo y la influencia nazi alcanzaron a diversos sectores de la sociedad³⁵. No obstante, los problemas de esas campañas se limitaron a sectores restringidos de la sociedad mexicana de aquellos años, como ya ha sido demostrado³⁶.

Hay avances culturales notables, como lo puso en evidencia la forma en que fue superada la tensión vivida en el verano de 2006, cuando la diferenciación entre judíos y el Estado de Israel fue asumida por la mayoría de quienes criticaron la invasión de Líbano, sin incurrir por ello en posturas antisemitas. Tampoco se ha agravado la tensión con la presencia de los musulmanes que llegaron a México desde hace un siglo, aunque se abre la posibilidad de que ello ocurra con la categoría de los nuevos musulmanes. Por supuesto, los primeros son conocidos por su inserción en la sociedad mexicana, pero los segundos, de aparición tan reciente, aún no han sido plenamente caracterizados y ni siquiera son claras sus intenciones.

De acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público y según el director de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación, sólo se identifican dos asociaciones religiosas musulmanas. No obstante, el trabajo de campo me ha permitido localizar otras dos comunidades musulmanas. En

34 Judit Bokser Liwerant, «El México de los años treinta: cardenismo, inmigración judía y antisemitismo», en Delia Salazar Anaya (coord.), *Xenofobia y xenofilia en la historia de México siglos XIX y XX. Homenaje a Moisés González Navarro*, México 2006, p. 386.

35 *Ibid.*, p. 412.

36 Alice Gojman Goldberg, «Ashkenazitas y sefaraditas frente a la xenofobia de los años treinta en México», en Salazar Anaya, *Xenofobia...*, pp. 323-335.

consecuencia, podemos distinguir en México dos grupos de musulmanes: 1. Los que tienen su origen en la inmigración y se asumen como tales con toda la normalidad de quien profesa una religión que podemos considerar aceptada por los mexicanos. 2. Los que proceden de la conversión alentada desde el exterior, quienes realizan un fuerte proselitismo, enfrentándose al rechazo social porque no se los mira con simpatía.

El nuevo proceso hasta ahora sólo ha sido considerado por los grandes medios y las instituciones no le han dado la debida atención, salvo algún centro de investigaciones. Esto recuerda lo sucedido en los años treinta, cuando se dio a conocer el activismo de los grupos de protestantes, quienes en unas décadas alcanzaron un fuerte impacto en México. Por supuesto, aun cuando se trataba de grupos cristianos, hubo enfrentamientos y varias manifestaciones de intolerancia. Muchos poblados fueron divididos y hubo grupos de expulsados que debieron abandonar sus viviendas, perdieron sus terrenos para el cultivo (en su mayoría eran campesinos) y los familiares fueron separados, perdiendo hasta a sus muertos. Lo acontecido ya en el país obliga a prestar atención al crecimiento reciente del islam, pero dejando de lado los prejuicios. No puede *a priori* establecerse ninguna presunción sobre los motivos para la extensión de dicha prédica, pero tampoco puede contemplarse lo que acontece sin buscar entender ese nuevo proceso, que tiene ya fuerte incidencia entre la población indígena y en grupos urbanos de clase media baja.

Hasta ahora solamente ha habido reacciones por parte de algunos obispos cristianos de rito oriental, quienes, por su pasado y experiencia y por sus propias razones, consideran preocupante el crecimiento de esta nueva religiosidad ajena por completo a las raíces culturales del país.

Ya no tiene mucho sentido hablar de la integración de los inmigrantes árabes en México sino, de forma más específica, de cómo se expresa ahora su inserción social, por supuesto más bien enfocada en sus descendientes. En ello hay una

coincidencia con el caso judío, pero, por tratarse de una inmigración más antigua, su presencia es ya más notable en la vida pública de México. La integración progresiva explica en parte su éxito real, según lo percibido por el conjunto de la sociedad, pero en todo caso su visibilidad es más notable en la medida que algunos destacan en la investigación o triunfan en el mundo de los negocios, del arte y de la política, al tiempo que conservan algunos de sus rasgos distintivos, como referencias lingüísticas, las comidas, los clubes, impulsándolos entre sus descendientes y protegiéndolos frente al exterior. Si parte del éxito de la integración se debió a los matrimonios exogámicos, los libaneses siguen buscando aún, hasta donde es posible, las alianzas endogámicas y el matrimonio por los ritos religiosos propios, incluso cuando se autodenominan católicos e incluso romanos, cuando en el origen no lo fueron literalmente.

De este trabajo se desprende que, aun cuando existe confusión entre las designaciones étnicas y religiosas, la misma tiende a disminuir. Pese a ello, para muchos da lo mismo decir árabes que libaneses, árabes que musulmanes, israelíes que judíos. Más extraño debe resultar que los nuevos portadores del islam ni son árabes ni pertenecen a las comunidades musulmanas originales. Su expansión preocupa más a los sectores católicos y en particular a los ministros del cristianismo oriental en México, debido a dos cuestiones. La primera es que se benefician por la exitosa inmigración de libaneses. La segunda, su experiencia personal (su vínculo afectivo con Líbano y su conocimiento de Oriente Medio) define su percepción del problema que, por lo demás, puede tener en el futuro un fin que por ahora no entendemos de la misma manera. Así, podría decirse que, de acuerdo con esas interpretaciones, los conflictos originales tienen otra ubicación; pese a la xenofobia de ciertos momentos, los inmigrantes y sus descendientes han sido aceptados. Ahora el conflicto se desplaza hacia formas inéditas en el país.



Las relaciones entre judíos y árabes de Buenos Aires después del atentado contra la Asociación Mutual Israelita Argentina

Beatriz Gurevich*

Objetivos y método

El ataque terrorista transnacional de 1994 contra un blanco de la comunidad argentino-judía en Buenos Aires constituye un excepcional caso de estudio sobre transnacionalidad y glocalización, sobre las conductas que emergen de la superposición de nacionalismos cívicos con nacionalismos étnicos dentro de las fronteras del Estado-nación, y acerca de su repercusión sobre las colectividades en el plano nacional.

En este artículo se examinan las complejas relaciones entre actores representativos de las colectividades argentinas de origen judío (askenazíes y sefaradíes) y árabe-parlantes (cristianos y musulmanes) en la esfera pública, desde el atentado contra la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) el 18 de julio de 1994, hasta los meses siguientes al conflicto en Líbano de 2006. El trabajo está acotado a la ciudad y a la provincia de Buenos Aires.

* Profesora de Tópicos de Política Internacional y co-directora del Centro de Estudios Internacionales, Universidad del CEMA, Argentina.

Se han utilizado fuentes escritas y audiovisuales, y entrevistas en profundidad a dirigentes voluntarios y profesionales de las colectividades argentina judía y argentina de origen árabe-hablante. (Se omiten los nombres de los entrevistados que pusieron como condición para la entrevista el anonimato. Se realizó una triangulación de las fuentes y datos obtenidos.)

Opinión pública, opinión publicada y mitos

A primera hora de la mañana siguiente al atentado salí rumbo al kiosco en busca de todos los diarios. Estaba irreconocible. Las imágenes glamorosas que habitualmente colgaban de sus paredes habían desaparecido, aplastadas por otras que mostraban las ruinas dejadas por la bomba y el horror de la masacre.

En la tapa de *Clarín*, el diario de mayor circulación de Argentina, chillaba una estrella de David y en letras de molde se leía: «Otra vez [...] Volaron una sede de entidades judías». Esos conceptos recorrieron todos los diarios y canales de televisión. Simultáneamente se informó:

La comunidad judía siente que carece de protección. El miedo cambió los hábitos. A partir de ahora, la comunidad judía tomará medidas especiales de seguridad en todas las instituciones.

La forma en que se dieron las noticias remitía a reminiscencias aciagas, pero la rememoración se reubicaba en el espacio-tiempo correspondiente en cuanto se leía:

[...] atentado antijudío en Buenos Aires [...] Sospechan que la base de los terroristas está funcionando en el sur de Brasil [...] es una base de apoyo a la organización pro iraní Hizbullah [...]

Una serie de evidencias aportadas por los fiscales a cargo de la investigación judicial, servicios de inteligencia nacionales y

del exterior, e investigadores independientes, avalaban la tesis de que el atentado terrorista fue de carácter transnacional y que los perpetradores fueron grupos radicales islamistas, apoyados por Irán y muy probablemente por Siria. A su vez, funcionarios del Ministerio del Interior proponían la hipótesis de que en el ataque habían colaborado grupos musulmanes instalados en la «Triple frontera». Ello fue traducido por algunos medios de comunicación de tal manera que la sola condición de musulmán convertía al sujeto en sospechoso:

El sur del Brasil fue la zona elegida por muchos musulmanes para afincarse. [...] Los servicios de inteligencia argentinos sospechan que los atacantes a la sede de la AMIA pudieron haber obtenido algún tipo de colaboración. [...]

Otros articulistas parecían inferir que la ausencia de expresión solidaria con el dolor de las víctimas implicaba una forma, cuanto menos, de aprobación de la masacre:

[...] aunque [Foz de Iguazú] [...] es una de las colonias musulmanas más grandes del mundo, apenas cincuenta hombres y un puñado de chicos acompañaron las plegarias del *sheij*, dedicadas esta vez a las víctimas que dejó el brutal atentado en la sede de la AMIA.

El tipo de tratamiento de la información movió a los dirigentes de la Confederación de Entidades ArgentinoÁrabes (FEARAB) y del Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) a denunciar actos discriminatorios hacia la colectividad sirio-libanesa. Los diarios *La Nación* y *Clarín* se hicieron eco de los reclamos, que carecían de antecedentes en Argentina.

A diferencia del mito estigmatizante hacia los judíos, que antecedió a su llegada al país, presentándolos como una amenaza universal, la sub-valoración local de la alteridad del «turco» (sirio-libanés) se conjugó con formas externas de la

conducta del inmigrante de Oriente Medio, tales como su manera de pronunciar el castellano o el modo de comerciar, sin ninguna referencia de carácter esencialista en relación con su etnicidad. En cambio, después del atentado, se observó que el subtexto de algunos discursos insinuaba una asociación entre un fenómeno político como el terrorismo transnacional y la identidad etno-cultural de actores de origen árabe-parlante (libaneses, sirios y palestinos).

El peso de los prejuicios anclados en la religión se materializó en un tipo de discurso periodístico que presentó el ataque contra la AMIA como una réplica militar árabe a los ataques israelíes contra posiciones de la guerrilla pro-iraní en Oriente Medio:

En mayo de este año, comandos israelíes secuestraron en el valle de Bekaa libanés a un líder de una enorme importancia para Hizbullah, el jeque Mustafá Derani [...]. El guía espiritual de Hizbullah pronunció entonces, en medio del clamor generalizado de venganza, un discurso que aparece cada vez más como una verdadera clave de la tragedia argentina que tiene lugar 45 días después.

En el mismo artículo el periodista atribuye el hecho a la aplicación de la Ley islámica (*Sharía*): «El grupo fundamentalista Hizbullah ha decidido adoptar la vieja ley del “ojo por ojo y diente por diente” como táctica [...]». Al día siguiente otro articulista del mismo diario planteó la pregunta: «¿Tienen que vengarse los judíos por las dos matanzas cometidas en Buenos Aires, y aplicar la terrible sentencia de la Torah: “ojo por ojo y diente por diente”?»

Al señalar que la Ley del Talión, inscripta en las fuentes clásicas de las tradiciones religiosas judía y musulmana, fue el motor de la dialéctica que alimentó la violencia en el conflicto árabe-israelí, y al plantear que el atentado contra la AMIA fue producto de la transnacionalización de esa dialéctica, se

le asignó a las víctimas una cuota de culpabilidad por su desgracia.

Siguiendo la misma línea de razonamiento, algunos periodistas instituyeron la categoría «víctimas inocentes». Se referían a los argentinos no judíos que, como producto de las «venganzas» entre árabes e israelíes, «caen a causa de una lucha que les es ajena y en virtud de una ley religiosa que no comparten ni aplican».

Mas, a pesar de la percepción de «extranjería» que incluía la representación de la colectividad argentino judía en el imaginario social, 150.000 personas respondieron a la convocatoria de la DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentina) a marchar el 21 de julio de 1994, en torno a la consigna: «De pie frente al terror. La auténtica solidaridad es hacer justicia». Ello puede explicarse tanto porque un segmento de la población de Buenos Aires consideró que el atentado estuvo dirigido contra Argentina, cuanto porque se solidarizó con la colectividad judía ante la destrucción de sus organizaciones emblemáticas.

En los días posteriores al atentado se le preguntó a la población del Área Metropolitana del Gran Buenos Aires: ¿A quién estaba dirigido el ataque? El 49% opinó que fue dirigido «a toda la población argentina» y la otra mitad (49%) consideró que su principal objetivo era «específicamente la colectividad judía argentina». A su vez, cuando se interrogó a los entrevistados acerca de cuáles podrían ser los principales responsables directos de la voladura de la AMIA, el 25% hizo referencia al terrorismo internacional, 10% al fundamentalismo religioso árabe, 5% a agentes iraníes, 4% a los Guerrilleros de Dios (Ansarrullah), 2% a agentes palestinos y el 1% a Hizbullah. Es decir que el 45% lo relacionó con la acción política de los radicales islámicos. (Se excluye el 2% que vinculó el ataque con la causa palestina.)

Las respuestas pusieron en evidencia que la mitad de la población encuestada olvidaba que se violó la soberanía argen-

tina. Perdida de vista esta faceta, el hecho fue definido como dirigido «específicamente contra la colectividad judía argentina». Coincidiendo con el discurso de los medios, el 49% de los encuestados señaló que fue producto de la dialéctica de confrontación generada por el uso político de la religión a escala internacional.

Aunque en este caso es difícil determinar el peso relativo del discurso periodístico sobre las representaciones en el imaginario social, y menos factible aún es evaluar con precisión y en qué medida los medios capturaron el sentir social y lo replicaron, lo cierto es que rápidamente quedó desdibujada la dimensión nacional del atentado.

Cuando en agosto de 1994 el gobierno nacional anunció la posibilidad de otro atentado, la sospecha de peligro exacerbó el miedo subsistente y desbordó la pasión. Emergieron voces que, en el fragor de los debates televisivos, propusieron crear barrios específicos para judíos, a pesar de que en Argentina no hay antecedentes de zonas diferenciadas según origen étnico. La justificación fue «evitar que la vecindad de actores judíos constituyese un peligro para la población general». Pero la sociedad mayoritaria no hizo suya la propuesta.

Sagaces intérpretes de la sensibilidad que caracteriza a las minorías etno-culturales, y atendiendo al tratamiento otorgado por algunos medios de prensa a la condición musulmana, los dirigentes de la DAIA y la AMIA fueron cuidadosos en sus declaraciones y en los discursos pronunciados durante el acto del 22 de julio de 1994. Cuando se mencionó el fracaso de la investigación sobre el atentado contra la Embajada de Israel en Buenos Aires (1992) para comprometer el apoyo del Presidente de la nación, Carlos Menem, presente en el escenario, se eludió mencionar que Hizbullah se había auto-adjudicado ese ataque. De esta manera se evitó toda asociación entre identidad etno-religiosa y terrorismo.

En consonancia con la actitud de los dirigentes judíos y en medio de un clima en el que la reiterada mención de la *yihad*

iba instalando en el imaginario un vínculo entre religión y política, a finales de julio FEARAB envió a su homóloga DAIA una nota con el propósito de manifestar su solidaridad con las víctimas fatales del atentado. El 28 de agosto de 1994, el CIRA hizo lo propio en una nota dirigida a la AMIA.

De cara al discurso de algunos medios periodísticos y ante la posibilidad de que se generase una actitud discriminatoria contra la colectividad de origen árabe, en 1996 el presidente de DAIA Rubén Beraja y el secretario Nataniel Gorenberg invitaron a una reunión a Horacio Munir Haddad, presidente de FEARAB, a pesar de que hasta entonces no habían existido relaciones entre las organizaciones que representaban. El propósito fue consensuar criterios sobre la forma de evitar que se afectase la convivencia entre ambas colectividades en el plano nacional. Por su parte, en 1997 el gobierno nacional creó el instituto contra la discriminación, INADI, y convocó exclusivamente a DAIA y FEARAB a formar parte del directorio.

A su vez, el gobierno nacional delegó en la Secretaría de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto (MRECIC), la creación de espacios de diálogo entre la colectividad de origen árabe-parlante y la colectividad judía, en razón de que, desde su etapa fundacional, el Estado argentino le da preeminencia al culto católico apostólico romano y todas las otras religiones deben inscribirse en el Registro de Cultos no católicos que está radicado en el MRECIC. A su vez, el Estado garantiza la libertad de culto. Pero la ubicación del Registro en el mapa institucional nacional es indicativa de la concepción estatal de la identidad argentina, y también de la representación en el imaginario social.

Paradójicamente, los resguardos físicos que trazaron líneas de demarcación frente a los edificios de la colectividad judía se acompañaron de una ampliación de su peso político en el plano nacional y de su espacio en la sociedad civil.

En 2001, AMIA fue convocada por primera vez por el gobierno argentino y Caritas para integrarse a un proyecto na-

cional: la Mesa de Diálogo Argentino. Involuntariamente, según su director ejecutivo, D. Pomerantz, el gobierno omitió invitar a las organizaciones de la colectividad sirio-libanesa: «Ello se debe a la falta de experiencia del Gobierno y de Caritas en materia de interlocución con las organizaciones de esa colectividad. Con anterioridad lo mismo ocurría con nosotros». En 2002, el gobierno reparó la omisión y amplió la convocatoria a otras colectividades. La Mesa de Diálogo fue el primer espacio compartido sistemáticamente por dirigentes seculares de las colectividades judía y sirio-libanesa.

Ese mismo año el presidente de DAIA, José Hercman, y el presidente de FEARAB, Horacio Hadad, le propusieron al Presidente de la nación, Eduardo Duhalde, que Argentina impulsara en todos los foros posibles «una solución pacífica del conflicto de Medio Oriente». Duhalde se comprometió con la propuesta y se firmó una declaración conjunta. Cerrando el acto, los discursos de Hadad y Hercman coincidieron en el apoyo a un Estado palestino. La discrepancia quedó acotada a que Hadad hizo hincapié en la violación de derechos humanos por parte de Israel, y Hercman enfatizó el problema de los atentados cometidos por suicidas islamistas radicales contra civiles israelíes.

Con posterioridad, impulsadas por la Secretaría de Culto del MRECIC, DAIA y FEARAB firmaron declaraciones a favor de la paz. En 2003, con la creación del Instituto del Diálogo Interreligioso liderado por el rabino Daniel Goldman (Comunidad Bet El), el profesor Omar Abbud (Centro Islámico-CIRA) y el sacerdote Guillermo Marco, se concretaron una serie de encuentros entre niños de escuelas judías y colegios musulmanes y jóvenes de la YMCA.

Los programas de acercamiento entre dirigentes de organizaciones de credos diversos contemplados por los gobiernos argentinos en los años posteriores al atentado contra AMIA, prosperaron sobre la base de los buenos vínculos establecidos entre los vecinos de distinto origen migratorio en el mapa urbano de Buenos Aires.

El atentado cambió la estética y la dinámica de la calle Pasteur al 600 y de una parte del barrio del Once, mas no logró cambiar la buena convivencia entre los «turcos» y los «rusos» que instalaron sus comercios en esa zona hace más de medio siglo.

Chiíes, sunníes y judíos: Una dialéctica compleja

En 1999 se habilitó el nuevo edificio de AMIA, una especie de fortaleza de hormigón armado separada de la vereda por un muro, en reemplazo del edificio de estilo francés con grandes puertas abiertas a la calle que fue inaugurado al finalizar la Segunda Guerra Mundial. De la parte superior del muro pende un cartel negro en el que los familiares de las víctimas fatales pintaron los 85 nombres con aerosol blanco cuando se cumplió el primer mes de la masacre.

El miedo a un tercer atentado (el primero se había producido en 1992 contra la Embajada de Israel en Buenos Aires), indujo a las organizaciones judías de todo el país a construir resguardos exteriores de cemento. Los mojones que marcan la frontera de seguridad/inseguridad frente a los edificios de las organizaciones judías modifican hasta el presente el mapa urbano. La definición de esa frontera física protectora constituye un sello identitario que establece una diferencia no deseada con el resto de los vecinos, a la vez que retiene en la memoria la naturaleza del ataque terrorista. La confesión de autoría por parte del grupo Ansarrullah dejó una marca indeleble en la memoria social.

A pesar de que posteriormente se descartó la participación de Ansarrullah y las evidencias presentadas por los fiscales a cargo de la investigación señalaron a Hizbullah, la presunción acerca de la culpabilidad de altos funcionarios del gobierno iraní se robusteció. El carácter transnacional del ataque y la violación de soberanía que semejante hecho supone, finalmente hicieron ceder las vacilaciones iniciales del gobierno nacional respecto de retirar a su embajador de la Republica Islámica de

Irán. Desde ese momento las misiones diplomáticas de ambos países se mantienen a nivel de encargados de negocios.

Cuando se concretó la retirada del embajador argentino en Teherán, algunos dirigentes de la colectividad árabe-hablante, en especial los representantes religiosos chiíes, interpretaron que la decisión del gobierno argentino resultaba, por extensión, agravante para el islam. A su vez, por obra de la tragedia y de la necesidad de seguimiento que requirieron sus efectos, los sucesivos dirigentes de AMIA y de DAIA —dos de las entidades cuya sede fue arrasada— se convirtieron en interlocutores privilegiados del gobierno nacional, llegando a ocupar un espacio político inédito para la colectividad judía.

De esta manera, el presidente de DAIA, Rubén Beraja, se convirtió en interlocutor del Presidente de la Nación, Carlos Menem. Ambos son miembros de la primera generación nativa de inmigrantes procedentes del Imperio Otomano. Muy probablemente, si se le preguntara al padre de Menem sobre su origen habría dicho: soy musulmán de Yabrud —Menem se convirtió a la religión católica siendo joven pero se casó con mujer musulmana—, y el padre de Beraja habría precisado: soy judío de Alepo. La coincidencia de que ambos padres provinieran del territorio que actualmente se conoce como Siria inspiró creaciones humorísticas en torno a códigos compartidos y exóticos escenarios de *Las mil y una noches*.

Después del atentado contra AMIA no se observaron conflictos entre dirigentes de organizaciones judías y sirio-libanesas, y tampoco varió la situación de desconocimiento recíproco que caracterizó la relación entre las instituciones de una y otra colectividad, a pesar de las buenas relaciones personales entre muchos de sus miembros.

Pero en 2006 la conducta pública de los representantes religiosos chiíes cambió visiblemente de tono, poniendo en evidencia la tensión casi inexorable entre *ethnos* y *demos* que afecta a la identidad religiosa transnacional, cuando se identifica con un Estado teocrático específico cuya política exterior dañó al

Estado-nación del que se es ciudadano y en el que se reside. El conflicto de intereses que se suscitó entre el mandato de obediencia a autoridades que representan un orden metafísico revelado (en este caso, Irán) y el análisis crítico de un proceso de investigación judicial sobre un ataque terrorista transnacional, basado en evidencia empírica, dejó escaso margen de elección para los individuos de origen chií con tendencia a radicalizarse. La petición de orden y captura contra ocho altos funcionarios del gobierno iraní, presentados ante INTERPOL, y el conflicto de Líbano en 2006, mostraron que las discrepancias que se suscitaron en el contexto de estos dos hechos no fueron producto de las diferencias etno-culturales, sino del entrecruzamiento entre religión y política.

A diferencia de los *sheijs* chiíes, los musulmanes sunníes (no identificados con Irán) no intervinieron en el debate público sobre la investigación de la «Causa AMIA». Tampoco lo hicieron los sectores cristianos de la colectividad sirio-libanesa. Además, estos últimos coincidían con la colectividad judía en reprobar la actuación de Hizbullah en Líbano. Dentro de la colectividad judía, el conflicto de Líbano también generó múltiples reacciones, inclusive dentro del sector sionista militante.

Identidad, heterogeneidad y vínculos

Desde mediados del siglo XX, las miradas contrapuestas de los representantes de las colectividades sirio-libanesa y judía de Buenos Aires habían recalado sistemáticamente sobre el conflicto árabe-israelí, confrontándose en cuanto escenario público se les presentaba. Eran típicos discursos postcoloniales, formas de identificación con dos historias, dos utopías y dos tradiciones culturales, en las que el aspecto religioso quedaba sumergido tras el proyecto de cristalización de sendas identidades nacionales: israelí y palestina.

A partir del atentado contra la sede de AMIA, lenta e imperceptiblemente esas románticas expresiones de solidaridad

con correligionarios sin rostro se fueron transformando en tomas de posiciones que reflejaron, por una parte, el espectro de identificaciones etno-cultural-religiosas y, a la vez, la diversidad de orientaciones ideológico-políticas de los miembros de una y otra colectividad en el plano nacional e internacional. Todo ello influyó hasta tal punto sobre el trato recíproco, que resulta impreciso hablar de relaciones entre las colectividades de origen judío y de origen árabe-parlante, pues ninguno de los conjuntos es homogéneo.

Mientras una representante de la corriente ortodoxa del judaísmo interpretaba la masacre como un castigo porque los judíos se alejaron de la *Torá* (ley judía), los sionistas seculares señalaban que se trataba de un *dejà vu*, un acto anti-israelí y antisionista/antisemita, al igual que el ataque contra la Embajada de Israel en Buenos Aires en 1992. Y un tercer segmento, ampliamente mayoritario, lo percibió como un ataque a Argentina a la vez que un atentado antisemita. La diversidad de opiniones fue acompañada de la creación, por parte de los familiares de víctimas judías, de organizaciones alternativas críticas de la dirigencia de DAIA y AMIA, mostrando la primacía de la conciencia cívica sobre la identificación etno-cultural. Por otra parte, el atentado pasó a ser un punto de convergencia de la memoria y una de las facetas constituyentes de la identidad argentino-judía.

La representación de homogeneidad identitaria de los grupos «ruso» y «turco» y la cuota de «otredad» que los distinguía en el imaginario social, perdió relieve con la formación de las nuevas diásporas que se fueron radicando en Argentina a caballo del proceso de globalización durante la década de 1990. Ello contribuyó a otorgarle un espacio familiar a las centenarias colectividades de origen migratorio.

Pero en el caso de los judíos y de los musulmanes, aún persiste el sentimiento de «extranjería» que despierta su religión de origen en la sociedad mayoritaria. Por ello, no causa extrañeza que las primeras expresiones de condolencia de Carlos Menem después del atentado fueran dirigidas al Primer Mi-

nistro de Israel. El grado de asociación entre identidad nacional y catolicidad/cristiandad contribuyó a que se preservaran intramuros las expresiones culturales de un tipo diferente.

Por primera vez en 1995, a causa de la prematura muerte del hijo del presidente argentino, la sociedad mayoritaria conoció aspectos del rito funerario islámico a través de los medios de prensa. Fue una contribución a la deconstrucción de la categoría «turcos», que asoció por afinidad lingüística a todo árabe-parlante bajo la denominación «sirio-libanés», sin distinguir a la mayoría católica maroní de origen libanés que rápidamente se asimiló a la cultura dominante, a los cristianos ortodoxos que se integraron pero mantuvieron los aspectos diferenciales de su identidad religiosa, y a los musulmanes que preservaron la lengua del Corán. La re-etnización de la tercera generación nativa, en el caso de los chií, se dio claramente a través de la identificación con referentes árabes y musulmanes en el plano internacional.

Según Adris Jalil, presidente del Hogar Árabe Argentino de Berisso, una de las comunidades chiíes más importantes del país, cuya feligresía creció bajo el liderazgo del *sheij* Abdala Madani;

Ahora que es cuarta y quinta generación, los niños descendientes de árabes vuelven a la fe de sus mayores, aprenden el Corán y asisten a las clases de Islam. [Agrega:] Me llama la atención que jóvenes de otras colectividades asistan a las clases y se interesen por aprender la sabiduría del Sagrado Libro.

Además de encargarse de la formación de «nuevos musulmanes», Madani lidera la actividad política en la esfera pública, junto a Mohsen Ali (Casa para la Difusión del Islam) y Abdul Karim Paz (Bullrich) (mezquita Al Tauhid). Juntos marcharon por las calles de Buenos Aires portando la bandera de Hizbullah y la colocaron como estandarte en la Feria del Inmigrante en La Plata, donde también estaba el puesto de la

comunidad judía, a pesar de que hay evidencias en la «Causa AMIA» que comprometen a esa organización. La exaltación de Hizbullah por parte de los *sheijs* chiíes Madani, Ali y Paz (Bullrich) a favor de Hizbullah se explica a partir de que «el mundo islámico en términos perceptivos vive la religiosidad en el día a día; la religión no es algo separado».

Para los representantes religiosos musulmanes resulta un imperativo categórico evitar el cuestionamiento de acciones ejecutadas por representantes de su fe. Ello permite entender por qué las páginas en internet de la *Revista Árabe* y de la mezquita Al Tawhid incluyeron como un tema central la negación del Holocausto (*Shoá*). Este tipo de predicamentos y las manifestaciones políticas de homenaje a la bandera de Hizbullah, por parte de dirigentes y representantes religiosos de instituciones chiíes, generaron la reacción de los directivos de AMIA y DAIA por considerarlo un agravio al pasado y al presente de las víctimas del Holocausto así como a las del atentado, a lo que Madani y Jalil respondieron: «Para nuestras organizaciones la defensa de la bandera de Hizbullah es símbolo de defensa del territorio nacional, no de ataque ni de invasión».

Esta concepción no es compartida por algunos de los altos dirigentes de FEARAB. Durante una entrevista, uno de ellos observó que «El Islam fue capturado y desnaturalizado por la política», y prosiguió señalando su desacuerdo con los *sheijs* que organizan manifestaciones conjuntas con organizaciones políticas que hacen uso de la violencia cubriéndose el rostro, como Quebracho. En la misma línea ideológico-política de los *sheijs* se alistaron nacionalistas de ultraderecha como Juan Gabriel Labaké, conocido desde 1960 por sus campañas antisemitas.

En 2004 Labaké denunció que el Estado de Israel fue el autor del atentado contra AMIA, inaugurando un camino que habrían de seguir años más tarde los que asumen la defensa de los funcionarios iraníes. Labaké es el abogado defensor de personas sospechosas de ser parte de la llamada «Pista Siria»

del atentado, y asiduo invitado al programa de televisión de la colectividad sirio-libanesa *El aljibe*. En 2006 inició acciones legales contra AMIA, DAIA y OSA por «alteraciones de las relaciones amistosas del gobierno argentino con gobiernos extranjeros», refiriéndose a Irán y a Siria. Para ello cuenta con el apoyo de representantes religiosos vinculados con Irán y de organizaciones como Quebracho y otros movimientos sociales identificados con la «revolución bolivariana» y estrechamente vinculados al presidente venezolano, Hugo Chávez.

Entre los sirio-libaneses, sólo una minoría apoyó posiciones como las de Labaké o expresiones de violencia de radicales islámicos como Mohsen Ali, quien, retomando mitos medievales de una manera rocambolésca, comparó a Israel con Moloch y dijo que sus soldados «van en busca de su ración diaria de sangre y de carne humana». Aunque Mohsen Ali no pierde la oportunidad de destacar que no es antisemita y que el Islam y el judaísmo son religiones que comparten un mismo tronco abrahámico, denunció que los argentinos judíos «van al Ejército de Israel y los musulmanes le juran fidelidad a la bandera argentina».

En una entrevista que le realicé a Luís Grynwald, tesorero de AMIA en la época del atentado y presidente desde 2005, me confirmó lo que me había anticipado un dirigente de FEARAB acerca de la relación entre dirigentes de las colectividades sirio-libanesa y judía: «La relación venía avanzando bien pero se corta en 2006 durante la guerra de Líbano [...] porque hay extremistas [...] también de nuestro lado». Grynwald prosigue:

A fines de julio de 2006 invité a mi amigo Samir Saleh, presidente de CIRA, a almorzar en Sucat David, un restaurante *kosher* de comida árabe en el barrio Once al que solíamos concurrir, y su respuesta fue: «No es conveniente, tengo problemas en mi comisión directiva». Es verdad, lo mismo que si yo digo [en mi comisión] que voy a comer con Samir. Me mataban, [me iban

a decir] vos estás loco, estamos en guerra y vos vas a ir a comer con Samir. Lo que yo quiero explicar es que yo trabajo y mi papá trabajaba con el papá de [el ex presidente de FEARAB] Massud hace cincuenta años, intercambiaban mercadería y la vendían, yo quería privilegiar eso sin desconocer lo que estaba sucediendo con Israel y que el lazo con Israel es indestructible e inquebrantable. Pero nosotros seguimos viviendo acá y la convivencia es pacífica y todo eso tiene un quiebre cuando sale Quebracho, cuando sale Mohsen Ali a la Embajada [de Irán]. Le volví a hablar a Samir hace una semana y le digo: «¿Qué hacemos, vamos a comer?». Me dijo: «Esperá un poco, vamos por buen camino».

El segundo diálogo entre Grynwald y Samir fue en marzo de 2007, a ocho meses del primero.

Las entrevistas confirman que la mayoría de los dirigentes de FEARAB y la CIRA tienen reparos en continuar la relación con DAIA y AMIA por temor a que los sectores pro-iraníes intolerantes los tilden de detractores de la causa palestina. Sin embargo, no participan en los actos que lideran los *sheijs* Ali, Madani y Paz, ni aprueban sus alianzas con movimientos sociales y agrupaciones políticas.

Con el correr de los años, se notó el impacto de la transnacionalización simbólica de los conflictos regionales en los que intervinieron Hizbullah y/o Irán, sobre la relación entre sectores de las colectividades de origen árabe-parlante y judía. Subsecuentemente, se observó también el juego de intereses, y presiones políticas en el plano local, regional e internacional, instrumentadas para influir sobre la acción del gobierno nacional en la investigación de la «Causa AMIA».

El caso más ilustrativo es el del presidente de Venezuela, Hugo Chávez, por su alineamiento incondicional con el presidente iraní Mahmud Ahmedineyad, su vínculo con el gobierno argentino y su peso político en grupos de piquetes y otros movimientos sociales a los que apoya financieramente.

El chiismo como espacio público transnacional: reacciones en la esfera pública argentina

De no haber mediado un acto que comprometió a Hizbullah y a funcionarios de la República Islámica de Irán en el atentado contra AMIA, es probable que el fenómeno sociológico del chiismo político como espacio público transnacional no habría emergido en el escenario argentino. A diferencia de Francia y otros países europeos, el peso demográfico de la población musulmana en Argentina es muy reducido. Además, desde que llegaron los primeros contingentes migratorios a mediados del siglo XIX, los musulmanes se integraron plenamente en la sociedad mayoritaria.

Pero en cuanto avanzó la investigación judicial sobre el ataque de 1994, los representantes religiosos chiíes reaccionaron en defensa de los imputados, con el apoyo del aliado más importante del gobierno de Irán en la región: el presidente de Venezuela, Hugo Chávez, y de sectores que coinciden con su línea de pensamiento. Mientras los sectores chiíes y sus aliados locales apoyados por Chávez negaban la responsabilidad de Irán en el atentado y culpaban a la derecha israelí, los principales dirigentes del Centro Islámico de la República Argentina (CIRA) –entidad representativa de la comunidad musulmana– se mantuvieron al margen y no hicieron consideraciones sobre el tema.

A pesar de que Chávez se dirigió a todo el mundo islámico, los dirigentes de la CIRA no acudieron al acto anti-Bush, organizado por Luis D'Elia (Federación Tierra y Vivienda-FTV) y Hebe de Bonafini (Madres de Plaza de Mayo), que se realizó en el estadio de fútbol de Ferrocarril Oeste, el 10 de marzo de 2007. Este es uno de los tantos gestos públicos que pusieron en evidencia las múltiples identidades etno-culturales comprendidas en el espectro conocido como colectividad sirio-libanesa y su incidencia sobre las identificaciones ideológicas y alianzas políticas en el plano nacional, regional e internacional.

¿Cómo evaluar las relaciones entre actores representativos de una y otra colectividad y los sectores que las conforman, en un período en el que no existe consenso sobre los temas que son de interés mutuo? Ciertamente, no descartamos que las diferencias socio-culturales/religiosas y de cosmovisiones puedan ser un aspecto sustantivo de la matriz de la violencia, especialmente cuando la identidad etno-cultural esta asociada a la condición socio-económica, pero este no es el caso en Argentina.

A diferencia de Francia y otros países europeos en los que el peso demográfico de la comunidad musulmana es muy alto y su integración a la sociedad mayoritaria es deficiente, en Argentina los flujos migratorios de ese origen son antiguos, llegaron en épocas y condiciones nacionales y mundiales diferentes, y se integraron rápida y plenamente a la sociedad mayoritaria. Esta puede ser una de las posibles causas por las que, a diferencia de Europa y América del Norte, no había antecedentes de discusión entre musulmanes acerca el papel del islam en el país.

Sin embargo en 2006 se observaron signos de cambio en Argentina, que muestran que los fenómenos sociológicos de transnacionalización de intereses políticos nacionales asociados a la religión son globales, que gravitan inclusive sobre antiguas comunidades de origen migratorio cuyos miembros asumieron la condición de ciudadanía e incorporaron los elementos del folclore correspondientes a los países en que residen, pero que en el contexto del proceso de globalización se re-etnizan y buscan una nueva síntesis identitaria, articulando aunque sea artificiosamente lo nacional con los símbolos e intereses de los Estados con los que se identifican por su etnicidad.

La mencionada argumentación del *sheij* Madani y de Jalil acerca de que para sus organizaciones en Argentina la bandera de Hizbullah «es símbolo de defensa del territorio nacional, no de ataque ni de invasión», introduce términos inéditos en

un intento por redefinir los símbolos de la argentinidad. Los conceptos centrales de los discursos de los *sheijs* Mohsen Ali, Abdul Karim Paz (Bullrich) y Madani coinciden con las ideas que Norberto Ceresole plasmó en el capítulo «La “cuestión judía” y el Estado de Israel» de su libro *Caudillo, Ejército, Pueblo. La Venezuela del Presidente Chávez*.

La trama de alianzas construida por los *sheijs* con grupos de piquetes, ultranacionalistas de derecha y actores de un segmento de la izquierda aliada a Chávez, creó una liturgia en la que lo nombrado como «sionismo/imperialismo» equivale a un Satán atemporal, una amenaza global, esencial y eterna para la humanidad.

La alta cuota de nihilismo consustancial a esos discursos se nutre de visiones apocalípticas y redenciones mesiánicas que abrevan en la literatura de Norberto Ceresole, un ideólogo asesor y amigo de Chávez desde antes de su frustrado golpe de Estado en 1992, hasta que fue expulsado de Venezuela por sus escritos antisemitas en 1999. Ceresole fue un abanderado de la causa árabe y posteriormente apoyó a los gobiernos de la revolución islámica en Irán. Sobre sí mismo dice:

Me considero parte de un nuevo revisionismo que tiene por objeto demostrar: 1. que una parte importante del relato canónico de la deportación y de la muerte de los judíos bajo el sistema nazi ha sido arreglada en forma de mito; 2. que dicho mito es utilizado hoy en día para preservar la existencia de una empresa colonial dotada de una ideología religiosa (monoteísta y místico-mesiánica): la desposesión por Israel de la Palestina árabe [...]; 3. que la existencia de tal empresa política (Israel: un poder concretado en el monopolio del monoteísmo, e implementado por un ejército, varias policías, cárceles, torturas, asesinatos, etc.) busca consolidarse por una serie de manipulaciones ideológicas en el seno del poder hegemónico de los Estados Unidos, que procura por cualquier medio hacerse aceptar como amo del mundo [...]

Los conceptos centrales de los discursos de los *sheijs* Mohsen Ali, Abdul Karim Paz (Bullrich) y Madani coinciden con los tres puntos del escrito de Ceresole.

Esta toma de posición estuvo acompañada de alianzas con actores sociales y políticos de Argentina que se definen a partir de la condena a lo que llaman «sionismo/imperialismo». En ese terreno se encuentran Luis D'Elía; el sacerdote Luis Farinello, cuya tarea remeda los valores de la «Doctrina Social de la Iglesia»; y Mario Cafiero, hijo de una de las familias más tradicionales del peronismo histórico. Sin embargo, no comparten la negación del Holocausto (*Shoá*).

Apologistas de la República Islámica de Irán y defensores automáticos de la inocencia de los funcionarios iraníes inculcados por el atentado contra AMIA, Cafiero, D'Elía y Farinello viajaron a Irán en febrero de 2007, en medio de la tensión entre este país y Argentina por la cuestión del atentado contra AMIA, llevando en mano un documento de apoyo al gobierno de Mahmud Ahmadineyad. El documento llevaba firmas de apoyo de dirigentes notables de la izquierda política, entre los que se encuentran Hebe de Bonafini, Osvaldo Bayer y A. Fernández Mouján, además de otros intelectuales de izquierda. Ello generó la reacción de los directivos de AMIA y consecuentemente la reacción de los segmentos de la colectividad de origen árabe identificada con Irán.

¿Cómo explicar esta mezcla de ideologías políticas de izquierda con concepciones teocráticas fundamentalistas y nacionalismos de derecha? ¿Cuál es la argamasa? ¿Cuál el factor unificador? Según la explicación de un autor anónimo que usa el seudónimo de Héctor de Troya:

[...] el enfrentamiento a escala mundial entre comunismo y capitalismo ocultaba la coherencia del proyecto sionista [...] a la vez que estimulaba los enfrentamientos entre ambos bandos. Parecía que sólo los árabes, víctimas directas del sionismo en Palestina, y un reducidísimo sector nacionalista que reivindi-

caba la herencia del nazismo podían concebir la envergadura del sionismo. [...] el fracaso moral del sistema soviético aparta [a la izquierda radical] de los cálculos cínicos de los partidos concebidos como divinidades aplastantes; [la izquierda] ha vuelto a las raíces cristianas de la utopía comunista; crece la veneración popular por el “Che” Guevara, cuya formación era la del peronismo argentino, pierde fuerza el sentimiento clasista marxista, a favor de un nuevo internacionalismo: la militancia antisionista [...] [se incluyen] los dos sectores radicales que antes rechazaba con espanto, la extrema derecha nacionalista y el pensamiento árabe radical, en el que domina el Islam. [Mi énfasis.]

Pero, mientras en el escenario porteño y bonaerense el pequeño grupo de radicales islámicos seguidores de la concepción de Ceresole y de Héctor de Troya intentaban proyectar sobre lo que llaman el «Estado sionista de Israel» los males de la Tierra, contemporáneamente (enero de 2007) un grupo de argentinos de origen árabe y judío se reunió para apoyar la candidatura de Jorge Telerman a intendente de la Ciudad de Buenos Aires. La agrupación de colectividades se llamó «Comunidades en gestión» y se presentó en el Club Sirio-Libanés. Reunió a un conglomerado de dirigentes, en su mayoría provenientes del peronismo, liderados por Roberto Aguad (vicepresidente de FEARAB) y Saúl Nejamkis, judío y militante peronista al igual que Telerman. En la publicidad hacían referencia a las diferencias etno-cultural-religiosas entre los candidatos y a la posibilidad de construir un proyecto común. Por su parte, el Primado de la Iglesia Católica, cardenal Jorge Bergoglio, destacó a Telerman como un hombre que respeta a las religiones. No había antecedentes de apoyo de la máxima autoridad de la Iglesia Católica de Argentina a un candidato judío.

Conclusiones

A lo largo de la década de 1990 se escuchó repetidamente la idea de que la globalización trajo aparejada la limitación de la

capacidad del Estado-nación para contener una serie de fenómenos. Este aserto es válido para el caso que estudiamos. El acto terrorista ocurrió en el territorio del Estado argentino, afectó a la colectividad argentino-judía y no fue un acto nacional. Ni los móviles ni los autores fueron argentinos, aunque en su realización colaborase gente local. Esta trasgresión de fronteras mostró el entrecruzamiento de actores transnacionales que introdujeron en el Estado argentino sus distintas orientaciones, identidades, redes y su vinculación con variados proyectos de poder.

En el caso de los representantes religiosos chiíes, el conflicto de intereses se suscitó entre la defensa incondicional a las autoridades iraníes presuntamente culpables por el ataque contra AMIA y la toma de posición frente a las evidencias presentadas por la justicia argentina. Además de reflejar la tensión natural entre *ethnos* y *demos*, mostró la escasa libertad de opción cuando se produce la identificación con un orden metafísico revelado, representado por un Estado teocrático.

En cambio, los dirigentes de la comunidad sirio-libanesa católica maroní, melquita, ortodoxa, y los musulmanes sunníes se abstuvieron de expresarse respecto a la orden de captura contra los funcionarios del gobierno iraní.

Las distintas orientaciones etno-cultural-religiosas e ideológico-políticas dentro de la colectividad sirio-libanesa y, consecuentemente, los vínculos con diferentes proyectos de poder que se insinuaron a partir del atentado contra AMIA, se perfilaron con claridad en 2006. El conflicto de Líbano y los pedidos de captura presentados a Interpol mostraron que, mientras los sectores chiíes apoyaban a Hizbullah, los libaneses cristianos estaban a favor del gobierno de Fuad Siniora y apoyaban la salida de la milicia chií de Líbano. A su vez, los dirigentes judíos coincidían en la condena a Hizbullah. El punto de divergencia entre una y otra colectividad siguió siendo el conflicto árabe-israelí. Unos pusieron en el centro las violaciones de derechos humanos y los otros, los ataques de los ra-

dicales islamistas que se estallan como bombas humanas para matar masivamente a civiles israelíes.

Los dirigentes de DAIA fueron cuidadosos en no facilitar actitudes discriminatorias hacia los sirio-libaneses al impulsar las órdenes de captura, procurando evitar la asociación entre política y religión, especialmente cuando algunos periodistas insinuaban un vínculo entre islam y terrorismo.

Ciertamente, tanto los dirigentes de una y otra colectividad como los sucesivos gobiernos argentinos pusieron especial empeño y tuvieron éxito en mantener la armonía. Pero la incipiente interacción que se fue generando merced al esfuerzo de los dirigentes más cosmopolitas de ambas comunidades a partir de 1996 se interrumpió en 2006. Quedan los vínculos interpersonales y la memoria de un país que fomentó la asimilación y la aculturación de sus inmigrantes, pensando en el «crisol de razas», pero manteniendo el pluralismo.



La reconstrucción de la identidad de judíos y palestinos en películas recientes de Chile y Argentina

Tzvi Tal*

Cine, memoria y etnicidad

La entrada de Iberoamérica en la globalización y la multiculturalidad abre nuevas posibilidades a la expresión de las identidades. Las identidades nacionales construidas por los aparatos estatales en largos procesos que comenzaron con la construcción de las repúblicas oligárquicas a finales del siglo XIX no ofrecen respuestas y consuelo ante la angustia que los cambios ocasionan al sujeto individual y colectivo. Las poblaciones, conmovidas por las transformaciones económicas, políticas e institucionales, reelaboran sus identidades en un proceso permanente donde se expresan la resistencia, la claudicación y la negociación frente a los discursos hegemónicos. Como consecuencia de estos procesos se destaca el resurgimiento de la etnicidad, que ahora goza de la legitimidad que no recibía durante el auge del Estado-nación.

Las identidades genéricas, étnicas, regionales, raciales y sexuales acentúan su particularidad y diferencia dentro

* Profesor del Departamento de Arte Cinematográfico y Televisión, Colegio Académico Sapir, Israel.

de la «comunidad imaginada», mediante políticas de acomodación frente a los discursos hegemónicos que definen los límites simbólicos de la nación¹. Sintetizando posiciones contrapuestas expresadas en discusiones académicas, conviene recordar que la reconstrucción de la identidad recurre al pasado utilizándolo como materia prima para construir narrativas e imágenes en función de los conflictos del presente, mientras que el pasado étnico influye sobre el presente debido a la tendencia de grupos humanos a manifestar identificación a largo plazo con el pasado y los mitos comunes².

En el Estado-nación, los discursos hegemónicos construyeron narrativas que dan sentido al statu quo social, mientras que los grupos étnicos y culturales subalternos, como los inmigrantes y sus descendientes, producen narrativas híbridas, que no desafían a la hegemonía planteando una alternativa, sino que dan sentido a la presencia y la persistencia de su diferencia cultural aceptando los axiomas del discurso hegemónico. Como toda identidad, también las de los grupos inmigrantes subalternos necesitan un espacio donde desarrollarse, pero, dada la imposibilidad de lograr un espacio físico autónomo, el proceso de la identidad subalterna tiene lugar en el espacio simbólico ubicado entre la identidad nacional imaginada y la identidad concreta, momentánea. Este espacio simbólico es intangible, inestable, casi imposible de institucionalizar, y es delineado mediante las narrativas en lugar de los hitos físicos que fijan los límites del espacio geográfico³.

La era actual se caracteriza por las tensiones entre la globalización y la interculturalidad, que pueden ser concebidas como la relación entre la épica y el melodrama: entre narrativas épi-

1 Stuart Hall, «Introduction: Who Needs Identity?», en Stuart Hall y Paul du Gay (coords.), *Questions of Cultural Identity*, Londres 1996, pp. 1-15.

2 Benedict Anderson, *Imagined communities*, Londres 1991; Anthony Smith, *La nación en la historia*, Jerusalén 2003, pp. 84-85 (en hebreo)

3 Homi Bhabha, «Introduction: Narrating the Nation», en Homi Bhabha (coord.), *Nation and Narration*, Londres 1990, pp. 1-7.

cas de los logros de la globalización —habituales en el campo de la economía y en sectores de la sociología y la comunicación— y narrativas melodramáticas sobre las fisuras, las violencias y los dolores de la interculturalidad⁴. La construcción de la identidad del grupo subalterno inmigrante puede producir narrativas que crean el pasado común necesario con la cultura receptora, mientras justifican la falta de un «hogar» original compartido; por ejemplo, el intento de explicar el origen del idioma japonés en el lenguaje de las tribus Tupí para legitimar la presencia de los nikkei y la conservación de su diferencia en Brasil⁵.

Las narrativas de las identidades subalternas se topan con el patrullaje cultural de las fronteras imaginarias de la identidad nacional «auténtica», realizado por organismos e instituciones estatales y civiles. Las prácticas del patrullaje son variadas, como la conservación de las tradiciones y el lenguaje «auténticos» y el estímulo de la creación cultural autóctona⁶. Como toda acción simbólica, el patrullaje cultural puede inducir a actitudes represivas, como el control del uso de idiomas extranjeros o de vestimentas distintivas por grupos inmigrantes; dichas actitudes poseen intensidad variable, desde sanciones culturales hasta agresiones físicas ilegales por parte de grupos xenófobos. La construcción de la identidad de los grupos étnicos es un proceso de negociación permanente, del cual las películas son testimonios simbólicos supeditados a las condiciones materiales y culturales de la producción, que simultáneamente participan del mismo.

4 Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Buenos Aires 1999, pp. 35-36.

5 Sara Ahmed, «Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement», *International Journal of Cultural Studies* 2, 1999, pp. 329-347, pp. 336-337; Jeffrey Lesser, «Japanese, Brazilians, Nikkei: A Short History of Migration and Identity Building», en Jeffrey Lesser (coord.), *Searching for Home Abroad: Japanese-Brazilians and Transnationalism*, Durham 2003, pp. 1-20.

6 Smadar Lavi y Ted Swedenburg, «Introduction», en Smadar Lavi and Ted Swedenburg (coords.), *Displacement, Diaspora and Geographies of Identity*, Durham 1996, pp. 1-25.

Vivimos en la era de la industria de la memoria, que ya es un objeto de estudio académico en sí mismo. La memoria colectiva es como un sistema de signos, símbolos y prácticas, que incluye, entre otros, los museos, los monumentos, los rituales de la «religión civil», las novelas históricas, las películas. La memoria particular es el acto personal de recordar poniendo en juego los componentes de ese sistema. Las memorias particulares son parte de las memorias colectivas, contribuyen a su conservación y reconstrucción, pero están sujetas a los procesos de construcción e instrumentación que ejercen los discursos hegemónicos y contra-hegemónicos⁷.

El cine es una de las plataformas de difusión que contribuyen a la creación de imaginarios y memorias colectivos⁸. El desarrollo tecnológico que reduce los costes de la producción cinematográfica, las crisis económicas que afectan a sectores sociales durante la globalización y la relevancia de las identidades grupales, han dado lugar a la aparición de expresiones cinematográficas étnicas que no interpelan sólo al grupo sino que entran a los circuitos de distribución comercial orientados al público en general. El estudio de este tipo de películas debe contemplar las particulares circunstancias de los grupos étnicos en el contexto social de su inserción cultural. Por ejemplo, una comparación de la imagen de judíos y árabes libaneses en películas mexicanas concluye que éstas muestran un México imaginario donde los inmigrantes pueden mejorar su posición social y económica en un marco de tolerancia étnica⁹.

7 Amos Funkenstein, «Perceptions of Jewish History», citado por Kerwin Lee Klein, «On the Emergence of Memory in Historical Discourse», *Representations* 69, 2000, pp. 127-150; la cita en p. 133.

8 Hall, «Introduction»; Douglas Kellner, «Cultural Studies, Multiculturalism and Media Culture», en Gail Dines y Jean M. Humez (coords.), *Gender, Race and Class in Media - A Text Reader*, Londres 1995, pp. 5-17.

9 Teresa Alfaron Velcamp, «“Reelizing” Arab and Jewish Ethnicity in Mexican Film», *The Americas*, 2, 2006, pp. 261-280.

Comparando un film argentino que reconstruye la memoria de la inmigración judía con una película chilena que reconstruye la memoria de la inmigración palestina, sostengo que en cada una de ellas actúan estrategias discursivas análogas a las prácticas hegemónicas de la construcción de la identidad nacional en los respectivos países: *Legado* (Vivian Imar y Marcelo Trotta, Argentina, 2001) infantiliza la memoria étnica de la colonización agrícola judía y despolitiza la historia nacional, mientras que *La última luna* (Miguel Littin, Chile/España/México, 2005) politiza la memoria de los palestinos-chilenos, adoptando la narrativa de la Organización para la Liberación de Palestina, mientras infantiliza la visión de la historia¹⁰.

La «gauchificación» del judío

Uno de los fenómenos más llamativos de la cinematografía iberoamericana de principios del siglo XXI es la intensiva aparición de personajes y temáticas judías en el llamado Nuevo Cine Argentino. Este cine, cuyos comienzos son fijados por la investigación en los últimos años del siglo XX, es hecho por jóvenes directores que generalmente han estudiado en escuelas profesionales e intentan desarrollar un idioma alternativo al del cine de Hollywood, al mismo tiempo que se alejan de la concepción del director como *Autor*, arraigada en los medios argentinos. En su búsqueda de modos de expresión menos convencionales, el nuevo cine expresa resistencia a la globalización y la imposición del estilo hollywoodien-se como modo de representación «correcto». Combinando la producción de bajo coste con apoyo institucional estatal al desarrollo del cine, las películas se multiplican, logrando

¹⁰ En un trabajo anterior he sostenido que la memoria de las dictaduras militares es instrumentada en Argentina y Chile en formas distintas: la película argentina *Kamchatka* (2002) infantiliza la memoria y despolitiza la historia, mientras que la chilena *Machuca* (2004) politiza la memoria e infantiliza la historia. Tzvi Tal, «Alegorías de memoria y olvido en películas de iniciación: *Machuca* y *Kamchatka*», *Aisthesis* 38, 2005, pp. 136-151.

recuperar las inversiones y recibiendo premios en festivales internacionales¹¹.

Las películas manifiestan la decepción ante la situación de la sociedad y la cultura, pero se abstienen de proponer soluciones, conformándose con plantear los hechos en el marco de narrativas personales. Los personajes parecen abrumados por la existencia urbana a la cual intentan integrarse, y en ese paisaje ciudadano aparecen grupos e identidades que hasta entonces habían sido invisibles en el cine argentino, especialmente inmigrantes de los países limítrofes. Algunas películas se desarrollan en las periferias geográficas, pero, a diferencia del cine tradicional centrado en personajes provenientes de Buenos Aires, construyen frecuentemente el punto de vista de los habitantes locales¹².

A diferencia del cine que incitaba a la toma de posición y acción política durante los años sesenta-setenta, el nuevo cine no reconoce ni asume un compromiso político previo al film. Algunas películas, de poco éxito de taquilla, procuraban ya a principio de los noventa auspiciar una memoria que convoque a la deliberación. En las películas del nuevo cine la política está integrada pero es concebida de otro modo, porque ha cambiado la concepción de la política en la sociedad. En lugar de denunciar las lacras sociales o dictar al público cómo pensarlas, las películas hacen ver y percibir las formas de dominación y de resistencia enfocando minuciosamente situaciones precisas. Así han atestiguado los cambios producidos durante la era del auge neoliberal bajo la presidencia de Carlos Menem (1989-1999): la presencia de inmigrantes, la descomposición de las instituciones, el cambio en el estatuto social del trabajo y el papel de la memoria son objeto de investigaciones realizadas mediante la estética cinematográfica, en lugar de estar sometidos a una declaración de principios¹³.

11 Tamara Falicov, *The Cinematic Tango – Contemporary Argentine Film*, Nueva York & Londres 2007, pp. 115-118.

12 Ibid., p. 119.

13 Laura Martins, «Cine argentino de los noventa: Memoria y/o mercado

En el nuevo cine resalta la aparición de personajes y temas judíos como parte de la vivencia urbana cotidiana, generalmente desconectados del pasado y de la vida institucional judía. Los judíos han sido definidos como un pueblo en que la memoria ha prevalecido sobre la historia, a la que sólo en la modernidad han aceptado. La memoria fue caracterizada como un modo de ser tradicional que ha sido devastado por el racionalismo moderno¹⁴. La inmigración de miles de familias judías de Europa oriental desde fines del siglo XIX a las colonias agrícolas en la pampa y el litoral argentino fue organizada y desarrollada en el marco de las políticas demográficas instrumentadas por el Estado oligárquico. El interés por conquistar el espacio interno en beneficio del proyecto agro-exportador coincidió con la búsqueda de una alternativa al sufrimiento y persecución de los judíos en Europa encarada por el barón Mauricio Hirsch, millonario hombre de negocios judío que promovía la regeneración de los judíos mediante el trabajo productivo.

La consolidación del Estado-nación a finales del siglo XIX requería la construcción de la comunidad imaginada asentada en la historia oficial. El positivismo racionalista adoptado por la hegemonía oligárquico-liberal, que no fue seriamente desafiada hasta el auge del peronismo a mediados del siglo XX, tuvo consecuencias en la memoria judía. La historia étnica concebida como la narrativa de la construcción de instituciones y el desarrollo de la conciencia, desvela los límites del proceso de incorporación de los inmigrantes judíos en la sociedad argentina: la cultura de la minoría étnica fue subor-

(sobre Piñeyro, Stantic y Filippelli)», *EIAL* 12, 2001, http://www1.tau.ac.il/eial.old/XII_2/martins.html; Gonzalo Aguilar, *Otros mundos – Un ensayo sobre el nuevo cine argentino*, Buenos Aires 2006, pp. 135-142. Sobre el cine político anterior, véase Tzvi Tal, *Pantallas y Revolución – Una visión comparativa del Cine de Liberación y el Cinema Novo*, Buenos Aires 2005.

14 Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle & Londres 1982, citado por Klein, «On the Emergence of Memory», p. 127.

dinada a la hegemónica, al mismo tiempo que instrumentada como vehículo de asimilación¹⁵. La política del sionismo en Argentina era resistir a la asimilación incentivando la identidad judía mediante la educación. Posteriormente se empeñó en la israelización de la cultura comunitaria, contrapuesta a la conservación de la cultura ídich de los inmigrantes europeos, pero la inserción de las personas en los procesos sociales abre espacios para la negociación de la identidad particular, usufructuando en provecho personal las ambigüedades de la hegemonía. La lucha institucionalizada contra la asimilación era entonces una tarea sisífrica, cuya práctica atestiguaba paradójicamente la dimensión y el éxito de la misma.

La identidad judía argentina, que durante largo tiempo se consideraba distinta y acosada por tendencias xenófobas antisemitas, generalmente latentes y esporádicamente agresivas, pasó a ser en los años noventa el caso-prueba de la creciente tolerancia cultural, pese a que algunos sectores de la sociedad siguen percibiendo a los judíos como un grupo extraño. El terror económico que la globalización introdujo en la vida cotidiana y los atentados terroristas contra la sede de la Comunidad Judía de Buenos Aires y la embajada israelí, que dejaron un reguero indiscriminado de víctimas, construyeron una nueva solidaridad entre judíos y no judíos, abriendo nuevos espacios al activismo judío¹⁶.

A diferencia de la homogénea comunidad imaginada construida por el discurso hegemónico de la Nación, la reconstrucción actual de las identidades es específica no sólo del grupo étnico sino de los diversos sectores que lo componen. La atomización del sujeto en la era posmoderna conlleva

15 Michael Humphrey, «Ethnic History, Nationalism and Transnationalism in Argentine Arab and Jewish Cultures», *Immigrants and minorities* 1, 1997, pp. 167-188, 168-9.

16 Acerca de las relaciones interétnicas en circunstancias anteriores, véase Ignacio Klich, «Arab-Jewish Co-existence in the First Half of the 1900's Argentina – Overcoming Self Imposed Amnesia», *Immigrants and Minorities* 16, 1997, pp. 1-37; la cita en p. 24.

la existencia de variantes que pueden acentuar el género, la sexualidad, la raza, cuestiones políticas, ideológicas y otras¹⁷. Un ejemplo de la reconstrucción de la identidad judía sectorial es la declaración sobre las acciones bélicas entre Israel y el grupo armado islamista libanés Hizbullah que publicó en julio de 2006 el Partido Patria y Pueblo, continuador de la concepción marxista nacionalista y latinoamericanista del fallecido historiador Abelardo Ramos, cuyo último párrafo dice:

Llamamos a todos los partidos políticos y organizaciones populares de nuestro país, y en especial a los del campo nacional y popular, a manifestar el apoyo generalizado que el pueblo argentino, sin distinción de origen o religión, brinda a palestinos y libaneses. No es casual que en el naciente movimiento pacifista israelí haya tantos ciudadanos de origen argentino: son fieles a una tradición integradora que ningún fundamentalismo, sionista o antisemita, debe doblegar. Por la Mesa de Conducción Nacional de Patria y Pueblo: Néstor Miguel Gorojovsky - Secretario General; Rubén Rosmarino, Julio Fernández Baraibar, Baylón Gerez, Almendra Cisneros, Pablo López Fiorito, Lorena Vázquez¹⁸.

El párrafo postula como axioma una postura popular sin proveer fuentes estadísticas, equipara al sionismo y el antisemitismo, inventa una historia israelí acorde con su discurso y reivindica una supuesta esencia integradora argentina, cuyo origen histórico debe atribuirse a las políticas inmigratorias del Estado oligárquico que Abelardo Ramos combatía, cons-

17 Un fenómeno análogo es la aparición de un nuevo judaísmo norteamericano apodado Jewcy, cuyo objetivo es satisfacer la necesidad de encontrar el sentido y la comunidad en la vida del judío. Véase http://www.jewcy.com/jewcy/about_us.

18 Comunicados – Partido Patria y Pueblo: «La barbarie militar israelí y el pueblo argentino», <http://www.rodolfowalsh.org/spip.php?article2151>.

truyendo una identidad judía que le permite al secretario, sionista activo en su juventud, representar al partido¹⁹.

Este es el marco en que aparece el tema judío en el cine argentino actual, estimulado por la mayor presencia de judíos entre la gente de cine que en la población general, pero sin ser cine de judíos para judíos: películas como *Sol de otoño* (Eduardo Migonogna, 1996) o *El abrazo partido* (Daniel Burman, 2003), a veces con títulos llamativos como *Judíos en el espacio* (Gabriel Lichtmann, 2006), interpelan al público con narrativas de la clase media urbana acongojada por la subsistencia económica y los conflictos familiares. Casi todo espectador puede verse reflejado en los personajes, pues las peculiaridades judías son representadas en versión folclorizada, cuya diferencia ya no es concebida como una amenaza a la argentinidad. Ante la disparidad racial y cultural de nuevos grupos étnicos con presencia masiva, concentrados en los servicios y por consiguiente más visibles, como los inmigrantes coreanos en el barrio porteño del Once —considerado hace sólo tres décadas un baluarte judío—, la imagen del judío en el cine no es diferente a la estereotípica familia italo-argentina Campanelli en la televisión de 1969²⁰.

Frente al auge de motivos judíos en el cine comercial de ficción, resalta la diferencia de *Legado* (Vivian Imar y Marcelo Trotta, 2001), película documental de largo metraje que reconstruye la memoria de la inmigración judía de Europa oriental a las colonias agrícolas fundadas por el barón Hirsch

19 El comunicado ignora al movimiento israelí Paz Ahora, constituido en 1978, así como ignora las actividades de diversos grupos que han postulado desde los años treinta el entendimiento entre judíos y árabes en Palestina. No hay investigaciones estadísticas que incluyan la constitución étnica de los que se identifican con el movimiento pacifista, así como no hay investigación sobre las posiciones políticas de los israelíes de origen argentino. Gorjovskiy participó junto conmigo en actividades sionistas juveniles en Argentina e Israel entre 1967 y 1971.

20 *Los Campanelli* era una comedia familiar semanal televisada a partir de 1969, que obtenía altos porcentajes de audiencia y asentó las convenciones del género, seguida por dos versiones cinematográficas en 1971 y 1972.

a principios del siglo XX. *Legado* fue financiada por la Fundación Raoul Wallenberg, una organización no gubernamental internacional fundada por un judío nacido en las colonias, cuyo objetivo es promover el ejercicio de los valores de solidaridad y coraje cívico que animaron las gestas de los salvadores del Holocausto. La producción, realizada en la escuela de cine Centro de Investigación Cinematográfica que dirigen Imar y Trotta, fue declarada de interés nacional por la Secretaría de Cultura del Ministerio de Cultura de la Nación y apoyada por el Instituto Nacional del Cine y Artes Audiovisuales.

Estrenada cuando la crisis económica social estaba en su apogeo, Trotta declaró que la película afirma que otro país es posible, calificándola como vehículo de integración que preserva la identidad étnica en lugar de diluirla. En su opinión, la película destaca los esfuerzos de los inmigrantes judíos por mejorar su situación como ejemplo para los argentinos apresados entre la «pesificación» de la economía, el «corralito» de los ahorros, el desempleo y la reducción de los derechos sociales²¹. Si lo político en el cine actual debe ser concebido nuevamente y se manifiesta en su estética, *Legado*, como documental institucional, impulsa a un conformismo heroico donde se aprecia a quien no claudica ante las dificultades, pero no reclama un cambio estructural para solucionar la crisis que lo afecta.

La construcción de la identidad en *Legado* recurre al pasado que Alberto Gerchunoff relató en *Los gauchos judíos* para celebrar el centenario de Argentina en 1910. El libro inventaba una identidad judeo-gaucha que se desprendía de sus características europeas y diaspóricas para adquirir rasgos castizos, criollos y bíblicos, una imagen engarzada en la utopía mesiánica

21 Véase los reportajes a los directores en: «Hoy estamos como cuando ellos vinieron a este país», *Página12 Digital*, 13/10/2004, <http://www.raoulwallenberg.net:80/?es/filmlibros/acercade/1835.htm>; «La Argentina como patria soñada», *La Prensa*, 14/10/2004, <http://www.raoulwallenberg.net:80/?es/filmlibros/acercade/1843.htm>.

modernista que difundía la hegemonía oligárquica. Argentina era la nueva Tierra Prometida, cuya ciudadanía era otorgada a los inmigrantes judíos por el libro. Durante la Segunda Guerra Mundial, Gerchunoff abandonó la literatura y el nacionalismo cultural, y se dedicó a la prosa periodística anti-nazi, exigiendo al gobierno argentino abandonar la neutralidad. Después de la guerra siguió combatiendo el nacionalismo antisemita y adoptó una postura intelectual sionista activa que sostuvo hasta su muerte en 1950²².

La versión fílmica de *Los gauchos judíos* (Juan José Jusid, 1975) puede ser relacionada al activismo de Gerchunoff. Producida durante la efervescencia social y el corto intermedio democrático de los setenta en Argentina, usufructuaba el gusto por lo popular y nacional y expresaba una actitud receptiva del Otro, influida por la participación masiva de activistas judíos en los movimientos políticos de izquierda. La utopía de la liberación nacional tenía en común con Gerchunoff la oposición al nacionalismo antisemita y al fascismo con que aquéllos identificaban a la derecha sindical. La estética, influida por la exitosa comedia musical cinematográfica *El violinista en el tejado* (Norman Jewison, EE.UU., 1971), que se basaba en la narrativa aldeana judeo-europea de Scholem Aleijem, convirtió a *Los gauchos judíos* en una exposición de costumbrismo y folclore que desvirtuaba toda barrera cultural exaltando conceptos arraigados en el discurso peronista: trabajo, hermandad, fe, como se refleja en el tema musical:

Yo los ví a esos gringos que se hermanaron con sudor a los gauchos entrerrianos, sí, y hasta hoy caminantes del trabajo son, por la paz, la luz, la fe²³.

22 Leonardo Senkman, «*Los Gauchos Judíos*, una lectura desde Israel», *EIAL* 1, 1999, pp. 141-152; la cita en pp. 146-147.

23 Leonardo Castillo y Gustavo Beytelmann, «Los gauchos judíos», tema musical de la película, 1975.

La «palestinización» del chileno

Mientras la imagen judía logra un lugar destacado en el cine argentino actual, sólo una película chilena representa la identidad palestino-chilena, una minoría étnica a la que diferentes fuentes atribuyen entre 100.000 y 350.000 habitantes. Hasta principios del siglo XX emigraron a Chile algunos miles de palestinos cristianos provenientes de las aldeas aledañas a Jerusalén y Belén, buscando un futuro mejor que el que les deparaba el Imperio Otomano. La migración no fue producto de las políticas nacionales, orientadas entonces a atraer material humano europeo. Desde la Resolución de Partición de Palestina por las Naciones Unidas en 1947 hubo olas de migración palestina, generalmente musulmana. En ambos casos se crearon cadenas familiares donde los veteranos ayudaban a venir a los que habían quedado atrás en la tierra natal. La mayoría se insertaba en el pequeño comercio para luego crecer económicamente, demostrando solidaridad y habilidad para mejorar posiciones sociales sin disfrutar de los beneficios de las políticas demográficas estatales²⁴.

La identidad palestina actual en Iberoamérica se distingue por los frecuentes viajes para visitar parientes y la consolidación de redes familiares transnacionales. La juventud encuentra marcos políticos en las filiales de la OLP y es la que estimula el revivir de las tradiciones, generalmente en ceremonias nupciales. Los palestinos son considerados un factor extraño e inestable en las sociedades, pero ellos se ven a sí mismos como viajando entre las ramas de la familia dispersa, y el discurso del retorno se refiere más al reencuentro con la familia que a la reinstalación en Palestina²⁵.

24 Myriam Olguín Tenorio y Patricia Peña González, *La inmigración árabe en Chile*, Santiago de Chile 1990; Xavier Abu-Eid, «Comunidad palestina de Chile, historia de un gigante dormido», <http://www.jerusalemite.org/articles/spanish/sept2003/9.htm>.

25 Denise Fagundes Jardim, «Os inmigrantes palestinos na América Latina», *Estudos Avançados* 20, 2006, pp. 172-181, la cita en p. 178; Patricia Acevedo, «Historia de Jorge Misle - Palestino», http://www.antropologiaurbana.cl/pdfs/hist_vida/Jorge.pdf.

Desde el comienzo en el año 2000 de la segunda Intifada en los territorios ocupados por Israel, las instituciones palestinas chilenas viven un apogeo impulsado por la doble estrategia de incentivar la vida comunitaria y penetrar la agenda nacional. La reconstrucción de la identidad tiene como pilar fundamental la identificación con la OLP y las luchas palestinas contra la ocupación israelí. La nueva Fundación Belén 2000 organiza ayuda material y profesional concreta a la zona de donde provienen los palestinos de origen cristiano. Cuando el presidente de la Federación Palestina de Chile, Miguel Díaz, se reunió por primera vez en 2006 con la nueva presidenta Michelle Bachelet, le manifestó su deseo de que el gobierno continúe las políticas relacionadas con la liberación de «nuestro suelo patrio en territorio palestino». En cambio, la reconstrucción de la identidad judía hace sobresalir la integración: el presidente de la comunidad judía, Julio Froimovich, manifestó ese mismo día a Bachelet su deseo de que el gobierno promueva una ley antidiscriminatoria²⁶.

La última luna es un drama histórico sobre el conflicto en torno a la tierra en Palestina, basado en memorias del abuelo del director Miguel Littin, uno de los precursores del cine político chileno y latinoamericano. Littin, nieto de emigrantes nacido en 1945, fue designado en 1970 director de la productora estatal de cine por el presidente Salvador Allende. Durante la dictadura de Pinochet se vio obligado a salir al exilio. Sus visitas de incógnito en Chile fueron registradas en películas y una crónica literaria novelada. En los últimos años lleva adelante un proyecto personal de recuperación de la historia familiar, en el cual redefine su posición en la sociedad y la cul-

26 Cecilia Baeza, «Les Palestiniens du Chili: De la conscience diasporique à la mobilisation transnationale», *Revue d'études palestiniennes* 95, 2005, <http://www.palestine-studies.org/en/journals/abstract.php?id=6356>; «Líderes masones, judíos y palestinos se comprometen a colaborar con Michelle Bachelet», <http://www.lukor.com/not-mun/america/0601/23235531.htm>.

tura chilena. En 1990 publicó una novela sobre la migración de su abuelo griego, que durante el viaje a Chile ayuda a jóvenes palestinas a llegar sanas y salvas para casarse con los pretendientes acordados por las familias. En la película *Tierra del Fuego* (2000) reconstruyó la colonización del sur por emigrados de distintos orígenes europeos. En 2001 hizo *Crónicas palestinas*, documental de una hora filmado en los territorios ocupados por Israel.

La narrativa de *La última luna* se basa en los recuerdos del abuelo, emigrado a Chile en su adolescencia precoz, y de parientes en Chile y en Bet Sajur. Littin declaró que había pensado relatar la epopeya de los inmigrantes, pero al visitar Palestina decidió relatar el sufrimiento de los que allí se habían quedado. Fue rodada en locaciones auténticas en Beit Sajur, cercana a Jerusalén, en lengua árabe con algunas frases en hebreo, y actúan en ella tres actores chilenos y el resto palestinos. La producción obtuvo apoyo de instituciones financieras y culturales chilenas estatales²⁷.

El giro en el proyecto de Littin es patente en la película, que comienza como un drama histórico ubicado en los momentos en que el ejército inglés del general Allenby avanza sobre los dominios otomanos en Oriente Medio para tomar posesión de Palestina en 1917. Progresivamente el film se transforma en una narrativa épica que abarca desde 1917 hasta el presente, simbolizando en las desventuras de los personajes la victimización de los palestinos por la colonización sionista. Hacia el final se pierde la noción cronológica del tiempo, reinando un ambiente bíblico y mitológico semejante al realismo fantástico que el director ha practicado en películas anteriores como *Los naufragos* (1994): en Bet Sajur las vacas ya no dan leche y la tierra ya no da fruto, una imagen que explicita

27 *El Mundo*, 1/12/2006, <http://www.casamerica.es/es/casa-de-america-virtual/cine/articulos-y-noticias/miguel-littin-la-ultima-luna-es-mi-modo-de-contribuir-a-la-paz-y-al-entendimiento-en-oriente-medio?referer=>.

simbólicamente la ruina de los palestinos desde la puesta en marcha del proyecto sionista²⁸.

Sucesos históricos transcurridos entre 1918 y 2004 son condensados en pocos minutos de pantalla y sin indicar el paso del tiempo. La desarticulación de la cronología junto con el uso no realista del color, acentuando tonos de marrón como tierra y piedra, son características del realismo fantástico cinematográfico, que expresa la resistencia cultural recordando lo que ha sido extirpado de las narrativas temporales y racionales²⁹. Esto se mezcla con un tema central en el cine chileno de los últimos años, que Littin trabajó en *Los naufragos*: el descubrimiento de la identidad a partir de la traición y la confrontación. Los conflictos fílmicos originados en los intentos de comprender la polarización de la sociedad chilena en 1973 y la represión sangrienta entre hermanos —una metáfora habitual de la ciudadanía en el discurso de la Nación— son transferidos en esta película a la amistad entre el palestino cristiano y el judío latinoamericano, que finaliza en traición causada por el sionismo.

Memorias étnicas y narrativas hegemónicas

Legado dedica casi todo el tiempo de pantalla a la vida en las colonias, y rememora la argentinización del judío inmigrante haciéndola relevante a la identidad argentina conmovida por la globalización. Al construirse el relato en torno a los testimonios de ancianos que recuerdan su infancia en las colonias, la mención a los acontecimientos anteriores a la migración en Europa es mínima y no hay ninguna referencia a los conflictos sociales o políticos que conmovieron a la sociedad como los

28 Véase un análisis de *Los naufragos* en Tzvi Tal, «Imaginando dictaduras - Memoria histórica y narrativa en películas del Cono Sur», *Letras* 16, 2000, pp. 257-296, <http://w3.sapir.ac.il/~tzvital/dictaduras.pdf>.

29 Frederick Jameson, «On Magic Realism in Film», *Critical Inquiry* 12, 1986, pp. 301-326. Christian Ramírez, «Convertirse en forastero», <http://www.civilcinema.com/critica.cgi?c=188>.

gobiernos conservadores, el peronismo, las dictaduras militares, las crisis económicas o la lucha armada. Salvo el corto relato de un hijo emigrado a Israel, no hay referencias a la intensa actividad sionista desarrollada en las colonias por movimientos juveniles educativos ni a la continua migración a Israel durante decenas de años. Los principales conflictos son causados por las hostilidades de la naturaleza, la pobreza, la escasez y la compañía colonizadora JCA del barón Hirsch. Es una narrativa de integración en tono nostálgico con acento infantil acrítico, que pondera las cualidades del inmigrante para vencer las dificultades y la buena disposición de la cultura argentina que aprecia la voluntad de sobreponerse del judío.

Por su parte, *La última luna* reconstruye los sucesos en Palestina anteriores a la migración, sin ninguna referencia concreta a las vicisitudes de la integración en Chile, para hacer un planteamiento humanista: las barreras que separan a los seres humanos son injustas. Es una afirmación explícita contra el muro que construye Israel para separarse de los palestinos, simbolizado en la película en el alambrado con que la milicia sionista separa a Sulimán y Iacov, pero es también una imagen relevante para la sociedad chilena, una de las más desiguales del continente, donde la coalición gobernante de centro-izquierda no logra evitar la segregación y la exclusión social. Aunque no faltan momentos de violencia, el conflicto principal se plantea entre la buena voluntad y la espontaneidad del palestino, y el lado oculto y maligno de los judíos: Sulimán construyó una casa para Iacov, que finalmente se convierte en una colonización sionista desde la que un cañón amenaza al pueblo de Sulimán. Es una narrativa de victimización, donde el palestino cae bajo la opresión precisamente porque sus características humanas más ponderables lo hacen presa fácil.

En *La última luna*, los recuerdos infantiles del emigrado difunden la narrativa oficial de la OLP, que se impone a la memoria familiar en versión adaptada a la minoría palestina cristiana.

La demonización del judío y el sionismo son atenuados, explicados en el idioma cinematográfico pero sin ser explicitados verbalmente. Chile es mencionado como una nueva Palestina idílica donde los adolescentes palestinos podrían reconstruir su vida en paz y justicia. La única manifestación de lo chileno es un retrato de Arturo Pratt, héroe militar chileno caído en la guerra contra Perú en 1879, cuya memoria no provoca disidencias como ocurre con la del dictador Pinochet o la del general legalista Hugo Pratt, asesinado por agentes del régimen de Pinochet. La negociación de la identidad palestina chilena se concreta en el retrato de la figura histórica integradora enmarcada en un trabajo artesanal de conchas nacaradas, producto folclórico habitual en las tiendas de *souvenirs* para turistas.

Las narrativas étnicas de las dos películas difunden resistencia simbólica a los procesos socio-económicos que afectan a la población, pero sin referirse expresamente a los conflictos ideológicos, políticos e históricos en Argentina o Chile, y por lo tanto no son vistas como amenaza a la identidad hegemónica. Los judíos en Argentina y los palestinos en Chile ocupan lugares destacados en la vida cultural, económica y política, pero sus imágenes en cine son contrapuestas: son personajes sencillos y humildes, cuya única aspiración es mejorar la posición familiar. De este modo, el ascenso social, económico y cultural de los inmigrantes puede ser atribuido a la exitosa integración en la identidad hegemónica y no a alguna característica esencial extraña y sospechosa, como las que se les atribuye en fantasías xenófobas.

Legado refuerza el *ethos* judío de educación y cultura mediante recuerdos de la escuela estatal, la educación complementaria, proyectos culturales como teatro y bibliotecas y conservación de la religión y las tradiciones, concordante con la imagen de Pueblo del Libro. En cambio *La última luna* no menciona la escuela, los palestinos son analfabetos. La única referencia a la cultura popular es el ritual que da nombre a la película: los miembros de la comunidad cantan para ahu-

yentar al dragón que acecha y podría destruir el pueblo. La imagen concuerda con la reinención de las tradiciones por la ilustrada joven generación palestino-chilena.

La victimización del palestino en *La última luna* requiere la imagen del Otro verdugo, que es construida como las dos caras de una moneda con los personajes de Iacov y Aline. Ambos son judíos errantes interpretados por actores chilenos, sin origen preciso, que ejercen fascinación exótica y erótica sobre el palestino. Frente a la intensa vida familiar de Sulimán —casado, con dos hijos, con un hermano que se unió a los ejércitos ingleses que luchan con el Imperio Otomano—, Iacov y Aline son solitarios y sin hijos, una metáfora de esterilidad histórica y falta de futuro. La construcción de los personajes es hecha desde las convenciones cinematográficas que constituyen el Otro oriental, por ejemplo cuando la mujer de Sulimán toma la iniciativa sexual, en una escena que los códigos de la cultura palestina no hubieran permitido realizar. Pero mientras esta puede ser una conducta aceptable para el espectador chileno, la conducta sexual de Iacov y Aline es extra-familiar y falta de amor, despertando desconfianza y rechazo.

Iacov pasó por todo el Cono Sur de Iberoamérica, sin declarar una nacionalidad definida. Enseña a Sulimán a bailar tango abrazándolo, una intimidad entre hombres que los códigos del género en la cultura palestina no toleran en la vida real. Su bondad iberoamericana es usufructuada por el sionismo, que aprovecha su casa para transformarla en posición fortificada, así como Aline usufructúa su cuerpo antes de salir a la conquista de Bet Sajur. La caracterización ambivalente de Iacov surge desde su primera aparición en el film, cuando es fotografiado desde ángulos bajos y con movimiento de cámara ascendente que lo hacen amenazante pese a su aspecto bonachón. Primeros planos alternados de los pies de Iacov y Sulimán señalan la diferencia entre sus pesados botines militares y las sandalias aldeanas del palestino, pronosticando las relaciones entre ambos al final de la película.

Aline es una mujer bella y misteriosa a quien los palestinos han dado refugio y atendido sus heridas cuando la perseguía la policía turca. No recuerda o prefiere no mencionar de dónde viene; se viste como aldeana árabe y baila junto con la esposa de Sulimán despertando el entusiasmo de los vecinos. Es un agente del Saber, equivalente a la serpiente del Paraíso, que le muestra a Sulimán un *kibutz* israelí agrícola moderno y mecanizado —anacrónico en la época de la narrativa—, diametralmente opuesto a la agricultura de subsistencia de los palestinos. El montaje de la escena del ritual de la última luna intercala la imagen de Aline y los aldeanos entonando la canción que ahuyenta al monstruo. De este modo la película sugiere que ella es el dragón y demoniza a la judía, que hasta ese momento era pasiva e indefensa. Hacia el final de la película Aline aparece como comandante de milicianos judíos que ordena, sin compasión ni muestra alguna de agradecimiento, expulsar a los palestinos de sus casas y encerrarlos tras alambres de púa mientras los judíos conquistan la aldea y colonizan sus tierras.

Conclusión

Las dos películas se concentran en el mundo imaginario de las identidades étnicas, construyendo una imagen del pasado adecuada a los procesos actuales bajo la globalización y el auge del multiculturalismo, donde las identidades encuentran refugio y consuelo ante las vicisitudes, pero también espacio para su expresión anteriormente reprimida y su reconstrucción apropiada a las circunstancias cambiantes.

La última luna acomoda la narrativa de la victimización de los palestinos por el sionismo a la peculiar posición de aquellos y de sus instituciones en la cultura chilena. La narrativa nacional instituida por la OLP se sobrepone a la memoria familiar, transformándola en una alegoría donde la migración a Chile es como la redención del nunca acabado calvario en Palestina. *Legado* recupera las memorias personales de miem-

bros de un proyecto colonizador agrícola que era minoritario dentro de la migración judía, legitimándolo como modelo de ciudadanía argentina que no se rinde a las vicisitudes de la crisis. Eludiendo toda referencia a conflictos nacionales reales, ambas películas contribuyen a la construcción de identidades que tienen lugar en el mosaico multicultural actual y difunden narrativas que dan sentido a la presencia en la sociedad y la cultura de grupos étnicos que no renuncian a su particularidad, pero la atenúan y la adaptan al contexto mientras señalan simbólicamente las consecuencias de las políticas económicas neoliberales que caracterizan el proceso de la globalización.



La telenovela *El clon* (Brasil, 2001): diálogos interculturales y sorpresas de la historia

Florinda F. Goldberg*

Este trabajo se propone describir: (a) el modo en que la telenovela brasileña *El clon* (2001) plantea un cotejo entre la cultura árabe-musulmana y el modo de vida occidental, así como la posibilidad de diálogo y convivencia entre ambos; (b) el inesperado lugar que esa telenovela ocupó en el debate público suscitado por el ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001 —un mes antes del comienzo de su transmisión original en Brasil¹.

Dado el prejuicio generalizado según el cual la telenovela es un género de bajo nivel cultural, que repite *ad infinitum* (algunos dirían *ad nauseam*) una estructura melodramática

* Profesora e investigadora en el Departamento de Estudios Españoles y Latinoamericanos, Universidad Hebrea de Jerusalén, y en el Programa de Estudios Interdisciplinarios, Universidad de Tel Aviv.

¹ *O Clon* fue producida por Rede Globo de Televisão y Núcleo Jayme Monjardim en 2001, dirigida por Marcos Schechtman y Jayme Monjardim, sobre texto de Glória Pérez. La pareja protagónica fue encarnada por Giovanna Antonelli y Murilo Benício; en el elenco figuraron actores brasileños consagrados, como Juca de Oliveira (Albieri) y Stênio Garcia (Ali).

elemental, comenzaré por una breve exposición de su papel como actor social, sobre todo a partir de ciertas recientes innovaciones dentro del mismo.

La telenovela como agente de cambio social

El potencial de la telenovela en tanto modificador de conductas en su audiencia puede entenderse partiendo del esquema expuesto por John Fiske en su iluminador estudio de la semiótica televisiva. Para Fiske, la televisión es un agente cultural que hace circular significados a través de *programas* (las producciones de la industria mediática), a los que la recepción o *lectura* a cargo del espectador convierte en *texto* (entendiendo por tal la correlación entre todos los niveles de la obra: verbal, visual, sonoro, etc.). Esa lectura es siempre plural: se trata de *lecturas* realizadas en función de los intereses, expectativas, concepciones de mundo e incluso temperamentos individuales de los espectadores —lo que da lugar, por lo tanto, a múltiples *textos*:

Programs are produced, distributed, and defined by the industry; texts are the product of their readers. So a program becomes a text at the moment of reading, that is, when its interaction with one of its many audiences activates some of the meanings/pleasures that it is capable of provoking. So one program can stimulate the production of many texts according to the social conditions of its reception².

Fiske destaca la existencia de una «intertextualidad vertical», continuación colectiva de esa lectura, integrada por un «texto secundario» —los comentarios periodísticos profesionales sobre el programa— y un «texto terciario» —los comentarios informales entre familiares, amigos, compañeros de trabajo, etc., que prolongan la lectura y el placer que la misma produce—. Estos comentarios, efímeros en sí, tienen actualmente una posibilidad de fijación: todas las telenovelas importantes

2 John Fiske, *Television Culture*, Londres y Nueva York 1994, p. 14.

poseen uno o más foros de internet en los que el público registra sus reacciones y opiniones.

En el caso de las telenovelas, la intertextualidad vertical convierte al género en interactivo³. Dado que las mismas se van produciendo por etapas junto con su primera transmisión en el país productor⁴, los textos secundarios y terciarios poseen una fuerte influencia sobre su desarrollo, ya que en no pocos casos inducen a cambiar componentes, trátese de personajes o del rumbo tomado por el argumento.

Por otra parte, dada su longitud (actualmente, entre 100 y 200 capítulos como promedio), la convivencia (cotidiana en muchos casos) entre telenovela y público puede durar largos meses. Su inserción en el ámbito doméstico, su continuidad y duración, y su presencia en las conversaciones convierten a la telenovela en un componente constante de la experiencia personal y social de los espectadores, es decir, de su vida real.

3 «Sin duda, la telenovela, por muchos factores —entre ellos la “labilidad” del género a la que se refiere Verón y el fuerte involucramiento que genera en el público que la consume— ha sido el lugar por excelencia de exploración de este vínculo [el que establecen las audiencias de televisión con los programas, actores, productos consumidos], por lo menos en América latina. Las investigaciones sobre recepción en el continente enfatizan, entre otros elementos, el peso del ámbito doméstico y familiar de consumo en las prácticas que el género promueve; los vínculos afectivos y los modos de relación que provoca entre los miembros de la familia, especialmente las mujeres; los usos y apropiaciones que facilita; las identidades culturales, etarias, de clase que actualiza [...] En todos los casos lo que se plantea es la *productividad de las audiencias* en la *decodificación* de los programas televisivos, la *complejidad* de estos programas en tantos textos que admiten una *multiplicidad de lecturas posibles*, y los distintos tipos de participación y de relación texto-lector que produce la mediación del género en el que estos programas se inscriben.» Libertad Borda y Fernanda Longo, «La representación de la audiencia como necesidad de la industria», <http://www.eca.usp.br/alaic/Congreso1999/16gt/Libertad%20e%20Fernando.rtf> (mi énfasis).

4 Por lo general, la telenovela sale al aire con una decena de capítulos filmados y otros tantos escritos, a la espera de las reacciones de la audiencia y los críticos profesionales.

Esto parece contradecir la difundida noción de una audiencia pasiva y meramente receptora, para la cual la ficción televisiva y la telenovela en particular constituyen un mero «entretenimiento» y una «fuga» de la realidad, en el sentido de lo que Cohen y Taylor denominaron «escape attempts»⁵.

Desde su aparición en la década de 1950, la telenovela —continuada de sus predecesores en medios diferentes, el radioteatro y la fotonovela— funcionaba según una fórmula básica constituida, por una parte, por conflictos centrados en pasiones intensas (amor, ambición, odio) vividas por personajes estereotipados (buenos y malos), conflictos finalmente resueltos según los principios de la justicia poética (triumfo de los buenos, derrota y/o castigo de los malos) y, ante todo, por la victoria del amor y la unión definitiva de la pareja protagonista. Según dicha fórmula, las conductas eran atribuidas al carácter individual de los personajes y no a cuestiones de clase o a un trasfondo histórico, sociológico, ideológico o político específico; también se evitaban rasgos claramente localistas (por ejemplo, el lenguaje coloquial) que impediría su recepción «universal». Los valores que subyacían en la historia narrada eran los «oficiales» y consensuados dentro de la visión de mundo patriarcal que predominaba en los países iberoamericanos, por lo cual el género —uno de los clásicos reproches al mismo— funcionaba como confirmador y perpetuador de dicha visión⁶ y desalentaba todo cambio. En efecto, la telenovela «clásica» evitaba temas sujetos a divergencias en

5 Stanley Cohen y Laurie Taylor, *Escape Attempts. The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life*, Londres y Nueva York 1976; 2ª ed. 1992.

6 Véase Arvind Singhal y Rafael Obregón, «Social Uses of Commercial Soap Operas: A Conversation with Miguel Sabido», *Journal of Development Communication* 10-1, 1999, pp. 68-77, sobre el uso deliberado de las telenovelas producidas en México por Televisa a partir de la década de 1960, como instrumento de refuerzo de «what people and nations consider being good versus bad social behaviours» (p. 74); también en <http://www.arvindsinghal.com/entertainment-education/social-uses-of-commercial-soap-operas.pdf>.

la opinión pública, también porque ello podría redundar en una incomodidad que disminuyera el goce del espectador y perjudicara el éxito comercial de la obra.

En las últimas décadas, sin embargo, y junto al enorme incremento en la producción telenovelística, un sector de la misma introdujo cambios notables en cuanto a la «asepsia» del género. El primer movimiento fue el empleo de la telenovela como instrumento de información y educación masiva, mediante la inclusión de temas de interés general como la salud y la medicina⁷; a ello se fueron sumando materiales de información local, mediante la exhibición de paisajes y sitios atractivos de los diversos países, costumbres típicas (folclore, gastronomía) y, sobre todo, un idioma diferenciado según país y grupo socio-cultural —lo cual, además de funcionar como propaganda turística, contribuiría al mejor conocimiento de las subculturas iberoamericanas entre sí⁸.

Junto a la inclusión de temas «educativos», la telenovela que podemos denominar «de vanguardia» comenzó en los últimos años a incluir cuestiones respecto a las cuales no existe todavía

7 Véase Paula Andaló, «Lágrimas, amores, traiciones... y mensajes de salud», *Perspectivas de Salud* 8-2, 2003, http://www.paho.org/Spanish/DD/PIN/Numero17_articulo2_1.htm. Para una exposición global de la «educación a través del entretenimiento» —lo que ya era conocido en la Edad Media como «enseñar deleitando»— véase Arvind Singhal y Everett M. Rogers, «A Theoretical Agenda for Entertainment-Education», *Communication Theory* 12-2, mayo 2002, pp. 117-135.

8 «Ya sea visto a nivel nacional o regional latinoamericano, este atributo de mostrar a sus gentes y aspectos de sus vidas resulta particularmente importante tanto desde el punto de vista de los procesos de integración social nacional, como de los de integración social latinoamericana, según los casos, es decir de construcción de imágenes de referencia y de sentimientos de nacionalidad o de latinoamericanidad.» Daniel Mato, «Telenovelas: Transnacionalización de la industria y transformaciones del género», en Néstor García Canclini y Carlos Juan Moneta (coords.), *Industrias culturales e integración latinoamericana*, Buenos Aires 1999, pp. 229-257; véase esp. la sección titulada «Telenovelas e integración latinoamericana»; también en www.globalcult.org/ve/doc/mato/TenICEeIL.doc.

un consenso general o coexisten posiciones opuestas, o que involucran tabúes sociales. Entre esos temas destacan la homosexualidad masculina y femenina, el machismo, la discriminación de la mujer y de las minorías, relaciones anómalas entre padres e hijos, la violencia familiar, la corrupción institucional y política, la intolerancia, la inmigración ilegal, y enfermedades estigmatizadas como el cáncer, el sida, la drogadicción y el alcoholismo. Mediante esa temática y sobre todo mediante su tratamiento polémico, dichas producciones se presentan como potenciales agentes de cambio en la esfera social. Dado que la telenovela no es, por su naturaleza genérica, subversiva o contestataria, se abstiene de fijar una única posición: lo que hace es presentar el problema y diversas posturas respecto al mismo, sin privilegiar ninguna o postulando como solución los valores máximos del género: la tolerancia y el perdón⁹. Ello hace que actualmente los investigadores sociales puedan utilizar las telenovelas como indicadores de los temas debatidos en la esfera social de los diversos países iberoamericanos.

El caso de *El clon*

En ese paso del melodrama simplista a la telenovela como «actor social», la producción brasileña ocupa un lugar de liderazgo¹⁰, hecho indudablemente ligado al elaborado nivel que la misma exhibe tanto en lo estético como en lo argumental¹¹.

9 Un caso muy especial —tal vez indicador de una orientación más audaz, que producciones futuras han de confirmar o invalidar— es el de la telenovela argentina *Montecristo* (2006), que colocó en la primera plana del debate público el tema de la represión durante la dictadura militar 1976-1983 y, sobre todo, las repercusiones y consecuencias *actuales* de la misma.

10 Ello, junto con la telenovela colombiana y mexicana (sobre todo en la información y educación de la audiencia), y recientemente con Argentina (véase nota 9). Véase Ligia Carvajal Mena, «La telenovela brasileña: Una industria cultural», http://www.itcr.ac.cr/revistacomunicacion/1_2001final/la_telenovela.htm.

11 En la reciente visita de una delegación de escritores brasileños a Israel, pude confirmar que en Brasil los guionistas de telenovelas son a menudo autores de literatura «seria», lo que se refleja en la mayor sofisticación de los ar-

En ese panorama ocupan un lugar destacado la productora Rede O Globo, la autora Glória Pérez y el director Jayme Monjardim, responsables de *El clon*¹².

El clon fue cuidadosamente preparada a lo largo de 2000-2001. Glória Pérez (de establecida trayectoria como autora dedicada a temas controvertidos y «delicados») explica que su objetivo fue presentar una comparación entre una civilización moderna y laica como la dominante en Brasil, y una civilización tradicionalista regida por la religión:

En todos mis trabajos traté de hablar de las dudas y las contradicciones que los avances científicos introducen en la vida cotidiana de los seres humanos [...] El Occidente sustituyó a Dios por la ciencia, y a partir de esa idea tomé como contrapunto el mundo musulmán, enteramente sometido a Dios¹³.

La historia articula tres líneas argumentales (amén de las numerosas historias laterales, típicas del género): la creación del primer clon humano por un científico brasileño; el amor entre una musulmana marroquí y un occidental, brasileño en este caso; y la drogadicción. Dado que este último tema no resulta relevante para la relación entre islam y modernidad, me limitaré a señalar que el tratamiento dado al mismo generó el caso más notable de interacción positiva entre una telenovela y el espacio social¹⁴: durante la transmisión de la se-

gumentos y la calidad de los diálogos.

12 Sobre la Rede O Globo y su deliberada influencia en la opinión pública incluso en el campo político, véase Octavio Getino, *La tercera mirada. Panorama del audiovisual latinoamericano*, Buenos Aires 1996, cap. 4; y los capítulos relevantes en Thomas E. Skidmore (coord.), *Television, Politics, and the Transition to Democracy in Latin America*, Baltimore y Londres 1993, pp. 97-144.

13 Citado en Adriana Bruno, «Amores que desafían a Dios», *Clarín*, 27/4/2003, www.clarin.com/diario/2003/04/27/c-00811.htm.

14 Véase, por ejemplo, «Telemundo lanza campaña antidrogas para concientizar hispanos», *Excelsior*, 23/11/2003, www.ocexcelsior.com/comunidad/como_va_la_vida/906_co_cvly_telemundo.shtml. Con todo, la influencia puede ser

rie en Brasil, la cantidad de peticiones de ayuda a instituciones de asistencia a drogadictos aumentó en un 570%, y fenómenos similares se registraron también en otros países, efecto que les valió a los productores y a Glória Pérez galardones por parte de instituciones públicas, estatales e internacionales¹⁵.

La trama correspondiente a la clonación comienza cuando un destacado genetista brasileño, el Dr. Albieri, logra unir *in vitro* una célula de su casi-pariente Lucas con un óvulo destinado a inseminación artificial. Su intención es meramente experimental, pero por error el óvulo es insertado en el útero de la madre. Albieri no resiste la tentación de continuar secretamente con el experimento, tanto por vanidad personal como por el irrazonable deseo de recuperar, de ese modo, a su ahijado Diogo, hermano mellizo de Lucas, muerto en un accidente. El desarrollo de la intriga pone en debate los límites éticos de la ciencia, tanto en la esfera religiosa como en la científica misma, y da lugar a la presentación de posiciones encontradas en el estilo característico expuesto más arriba. Al final, Albieri, incapaz de soportar las críticas negativas, se interna y desaparece simbólicamente, junto con Leo (el clon ya adulto), en el desierto primordial —el ámbito de los encuentros entre el hombre y Dios en la tradición judeocristiana.

La trama romántica consiste en el amor entre Jade, joven musulmana nacida en Brasil, y Lucas, hijo de un exitoso hombre de negocios de Río de Janeiro. El obstáculo que

inesperadamente negativa: la telenovela *América* (2005), también escrita por Pérez y dirigida por Monjardim, exhibe crudamente los riesgos y peligros de la inmigración ilegal a los Estados Unidos; y sin embargo, a partir de su transmisión los intentos de inmigración ilegal desde el Brasil aumentaron... Véase <http://foro.telenovela-world.com/~diane/america/News.HTM>.

15 «Telenovelas: un medio ideal para transmitir mensajes de salud», www.paho.org/spanish/dd/pin/ps030904.htm. Elizabeth Barbosa, «The Brazilian Telenovela “O clon”: An Analysis of Viewer’s Online Vicarious and Virtual Learning Experience», Ph.D. dissertation, Lynn University FL., 2005, <http://www.floridabrasil.com/brazilian-soup-opera/47.html> [«soup» en vez de «soap» no es mi error, así figura el portal...].

impide la unión entre ambos reside en la oposición de sus respectivas culturas a la misma. Dicha oposición es muy fuerte por el lado islámico, y menor aunque no desdeñable por parte de la familia «occidental». Es importante destacar que la pareja en sí no encarna mundos incomunicados. Jade nació en Río de Janeiro y vivió allí hasta los 17 años, cuando la muerte de su madre la fuerza a reunirse con la familia de su tío Ali en Marruecos. Aunque creyente y practicante —un poco *light* quizás—, Jade es muy brasileña, y su adaptación a la vida tradicional de Marruecos le resulta difícil. Lucas, por su parte, no es un cristiano particularmente devoto; y si bien al comienzo no sabe mucho sobre Marruecos y el islam, recibe información de su padre y de Albieri, muy familiarizados con la vida marroquí. De modo que las dificultades no residen en una incompatibilidad interna de la pareja, sino en el entorno hostil a su relación. El tío Ali quiere convertir a Jade en una buena musulmana y arregla su casamiento con un marroquí (también, por otra parte, «brasileñizado»); y la familia de Lucas, si bien menos intransigente, no entiende ni alienta lo que considera el capricho pasajero de un adolescente. Tras el fracaso de sus primeros y desesperados intentos, Lucas y Jade quedan separados por las fuerzas externas y conducen, cada uno en su país, vidas estables pero afectadas por la falta de verdadero amor y la nostalgia de la felicidad perdida. La segunda y más larga parte de su historia comenzará con su reencuentro veinte años después, cuando el marido de Jade decide establecerse en Río de Janeiro. El final será feliz para la pareja pero no gratuito para Jade, quien, repudiada por su marido, pierde, de acuerdo con la ley islámica, todos los derechos sobre su hija¹⁶.

16 Los supremos valores telenovelísticos de la tolerancia y el perdón intervienen también aquí, para suavizar los efectos de la ley formal: el tío Ali perdonará a Jade y aceptará sus visitas; el marido de ésta le permitirá encontrarse «de cuando en cuando» con su hija (en su presencia), para evitarle sufrimientos a la niña.

La elección de Marruecos como representante de la cultura islámica no fue casual¹⁷. Además de la existencia de comunidades marroquíes en Brasil y de relaciones comerciales entre ambos países (lo que hace verosímiles diversos episodios de la telenovela), Marruecos posee en el imaginario colectivo la imagen de un país musulmán relativamente tolerante y modernizado. En más de una ocasión, ante una trasgresión importante de la ley islámica, el tío Ali le hace ver al culpable que, de haber hecho lo mismo «por ejemplo en Arabia Saudita», no habría escapado de un castigo implacable.

En la presentación de la vida en Marruecos y de la cultura musulmana, el equipo productor procuró no improvisar. La preparación incluyó proliferas sesiones de asesoramiento por parte de la guionista y el director, con instituciones y personalidades musulmanas de Brasil, y viajes a Marruecos, donde fueron filmados los primeros episodios y donde fue adquirida una enorme cantidad de objetos y accesorios que se utilizaron al reproducir en el estudio los principales escenarios marroquíes.

La oposición que juega en *El clon* no es la de cristianismo *versus* islam, tal como lo aclara la autora en la afirmación ya citada, sino la de una sociedad occidental, liberal y en gran medida laica, con una sociedad tradicionalista y religiosa. Por cierto, los personajes cristianos creyentes exhiben actitudes e ideas muy semejantes a las de los voceros musulmanes; por ejemplo, las posturas adoptadas por el tío Ali y por el cura amigo de Albieri respecto a la clonación son idénticas: ambos rechazan la pretensión humana a una forma de creación que es atributo exclusivo de Dios. También la idea islámica de la predestinación —el célebre *maktub*, «estaba escrito», que se convirtió en la principal aportación árabe de la telenovela al vo-

17 El primer país musulmán «explorado» por el equipo productor fue Egipto, pero el acuerdo no prosperó.

cabulario de su audiencia internacional¹⁸ tiene en *El clon* su paralelo en la noción cristiana de que todo lo que ocurre es resultado de la voluntad divina.

El contraste entre ambas civilizaciones es expuesto de distintas maneras por sus respectivos representantes. Para los brasileños, se trata ante todo de la libertad individual de Occidente frente a las restricciones impuestas al individuo por el islamismo —sobre todo en el caso de la mujer—. Para los musulmanes y su vocero central, el tío Ali, la contención y resguardo que las costumbres tradicionales y la religión brindan al individuo se oponen al egoísmo, la desprotección y la falta de rumbo que sufre la persona en el mundo de la modernidad liberal¹⁹. En el caso de las limitaciones de la mujer, de su sumisión a los hombres de la familia y de la poligamia —todos ellos temas debatidos en la telenovela—, el tío Ali insiste en las ventajas de la responsabilidad del varón musulmán hacia ella, frente al desamparo en que puede hallarse la mujer en Occidente; en cuanto a la poligamia, por ejemplo, Ali se burla del hombre occidental, presuntamente monogámico, que acostumbra tener amantes sin tomar por ellas responsabilidad alguna.

Dado que la audiencia primaria de *El clon* era la sociedad brasileña general (y luego la iberoamericana, la norteamericana y la mundial), la tarea didáctica principal de esta trama consiste en informar sobre la religión y las costumbres del islam. En este sentido el papel central corresponde al tío Ali, quien encarna una visión ortodoxa y practicante, pero al mismo tiempo esclarecida y abierta a aportaciones positivas provenientes del mundo occidental. El tío Ali posee profundos

18 Otras expresiones difundidas por *El clon* fueron: *haram*, «pecado»; «arder en los mármolés del infierno», «ochenta latigazos» (castigo a infracciones graves) y, por supuesto, *insh-Allah*, «quiera Dios». Véase Bruno, «Amores».

19 Es probablemente significativo que la drogadicción aparezca en *El clon* sólo entre brasileños «occidentales», como consecuencia, entre otras cosas, del escaso control de la familia sobre los jóvenes.

conocimientos sobre su religión y su cultura pero también ha estudiado en una universidad británica (de ahí su vínculo con Albieri, que permite las primeras conexiones entre ambos grupos de personajes). Es ortodoxo pero no intransigente, capaz de diferenciar entre la letra de la ley y su espíritu. Cree en la necesidad de cumplir con las normas y principios del islam, pero es también capaz de distinguir entre «ley» y «costumbre» y de ejercer la tolerancia y el perdón. El tío Ali es el centro de un grupo de personajes que encarnan todo un espectro de ideas desde la rigurosa ortodoxia hasta la asimilación: el fanático apegado literalmente a las leyes (Abdul), los creyentes sinceros pero menos instruidos y liberalizados en mayor o menor grado (Said, Mohamed), y también aquellos tentados todo el tiempo de violar las normas (Mustafa) o que ya han cruzado las líneas y de hecho se han convertido en occidentales (Zain).

La información sobre la cultura musulmana se transmite mediante varias tácticas semióticas. Una es la exhibición (reiterada y a veces muy prolongada) de actos individuales, familiares y colectivos: plegarias y otros rituales, comidas, cantos y bailes (sobre todo la danza del vientre, enormemente popularizada en todo el mundo por esta telenovela), los arreglos matrimoniales y las fiestas de bodas; y escenarios exteriores —calles y mercados, las ruinas de la Kasba, el desierto, campamentos beduinos y caravanas de camellos²⁰—. La segunda consiste en escenas didácticas propiamente dichas, de escasa o nula incidencia en el argumento, en las cuales se explican principios religiosos, textos del Corán o episodios relacionados con la vida del Profeta. Esa función recae sobre todo en el tío Ali, quien aparece con mucha frecuencia impartiendo lec-

20 Aunque los episodios marroquíes transcurren supuestamente en Fez, parte de los exteriores fueron filmados en otros sitios del país. Merece señalarse que *El don* exhibe también numerosos paisajes y escenas costumbristas del Brasil.

ciones de islamismo a sus numerosos hijos. La tercera táctica es el debate de los personajes en torno a ciertas costumbres como el uso del velo, la poligamia, la autoridad del jefe de familia o la dependencia y sumisión de la mujer.

Los temas más controvertidos son, naturalmente, aquellos que contrastan con la cultura básica de sus espectadores primarios, y sobre todo aquellos vinculados a la vida familiar y la situación de la mujer. La familia, poligámica o monogámica, aparece totalmente dominada por el hombre cuya voluntad, sujeta a las normas religiosas, es la ley última. El derecho al divorcio, por ejemplo, le pertenece exclusivamente, pero también la decisión de no ejercerlo aunque la esposa lo desee. También le pertenecen los hijos, que quedan con el padre en el caso de divorcio o repudio, y esa patria potestad incluye el arreglo de matrimonios, aun cuando los mismos requieren el consentimiento de la novia (sea libre o forzado). Junto a esto, el hombre es, como ya señalamos, totalmente responsable del mantenimiento, el bienestar y la felicidad de la familia.

Las mujeres, como el caso de Latifa, viven temiendo el enojo del hombre o su desinterés erótico y el consiguiente repudio o la aparición de una nueva esposa. Sin embargo, de hecho no son impotentes. Más allá de los intentos directos (y castigados) de rebelión por parte de Jade, las mujeres aprenden que la astucia, el disimulo, la paciencia o tácticas de persuasión y seducción pueden obtener del hombre lo que se desea o disuadirlo de alguna medida desfavorable. Zoraide, la madura ama de llaves del tío Ali, enseña a las jóvenes la estrategia femenina básica: ante el más fuerte es imposible resistir de frente, es necesario asentir y buscar el resquicio para lograr lo que se quiere. Por ejemplo, la adolescente Samira consigue ocultar a su familia el comienzo de sus menstruaciones para no verse obligada a usar velo; al descubrirla, su madre Latifa establece con ella una alianza de género y ocultará la verdad al padre hasta que éste acepte que el uso del velo es una costumbre y no un precepto obligatorio. Nazira, mujer madura

desesperada por su soltería, halla maneras de relacionarse con posibles candidatos aun cuando no sean musulmanes.

En cuanto al sector occidental-brasileño de *El clon*, su composición no difiere de la de otras telenovelas de calidad: personajes complejos, a la vez generosos y egoístas, inteligentes y tontos, felices y desgraciados según las circunstancias. Pero su posicionamiento frente al cuadro de la sociedad islámica hace que nos preguntemos cuáles son las normas y valores a que se atienen sus vidas y cuál es el grado de libertad del que realmente disfrutan. Descubrimos así que la teórica libertad del mundo moderno es bastante acotada. El individuo está sujeto a toda clase de influencias externas y compulsiones internas, que determinan sus opciones y su capacidad de ser feliz. Lucas no puede escapar a la dictadura de su ambicioso padre, que le impone una carrera y un estilo de vida. Su esposa procura reemplazar la falta de amor con un consumismo compulsivo. Lobato carece de fuerzas para curarse del alcoholismo. El vanidoso Escobar cae una y otra vez en las redes de mujeres sin escrúpulos. Los adolescentes Mel, Nando y Regininha serán arrastrados por el demonio de la droga. Albieri viola la ética profesional al producir un clon. Parecen faltar, en comparación con el mundo musulmán, normas y valores que regulen de modo positivo la vida personal y familiar. Entre los personajes de la clase popular (significativamente más religiosos), si bien no faltan los estafadores e inescrupulosos, la familia parece mucho más contenida y generosa que en los niveles sociales superiores. Es también notable que los personajes «del pueblo» (como doña Jura) resulten más dispuestos que los ricos a aceptar a sus vecinos musulmanes aun cuando los encuentren «raros», y a convivir con ellos aceptando sus diferencias.

La recepción de *El clon*: Lo programado y lo imprevisto

Es indudable que *El clon* creó una notable presencia de la cultura islámica en las audiencias iberoamericanas (incluidas las

hispanicas dentro de los Estados Unidos)²¹. Esta influencia se debió, sin embargo, no sólo a sus contenidos ficcionales, documentales y didácticos, sino a una casualidad histórica.

El clon salió al aire en TV Globo en octubre de 2001, tal como estaba previstos por su programación. Lo que no estuvo previsto fue la tragedia de *September 11*. Por lo cual, a un escaso mes de la misma, esta telenovela de tema islámico se encontró con una atmósfera de recepción muy diferente de la cuidadosamente preparada por la amplia campaña publicitaria que la precedió.

En términos generales —tanto para Brasil como para los países y continentes en que se transmitió a continuación—, podemos hablar de un *incremento de sensibilidad* y una *agudización de expectativas*, las cuales cubrieron un espectro muy amplio. En la audiencia «general», ese espectro osciló entre un rechazo total a todo lo que fuera árabe o musulmán, y una intensificada curiosidad por conocer al sector humano globalmente identificado con los atacantes de las torres gemelas. En las comunidades árabes y/o islámicas, el espectro abarcó desde la ansiedad porque la telenovela paliara la demonización, hasta la desilusión ante determinados errores en la presentación de su cultura y hábitos de vida.

Un vocero privilegiado de esa desilusión fue el embajador de Marruecos en Brasil, Abdelmalek Cherkaoui Ghazouani, quien publicó en el diario *Folha de São Paulo*, el 17 de junio de

21 Hisham Aidi, en «Let Us Be Moors: Islam, Race and “Connected Histories”», *Middle East Report* 229, Winter 2003, http://www.merip.org/mer/mer229/229_aidi.html, afirma: «In the past two years, islam and the Arab-Muslim world seem to have entered even more poignantly into the Latin American imagination, gaining a presence in political discourse and strongly influencing Hispanic popular culture. This Arab cultural invasion of Latin America, which has reverberated in mainstream American culture, is often attributed to the Brazilian telenovela *El clon* and Lebanese-Colombian pop icon Shakira». Repr. en *The Journal of Turkish Weekly*, 5/4/2005, <http://www.turkishweekly.net/articles.php?id=56>.

2002, una nota titulada «“O Clone” e o simulacro»²². Ghazouani comienza reconociendo el valor positivo de la «clonomanía» que invadió inclusive el carnaval brasileño, para afirmar enseguida que la telenovela «fue una falsificación grosera, transmitiendo imágenes mediocres y un simulacro de la realidad y la cultura árabe-musulmana». Para la comunidad residente en Brasil constituye «una gran decepción», debido a «clichés» tales como la presentación de «gente cruel» y de una «familia anacrónica» en la que las mujeres deben ser «sumisas, dóciles y conformistas con sus maridos, polígamos por esencia». Todo ello, sumado a los paisajes elegidos, «por más encantadores que sean», en definitiva ofrece «la imagen de un Marruecos beduino y hasta primitivo». El embajador protesta por la exclusión en *El clon* del Marruecos moderno y sus esfuerzos de desarrollo (algunos de cuyos logros enumera)²³, preguntando irónicamente cuál sería la reacción de los productores ante «una obra cualquiera, que redujese el Brasil a un simple país de Carnaval o de fútbol, opacando su verdadero brillo y ocultando las diversidades de su pueblo».

La polémica en torno al tratamiento del tema árabe-musulmán en *El clon* ha ocupado numerosas notas periodísticas y comentarios en foros de internet, y constituyó el objeto de dos investigaciones de mayor alcance.

Silvia Montenegro, investigadora del CONICET (Argentina) que obtuvo su doctorado en la Universidad Federal de Río de Janeiro con una tesis sobre las comunidades islámicas de Brasil, analizó las reacciones de instituciones y dirigentes musulmanes y árabes brasileños ante *El clon*, interesándose especialmente por las de las personas e instituciones que fueron

22 Véase observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos/asp2606200294.htm; y <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detail.jsp?id=2848> (mi traducción).

23 Queja ligeramente fuera de lugar, ya que, como dijimos antes, los productores buscaron una cultura tradicional para oponerla a la moderna representada por Brasil.

consultadas por el equipo de producción antes de y durante su producción²⁴. Su objetivo era:

analizar las representaciones del islam vehiculizadas por la serie, sobre el límite de las antiguas tensiones entre la producción de discurso de los medios sobre el islam, y la elaboración de un contradiscurso por parte de los musulmanes en Brasil²⁵.

Esas dos visiones, la «interna» y la «externa», terminaron por asumir la forma de un cierto discurso más o menos homogéneo o, al menos, construyeron la base de un cierto consenso sobre un conjunto de temas dados²⁶. En el período previo a la transmisión, señala Montenegro que, mientras entre los miembros de la comunidad de Río fue perceptible «un cierto grado de optimismo» sobre la posibilidad de que la serie mostrara «la “cultura islámica”, evitando los estereotipos reificados por los medios», entre los dirigentes «la prudencia fue superior a la expectativa», y exigían de la autora Pérez el compromiso de «no traicionar las indicaciones que se le darían para el tratamiento de los principios de la doctrina islámica en la ficción televisiva»²⁷.

Los voceros investigados por Montenegro manifestaron, tal como lo hizo el embajador Ghazouani, su protesta sobre lo que consideraron parcialidades, errores y/o generalizaciones excesivas en la presentación de la cultura y la vida del islam. Uno de los blancos centrales de las quejas (no especificado explícitamente por Ghazouani) fue que la telenovela no diferenciaba «entre la cultura árabe y las costumbres musulmanas»²⁸.

A la crítica del embajador de Marruecos se unieron otras voces reprochando el exotismo superficial con que se deformó la

24 Silvia M. Montenegro, «Telenovela et identiés musulmanes en Brésil», *Lusotopie* 2004 pp. 243-260.

25 *Ibid.*, p. 244.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, pp. 243-244.

28 *Ibid.*, p. 246.

visión del país. Por ejemplo, señalaron que la danza del vientre, la escena costumbrista más reiterada —según Montenegro, 182 veces en los 132 primeros episodios²⁹, es una costumbre árabe y no islámica general, y seguramente no marroquí (además, los trajes usados para esa danza en la telenovela son típicamente egipcios). El punto más criticado de esa confusión entre Marruecos y el resto del mundo islámico fue, como era de esperarse, la situación de la mujer, indicando que ésta posee mucho más poder de elección y decisión en su vida personal y familiar de lo que se plantea en la obra. Por cierto que los representantes del equipo de producción afirmaron haber tomado en cuenta las críticas y procurado introducir cambios que satisficieran las demandas de las comunidades y sus representantes.

Al mismo tiempo, se oyeron opiniones más conciliatorias, en el sentido de que *El clon* es una ficción y es necesario tomarla como tal; que es sabido que las telenovelas apelan al exotismo y a polarizaciones de fuerte carga emocional; y que al fin de cuentas es positivo que, por primera vez en Brasil y América Latina, se haya logrado tan gran difusión para el islam y su cultura: «Tenemos una gran ventaja: el hecho de que nuestra religión, que ha sido siempre tan poco conocida o mal conocida, entra en todos los hogares brasileños»³⁰. Esta ambivalencia puede explicar que el embajador de Marruecos haya demorado tanto su protesta pública, desde octubre de 2001 hasta junio de 2002 (también puede haber influido en ello el incremento del turismo brasileño a Marruecos provocado por la telenovela)³¹.

Montenegro llega a la conclusión de que «[l]a diversidad de posiciones asumidas por las comunidades musulmanas en

29 Ibid., p. 251.

30 Afirmación de una brasileña miembro del Centro de Estudios y de Divulgación del Islam, entrevistada por Montenegro, *ibid.*, p. 252.

31 Véase Aidi, «Let Us Be Moors»; para la «clonomanía» en la moda, véase, entre otros muchos portales, <http://www.laoriginal.com/especiales.htm>.

Brasil está en relación con la dinámica interna de las diferencias existentes entre ellas³²: las comunidades más arabizadas fueron más proclives a una recepción positiva; en cambio, las no árabes y de identidad más marcadamente religiosa tendieron a adoptar una posición radical y protestaron por esa nueva «estereotipización». Así, mientras que los dirigentes de la comunidad musulmana de Río retiraron su asesoramiento a O Globo (con la excepción de un *sheij* que consideró que valía la pena correr el riesgo, ya que la difusión de los principios del islam, aun con errores, era un objetivo deseable)³³, la Cámara de Comercio Árabe-Brasileña se contó entre las numerosas instituciones que galardonaron a los productores de la telenovela.

La otra conclusión importante de Montenegro es que el contradiscurso que las comunidades musulmanas brasileñas debieron elaborar como reacción al *Clon*, ha influido en «la construcción y la afirmación de su discurso identitario, permitiendo captar las diferentes orientaciones del islam en Brasil»:

[...] se puede decir que el abordaje ficcional del islam, presente en la serie *El clon*, tuvo la calidad de proceso «recíproco», con repercusiones e influencias en la construcción y la afirmación del discurso identitario de las comunidades musulmanas, permitiendo también captar las diferentes orientaciones del islam en Brasil, traducidas muchas veces en la diversidad de posiciones asumidas por las comunidades en la recepción de la serie³⁴.

Lo que se denomina *modus vivendi* o «negociación activa», es decir, el tipo de práctica rutinaria de creación y de refutación de las representaciones de sí mismo y de los otros, aparece en el «diá-

32 Montenegro, «*Telenovela*», p. 253.

33 *Ibid.*, pp. 253-254, 256.

34 *Ibid.*, p. 246.

logo» provocado por la serie *El clon* entre las imágenes exóticas de la televisión y el contradiscurso de los musulmanes³⁵.

Elizabeth Barbosa completó en 2005 su tesis de doctorado en Lynn University (Florida), basada en el análisis y la evaluación de las opiniones registradas en el más importante foro norteamericano de internet sobre *El clon*, diálogo-debate en el que intervinieron personas de diversas extracciones e identidades, incluidos hispanos y musulmanes³⁶.

La investigación de Barbosa sobre la audiencia estadounidense de *El clon* delinea un cuadro semejante al presentado por Montenegro para las comunidades árabes y/o islámicas de Brasil: las quejas por las inexactitudes y las simplificaciones en la presentación de la cultura musulmana y la cultura marrroquí conviven con las concesiones necesarias a un género ficcional y con la valoración de la difusión masiva de dichas culturas; y, sobre todo, no impidieron a los mismos que exponían sus reparos seguir disfrutando de la telenovela. El paralelismo entre las conclusiones de ambas investigadoras alcanza también al «beneficio secundario» del debate —donde Montenegro ve un estímulo a la elaboración del discurso identitario de las comunidades involucradas, Barbosa ve un ejercicio de alcance más general:

By exchanging their views, values, and ideas in a dialogical communicative manner, the discussion of the telenovela's scenes also «raised consciousness» about problems of stereotyping, confronting preconceived notions of relationships in the Muslim world, and the power structure between men and women regardless of culture or religion. In doing so, the participants create a social learning environment [...] Therefore one might say that the use of the telenovela as a medium to

35 Ibid., p. 258.

36 Barbosa, «The Brazilian Telenovela “O clon”»; índice general en <http://www.floridabrasil.com/brazilian-soup-opera/index.html>. El foro estudiado por Barbosa se halla en el sitio correspondiente a *El clon* en el portal <http://foro-telenovela-world.com>.

*disseminate knowledge about other cultures might be one avenue to explore in the effort to improve cultural knowledge*³⁷.

¿Diálogo entre el Occidente y el islam?

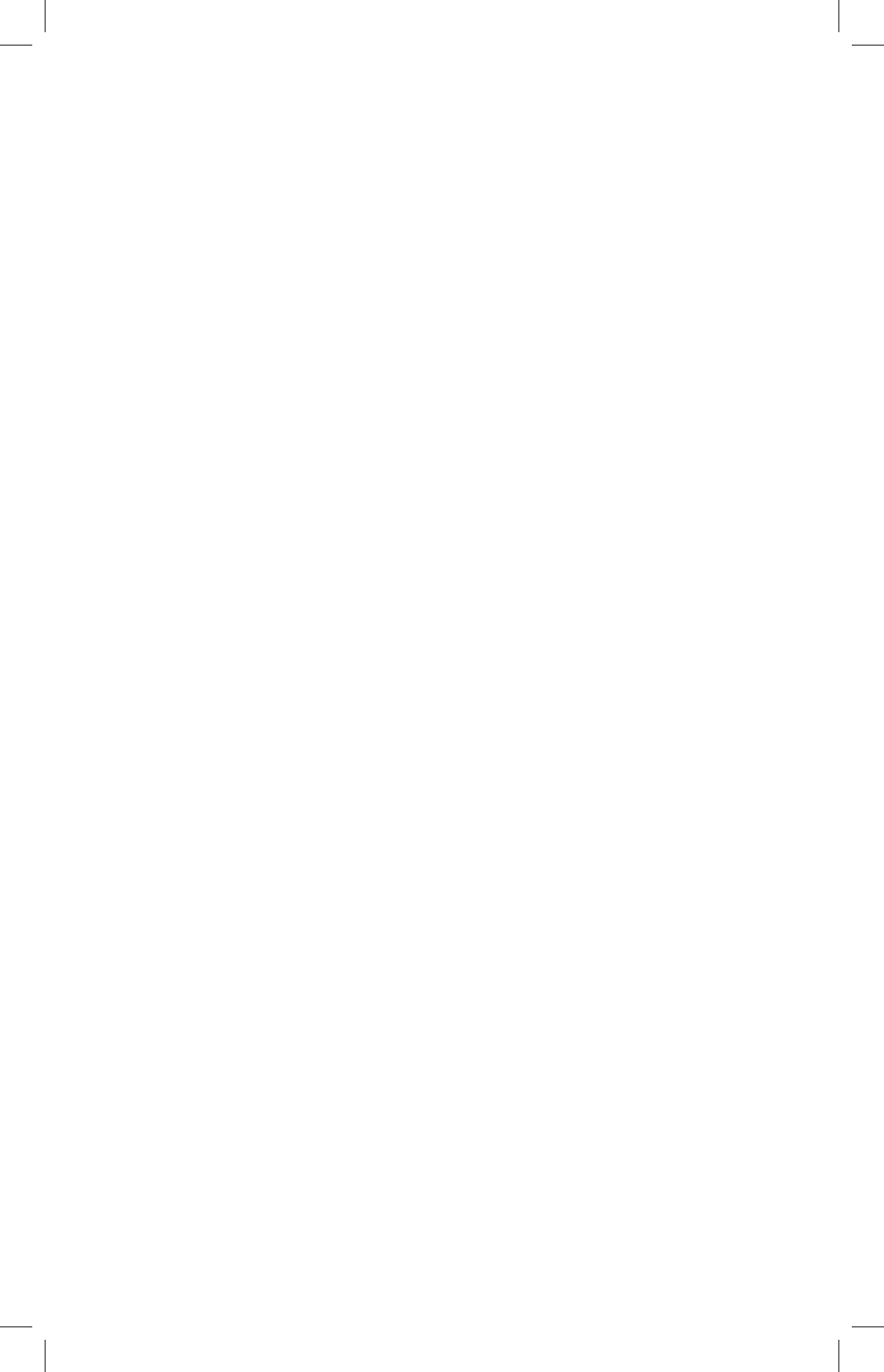
Según *El clon*, ¿son posibles el diálogo y la convivencia entre la cultura occidental y la cultura musulmana? Las respuestas explícita e implícitamente brindadas por esta telenovela son, por una parte, afirmativas, y por la otra ambivalentes y claramente situadas en la perspectiva cultural del país productor. El diálogo es posible toda vez que se sustenta en la aceptación de la diferencia y en valores universales — uno de ellos, la disposición a dialogar. En cuanto a la convivencia, el mensaje transmitido es más complejo. Un buen tema a explorar es el del asentamiento de personas de una cultura en el país correspondiente a la otra. En *El clon* son varias las familias marroquíes que se asientan en Río de Janeiro, y no precisamente en barrios musulmanes. Para ellos, la convivencia con la sociedad general a la que inmigran es posible, dado su respeto a las leyes del país (por ejemplo, la poligamia puede existir en el seno de la familia y la religión pero no a nivel legal), y al principio de la autonomía de la vida privada que les permite mantener su estilo de vida. Aunque las costumbres musulmanas despierten curiosidad, asombro y aun crítica (como los manifestados por los vecinos de la familia de Mohamed y Latifa), el pluralismo de la sociedad brasileña acepta al diferente con simpatía. El problema se halla, más bien, en las dificultades de los musulmanes para mantener su cultura en un entorno lleno de «tentaciones», sobre todo para los más jóvenes, deseosos de ser «como todos», es decir, como los brasileños «occidentales».

En cambio, la telenovela no incluye caso alguno de brasileños establecidos en Marruecos, donde los encontramos solamente como turistas. Este punto es, en mi opinión, muy significativo, ya que destaca implícitamente la calidad cerrada

37 Barbosa, «The Brazilian Telenovela “O clon”», ch. VI, «Conclusions», <http://www.floridabrasil.com/brazilian-soup-opera/84.html>.

y deliberadamente homogénea de la cultura tradicional. La adopción de algunas pautas de modernidad (como las ideas relativamente liberales del tío Ali) es una opción individual y privada que no modifica las conductas en la esfera pública. Cuando atisbamos algo de ese otro Marruecos en desarrollo del que habló su embajador, lo vemos literalmente arropado en los requisitos tradicionales: la médica que asiste a Jade y a su hija viste las ropas convencionales del islam, velo incluido.

En última instancia, *El clon* propone la tolerancia hacia el otro y la aceptación de la diferencia como su mensaje fundamental, cualquiera que sea el tipo de cultura. Junto con muchas manifestaciones explícitas, un pequeño episodio, carente de toda incidencia argumental, se encarga de constituir el epítome de ese mensaje. En una calle de Río se cruzan Mohamed y Latifa, vestidos a la usanza marroquí (él con *galabiya*), y una pareja de típicos brasileños en *jeans* y camiseta (el muchacho con cabello largo, recogido en una colita). El brasileño le comenta a su compañera: «¿Viste a ése, cómo está vestido? ¡Parece una mujer!». Y Mohamed le dice a Latifa: «¿Viste el pelo de ese tipo? ¡Parece una mujer!»





Esta edición de
Árabes y judíos en Iberoamérica.
Similitudes, diferencias y tensiones
se imprimió en Sevilla en octubre de 2008.





