

Lorenzo Agar, Horacio Cagni, Darío Euraque, Luis Fayad, Milton Hatoum, Farid Kahhat, María del Mar Logroño, Carlos Martínez Assad, Rosa-Isabel Martínez Lillo, Rigoberto Menéndez, Hamurabi Noufouri, Camila Pastor, Paulo Hilu Pinto, Oswaldo Truzzi, María del Pilar Vargas, Zidane Zeraoui

Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas

Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas

Lorenzo Agar, Horacio Cagni, Darío Euraque, Luis Fayad, Milton Hatoum, Farid Kahhat, María del Mar Logroño, Carlos Martínez Assad, Rosa-Isabel Martínez Lillo, Rigoberto Menéndez, Hamurabi Noufouri, Camila Pastor, Paulo Hilu Pinto, Oswaldo Truzzi, María del Pilar Vargas, Zidane Zeraoui

Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas

Edición:
KARIM HAUSER Y DANIEL GIL

Edición de textos:
ARANTXA LÓPEZ

Diseño y maquetación:
REZ

Ilustración de cubierta:
HANOOS HANOOS, *Itinerario*, 2008

Imprime:
ROTOSA

Depósito legal:
M-50574-2009

ISBN:
978-84-613-6700-9

© de los textos: sus autores, 2008-2009
© de las traducciones: los traductores, 2009
© de la presente edición: Casa Árabe-IEAM, 2009
c/ Alcalá, 62. 28009 Madrid (España)
www.casaarabe.es

Impreso en España. Printed in Spain

Índice

Presentación. La Arabia americana: un ejemplo contra el choque de civilizaciones Gema Martín Muñoz	7
Prólogo. Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas Enrique V. Iglesias	11
 Llegadas, inserciones y huellas: los árabes en Iberoamérica	
Del Medio Oriente a la mayor isla del Caribe: los árabes en Cuba Rigoberto D. Menéndez Paredes	17
El aporte de los árabes al desarrollo y la cultura en Chile Lorenzo Agar Corbinos	45
Modelos de integración política de los descendientes de inmigrantes: reflexiones sobre el caso de los sirios y libaneses en São Paulo Oswaldo Truzzi	65
Los libaneses maronitas en México y sus lazos de identidad Carlos Martínez Assad	93
Contribuciones argentinoárabes: entre el dato y la imaginación orientalista Hamurabi Noufourri	115
 De lo general a lo particular: legislación, identidad religiosa y política	
Política y legislación inmigratoria en Colombia: el caso de los árabes María del Pilar Vargas A.	155

De la inmigración a la diáspora: los árabes en Brasil
Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto 191

La actividad política transnacional de las comunidades árabes en el *mahyar* argentino: el caso de Jorge Sawaya
María del Mar Logroño Narbona 211

Los árabes de Honduras: entre la inmigración, la acumulación y la política
Darío A. Euraque 233

Otros horizontes: cultura, imaginario y actualidad

Lo árabe y su doble: imaginarios de principios de siglo en México y Honduras
Camila Pastor 287

El *mahyar* del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural
Rosa-Isabel Martínez Lillo 349

Presencia árabe en el cine: la Argentina y el contexto iberoamericano
Horacio Cagni 377

Percepciones actuales sobre árabes (y musulmanes) en América Latina
Farid Kahhat 401

América Latina desde el mundo árabe: el desencuentro de la lejanía
Zidane Zeraoui 415

Literatura a modo de epílogo: Fayad y Hatoum

Libaneses en la literatura colombiana
Luis Fayad 435

Arabescos brasileños
Milton Hatoum 439

Los autores 445

Presentación.

La Arabia americana: un ejemplo contra el choque de civilizaciones

GEMA MARTÍN MUÑOZ

Arabista, directora general de Casa Árabe-IEAM

A finales del siglo XIX y principios del XX, un número considerable de habitantes de Bilad al-Sham (Siria, el Líbano y Palestina), al igual que otros europeos, emprendieron un largo viaje para hacer las Américas. La causa fundamental fue la razón socioeconómica, además de factores minoritarios de tipo político e intelectual. Esa migración dejó una primera huella creadora en lo que se ha denominado *la literatura del mahyar*, básicamente la escuela de São Paulo y la estadounidense de Yubrán Jalil Yubrán, pero sobre todo puso la semilla de varias generaciones árabes que se convirtieron sin lugar a dudas en americanas sin por ello perder su memoria histórica de origen. Sus apellidos son identidad y evocación permanentes para propios y extraños.

Pese a la denominación popular de *turcos*, reflejada en la literatura de Gabriel García Márquez, Jorge Amado, Ernesto Sabato y muchos otros grandes escritores, su procedencia es árabe y no turca. El origen del malentendido es que llegaban con pasaporte del Imperio turco otomano con capital en Estambul, a cuyo conjunto sociopolítico pertenecían las denominadas *wilayas* o provincias árabes de Oriente Medio y del norte de África hasta Argelia. La resistencia popular a corregir ese error ha llevado a que se mantenga para siempre.

La primera etapa no fue fácil, como para nadie en el proceso de migración, pero quizás particularmente para muchos de esos árabes que llegaban al Nuevo Continente. Las visiones colonialistas basadas en el valor civilizacional de la raza blanca y la superioridad cultural europea frente a los *otros* pueblos, que de manera brillante ha analizado y *desmontado* Sophie Bessis en su libro *Occidente y los otros*, se reflejaron también en las Américas a través de discursos y opciones políticas, cuando no incluso leyes, que preferían la inmigración europea sobre

la de los *otros*, particularmente esos «turcos» procedentes de un Oriente Medio donde los intereses europeos elaboraban el discurso colonial de su superioridad cultural y civilizacional frente a los pueblos inferiores. La lucha contra los prejuicios y los estereotipos fue, pues, un ingrediente a afrontar por esos nuevos pobladores de las Américas. Sin embargo, no impidieron su arraigo e integración.

Se distinguieron por una enorme vitalidad que les llevó desde los centros urbanos principales a los puntos geográficos más lejanos y entonces casi inexpugnables (como el extremo sur austral). La venta ambulante y el oficio de buhoneros (lo vendían todo) caracterizó su modo de vida primigenio en el Nuevo Continente. De ese negocio nacieron grandes o pequeñas fortunas que permitieron medrar a sus hijos a través de la educación y las profesiones liberales y, hoy en día, forman parte de toda la geografía americana, particularmente en la sudamericana (no hay un solo país de este enorme continente que no tenga prominentes descendientes de árabes).

Su aportación, pues, a la construcción de las entidades nacionales iberoamericanas y su contribución a la consolidación de esos nuevos países americanos, desde el punto de vista político, económico y cultural, es tan incuestionable como lo fueron las de españoles, italianos y europeos varios. Sin embargo, no se ha dado un reconocimiento explícito y simbólico a esa aportación colectiva distinta de la europea, desdibujando así su existencia. La propia denominación global del sur del continente americano, entre *Iberoamérica* o *Latinoamérica*, expresa una falta de reconocimiento a las *otras* aportaciones no europeas, como la árabe o la africana, por no hablar de la indígena, que muestra la influencia de ese eurocentrismo cultural prevalente en el momento de la definición de las identidades nacionales y transnacionales.

Su diversidad es un pequeño caleidoscopio de la pluralidad de confesiones y orígenes de Oriente Medio (cristianos maronitas y ortodoxos —mayoritarios— musulmanes sunníes y chiíes, drusos, judíos) y, si bien los avatares convulsos de los conflictos en esa parte del mundo no les son ajenos, su arabidad común y su identidad nacional iberoamericana es un aglutinador que, pese a las discrepancias, frena que se pase a mayores. Normalmente el diálogo y la comunicación prevalecen.

Desde el mexicano Carlos Slim, descendiente de libaneses y cuya hija, Sumaya, ha recuperado todo el patrimonio creativo (literatura y pintura) de Yubrán Jalil Yubrán depositado hoy en día en la fundación que lleva su nombre, al actual

fiscal general de Chile, descendiente de palestinos, han sido muchas las élites políticas y económicas iberoamericanas (pasando por varios jefes de Estado) cuyo origen y memoria histórica es árabe. Como otros, en la mayor parte de los casos perdieron la lengua a favor del español, pero no así sus costumbres (sobre todo la gastronomía y la música) que se siguen pasando de generación en generación. Se saben árabes de origen y se sienten americanos. Una lograda armonía nacional a través de una exitosa mezcla de identidades.

¿Hay un mayor ejemplo de que las teorías sobre la incompatibilidad de valores entre Occidente y el mundo árabe es una construcción ideológica al servicio de oscuros intereses? La experiencia de la *Arabia americana* deja al desnudo las teorías apocalípticas sobre el choque de civilizaciones. Las generaciones americanas de origen árabe han mostrado la posibilidad del mestizaje y la perfecta integración entre lo árabe y lo occidental. En estos tiempos tan convulsos, destacar el ejemplo de la exitosa aportación de la emigración árabe a las identidades nacionales iberoamericanas es un ejercicio de divulgación y conocimiento de gran alcance social y político.

Por ello, Casa Árabe ha abierto un programa, Arabia Americana, dedicado al análisis, difusión y debate sobre esa realidad poco conocida pero intensa: la presencia árabe en el continente americano y los nexos e hibridaciones que se han ido formando en estos últimos años entre ambos mundos. Sin duda, el diálogo entre el mundo árabe y Occidente se enriquece con la inclusión de las Américas. España tiene una posición privilegiada para auspiciar estas relaciones y una institución, Casa Árabe, para hacer confluir las rutas hacia el entendimiento y el acercamiento.

El libro que aquí se presenta es el resultado de una conferencia que organizamos en Río de Janeiro conjuntamente con la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB), donde ambas instituciones quisimos comenzar ese caminar de la triangulación España-mundo árabe-Iberoamérica aportando un estudio en profundidad sobre los múltiples aspectos de esa hibridación árabe-americana: su origen, instalación, desarrollo y aportaciones. Los autores son todos reconocidos especialistas en la materia que desde el ámbito académico han dedicado buena parte de su trabajo a estudiar esta realidad. Es, pues, un libro balance de una realidad que sigue, a través de las nuevas generaciones, evolucionando y creando una rica alquimia de identidades.

Prólogo.

Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas

ENRIQUE V. IGLESIAS

Secretario general iberoamericano

La Secretaría General Iberoamericana tiene el agrado de presentar este libro que tiene por objetivo divulgar el resultado de las ponencias que especialistas, académicos e investigadores de la influencia árabe en Iberoamérica realizaron reunidos en Río de Janeiro y que sirvieron para poner un poco más de luz sobre lo que desde tantos años nos era cotidiano, familiar o de valor artístico y estético y que, sabemos hoy, proviene de una raíz lejana en tiempo y distancia: los países árabes.

América Latina ha conformado su identidad bajo el influjo y los aportes de diversas etnias y culturas, desde las de sus pobladores originarios, pasando por las implantaciones del período colonial de España y Portugal, provocadoras, asimismo, del asentamiento cultural africano, que tan rápido y fluidamente fusionó en el continente americano. Este profundo mestizaje de culturas hace único al continente que supo, no solamente fusionar las culturas sino también integrar a las varias y diversas oleadas migratorias hacia sus tierras, haciendo suyas —con modificaciones y adaptaciones— las ricas tradiciones y conocimientos de sus nuevos pobladores, que se insertaron definitivamente en esa sociedad para quedarse, haciéndola portadora de una enorme diversidad que hoy en día constituye la esencia del espacio iberoamericano.

La Península Ibérica tuvo ya un largo período de esplendor con la presencia de la civilización árabe. Cuando buena parte de Europa estaba sumida en la oscuridad cultural, Sevilla, Córdoba y Toledo fueron focos de inspiración y de transmisión de saberes entre Oriente y Occidente. Los siglos árabes de España y Portugal produjeron hábiles artesanos de metales preciosos, dibujantes de mapas, matemáticos y filósofos, médicos del cuerpo y del alma, poetas y ar-

tistas que se unieron indisolublemente a la esencia ibérica y que enseñaron a los peninsulares la hospitalidad como actitud y como esencia. Sicilia también vivió un intenso período de presencia árabe que enriqueció su cultura y su visión plural del mundo.

Como bien señalaba Octavio Paz en su obra *Tiempo nublado*, es imposible comprender la historia de Portugal y de España, así como el carácter único de su cultura, si se olvida que durante siglos convivieron musulmanes, judíos y cristianos. Algo semejante podría decirse de esta isla siciliana y de otras partes de Italia.

Si algo es genuinamente iberoamericano, es que somos una comunidad plural y mestiza, integrada por tres aportes principales: el indígena americano de los pueblos originarios, el ibérico europeo y el africano. Además, Iberoamérica ha recibido la aportación humana y poblacional de muchos otros grupos étnicos y culturales del planeta, aportación que ha cristalizado en lo que Bolívar denominó *un pequeño género humano*, y Vasconcelos *la raza cósmica*.

Como paradigmas de la condición humana, las comunidades árabes han sido viajeras y expedicionarias en una tierra en la que todos estamos en tránsito, y así se fueron desplegando por el continente americano. Un impulso enérgico de inmigración, tan consustancial a la historia árabe como el monoteísmo ético, la presencia de una espiritualidad trascendente en la existencia humana o la idea de que nuestra vida tiene un propósito.

Comunidades de México, Chile, Colombia, Brasil, Venezuela, Uruguay y Argentina. Tradiciones familiares y escolares, experiencias comunitarias que, del buhonero al empresario, son señal de vidas variadas, pero inspiradas por algunos elementos coordinadores como la igualdad ante la ley, la santidad de la vida humana, la conciencia individual y la responsabilidad social.

Comunidades que se fueron reforzando como consecuencia de crisis económicas en los países de origen, guerras, nacionalismos excluyentes y persecuciones. Milagros de la vida que hicieron que de libaneses, sirios y palestinos surgieran, enriqueciendo su identidad y su destino, brasileños, chilenos y argentinos.

Estas jornadas examinaron la intensa presencia árabe en nuestros países y en nuestra perspectiva pasada, presente y futura. Sólo en Brasil, por ejemplo, el país de mayores dimensiones de la comunidad iberoamericana, cabe señalar

que hoy 12 millones de habitantes son de origen árabe, que vienen de los 22 países árabes del creciente fértil, del Magreb y del Mashreq. Que representan el 25 % de los parlamentarios brasileños y que han efectuado un despliegue por gran parte de las regiones del país y participado en la vida política, cultural y económica de manera intensa. Lo mismo, con otras cifras y datos específicos, puede decirse de otros países de América Latina.

En esa comunidad árabe hay una perfecta integración dentro del *melting pot* latinoamericano. Hay libaneses, sirios, palestinos, egipcios, marroquíes, jordanos e iraquíes. Hay greco-ortodoxos, maronitas, católicos y musulmanes. Hay un ejemplo positivo de convivencia ecuménica y de vida tranquila, y una abundante práctica de matrimonios mixtos, que es posiblemente una de las mejores formas de convivencia y de respeto.

La comunidad árabe está implicada en sectores punteros de la exportación y de la producción, y de ahí la lógica de la Cumbre de Jefes de Estado de América del Sur-Países Árabes, que trabaja a favor del fortalecimiento de las relaciones birregionales, la ampliación de la cooperación y el establecimiento de una asociación para promover el desarrollo, la justicia y la paz internacional.

Ésos son, por cierto, los objetivos de la Alianza de Civilizaciones que las cumbres iberoamericanas han venido apoyando desde su establecimiento, apoyando a su vez al alto representante del secretario general de las Naciones Unidas en la difusión de los principios y valores del diálogo intercultural.

Ambos han puesto de relieve la necesidad de avanzar en un mejor conocimiento mutuo, contribuyendo a la desaparición de los estereotipos negativos, promoviendo los valores del diálogo y el entendimiento en múltiples niveles y estableciendo una agenda positiva en materia migratoria, así como vías para el desarrollo de la cooperación científica, técnica y cultural. Tal vez la experiencia iberoamericana en este sentido pueda contribuir a favorecer el entendimiento y la convivencia en otras regiones del planeta.

Todo esto debe hacerse dentro de nuestra región, y entre Iberoamérica y el mundo árabe. Por eso, considero que este coloquio es, al tiempo que una importante ocasión académica, una celebración de la vida. Un caso claro de integración, de convivencia y, a la vez, de preservación de la identidad. De Cuernavaca a Buenos Aires, de Río a Barranquilla hay mucha vida árabe iberoamericana que contar.

En uno de los libros claves de la literatura brasileña, *Gabriela, clavo y canela*, decía Jorge Amado: «Era común que Nacib fuera llamado árabe, pero es necesario dejar establecido y fuera de cualquier duda su condición de brasileño, de brasileño nato, no naturalizado. Había nacido en Siria, desembarcado en Ilhéus a los cuatro años y había llegado a esta bahía en un barco francés. En aquella época todos andaban en busca de un mejor porvenir y en medio de esa masa humana, llena de esperanza y a veces de desesperación iban los árabes».

En nombre de todos los Nacibs que han contribuido a forjar lo que hoy es Iberoamérica, confío en que este libro aporte un valioso testimonio de memoria, integración e identidad.

Llegadas, inserciones y huellas: los árabes en Iberoamérica

Del Medio Oriente a la mayor isla del Caribe: los árabes en Cuba

RIGOBERTO D. MENÉNDEZ PAREDES

Historiador, director de la Casa Museo de los Árabes de La Habana

La población cubana actual debe su conformación a una amplia variedad étnica que incluyó a la comunidad de inmigrantes árabes formada en nuestro país por efecto de diversas oleadas migratorias relacionadas con una conjunción de causas (económicas, conflictos intercomunales y otras) que afectaron a los territorios del Líbano, Palestina, Siria, Egipto y Jordania en diversas etapas de los siglos XIX y XX. En 1870, cuando el país se encontraba aún bajo el dominio español, llegó a Cuba el primer inmigrante árabe procedente de una de las áreas del entonces gobernante Imperio turco. Venía registrado como «otomano», se llamaba José Yabor y declaró a las autoridades que residiría en Monte y Figuras, una zona del actual municipio de Centro Habana que se convirtió en las décadas siguientes en la principal área de asentamiento de estos inmigrantes.¹ Como parte de esta primera oleada, que no fue muy numerosa en comparación con las posteriores, arribaron otras personas del área otomana, como el caso de Benito Elías, natural de Deir el Ahmar, entonces provincia autónoma del monte Líbano, y Alejandro Hadad, nacido en Alepo, Siria, quienes entraron en 1877, y Antun Farah, también libanés, que llegó en 1879 y se asentó en la ciudad de Pinar del Río.²

Sin embargo, en el período 1870-1880 muchos de los que llegaron escogían la isla de Cuba como un lugar de paso para emigrar a otros puntos del continente. Pero los que se mantuvieron residiendo en el país iniciaron la cadena de llamadas y una vez establecidos reclamaron a parientes y amigos, de manera que ya a fines del siglo XIX se puede hablar de una colectividad de procedencia árabe distribuida a lo largo del país donde destacan como asentamientos fundamentales La Habana, Santiago de Cuba, Pinar del Río, Holguín, Matanzas, Ciego de Ávila, Sagua la Grande y Camagüey.

¹ Rigoberto D. Menéndez Paredes, *Los árabes en Cuba*, La Habana: Ediciones Boloña, 2007, pág. 38.

² *Ibidem*, págs. 38-39, pág. 44.

Un análisis de los pueblos de nacimiento de los inmigrantes que llegaron durante el siglo XIX nos permitió constatar documentalmente que los libaneses eran campesinos de la zona maronita principalmente. Pero también en aquel siglo es observable la presencia de palestinos de Belén y del *sanyaq*³ autónomo de Jerusalén.⁴ En esa etapa otros territorios de Palestina estaban divididos en diversos *sanyaq*s adscritos al vilayato de Beirut.⁵ También se aprecia desde los inicios de la migración árabe a la isla la presencia de sirios de Alepo, Homs y Safita.⁶

La documentación migratoria de los inmigrantes árabes y de todos los pasajeros pertenecientes al Imperio turco que ingresaban o salían de la isla era tramitada por Q. Gallostra, cónsul general otomano en Cuba, que radicaba en La Habana y ya en 1892 ejercía esa función,⁷ en la que al parecer se mantuvo hasta los inicios del siglo XX.⁸

Uno de los rasgos más significativos en este período primigenio de inmigración fue el aporte de la comunidad árabe a la lucha por la liberación nacional, pues un total de once inmigrantes (cinco libaneses, cuatro sirios y dos palestinos) participaron en la última guerra por la independencia, iniciada en 1895, lo cual constituyó un temprano ejemplo de inserción e integración a la nación receptora.⁹

Aunque al culminar el siglo XIX ya se observan importantes asentamientos a lo largo del país, no es hasta inicios de la siguiente centuria que la colectividad árabe de Cuba incrementa su número y experimenta también un desarrollo y una identidad que la hace visible a los ojos de la sociedad de acogida. Pueden distinguirse dos grandes oleadas determinantes para este incremento comunal: el período de preguerra (1906-1913), antes del estallido de la Primera Guerra Mundial y una etapa posterior a ésta (1920-1931). El alza de la inmigración árabe en estos períodos respondía a causas exteriores bien definidas, como la

³ Distrito de una provincia o vilayato en la división administrativa otomana.

⁴ La familia Azar, procedente de Jerusalén, aparece radicada en La Habana en el año 1899 (Rigoberto D. Menéndez Paredes, *Componentes árabes en la cultura cubana*, La Habana: Ediciones Boloña, 1999, pág. 26). La denominación Jerusalén y el área circundante era, para el año antes mencionado, un distrito aparte cuyo gobernador respondía directamente al sultán (Reinaldo Sánchez Porro, *Aproximaciones a la historia del Medio Oriente*, La Habana: Editorial Félix Varela, 2004, pág. 178).

⁵ Provincia otomana gobernada por un *walí*. Los vilayatos se dividían en *sanyaq*s, éstos en cazas, y las cazas en distintos pueblos o aldeas.

⁶ Rigoberto D. Menéndez Paredes, *Los árabes en Cuba*, cit., pág. 44.

⁷ Directorio Mercantil de la Isla de Cuba para el Año de 1892 a 1893, La Habana: Imprenta del Avisador Comercial, 1892, pág. 159.

⁸ Directorio Mercantil de la Isla de Cuba para el Año de 1901, La Habana: Imprenta del Avisador Comercial, 1900, pág. 118.

⁹ Rigoberto D. Menéndez Paredes, *Los árabes en Cuba*, cit., pág. 44.

difícil situación de crisis acaecida en los territorios árabes del Mediterráneo oriental que pertenecían al Imperio turco otomano y la hambruna de los años de guerra que dejó pueblos enteros prácticamente deshabitados, pero la Cuba republicana de inicios del siglo XX ofrecía favorables condiciones para que aquellos inmigrantes árabes se asentaran en la isla, que ya se convertía en un auténtico país de inmigración.

La república iniciada en 1902, después de un trienio de gobierno norteamericano, comenzó su período histórico heredando una aguda crisis demográfica y un déficit de población infantil, pues la guerra independentista de 1895-1898 había generado, debido a diferentes causas, una tendencia decreciente en la tasa bruta de natalidad. Baste saber que el censo de 1887 revela una cifra de 1 631 700 habitantes y el de 1899 exhibe un descenso a 1 572 800. Como señala Pérez de la Riva, la existencia de una deficitaria población infantil significaba una futura deficiencia de fuerza de trabajo que sólo la inmigración podía suplir.¹⁰

Ante esa crisis demográfica y la necesidad de establecer medidas concretas para favorecer la expansión de la producción que los capitales extranjeros proveerían, el gobierno cubano promulgó un importante documento el 12 de junio de 1906: la Ley de Inmigración y Colonización, que estableció la creación de un fondo de un millón de pesos para importar braceros que serían destinados a las tierras cedidas por los propietarios para arrendarlas a los inmigrantes. El proyecto intentaba lograr una transacción entre el ideal de la inmigración familiar capaz de asentarse productivamente en el país y la de trabajadores demandada por los productores de azúcar y otros artículos.¹¹

Con esa ley republicana se anulaba la Orden Militar núm. 155 que prohibía la inmigración de colonos contratados para ocuparlos en tareas agrícolas. Otro decreto, esta vez de 1910,¹² estimulaba la entrada de colonos agrícolas europeos.

Aunque ninguna ley mencionó ni estipuló específicamente la entrada de árabes (ya fueran cristianos o musulmanes), ese componente migratorio afroasiático influyó en el crecimiento demográfico cubano de las primeras décadas del vigésimo siglo; para el árabe que emigraba a Cuba en los inicios del período republicano, el país ofreció atractivos para residir y trabajar en él

¹⁰ Juan Pérez de la Riva, *La conquista del espacio cubano*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2004, págs. 221-223.

¹¹ Julio Le Riverend Brussonne, *Historia económica de Cuba*, La Habana: Pueblo y Educación, 1974, pág. 564.

¹² Se trata del Decreto núm. 743 del 20 de agosto de 1910.

con estabilidad. No hay ejemplo más ilustrativo de esta afirmación que una frase de Gabriel M. Maluf, quien se convirtió en su momento en el árabe más próspero del país y afirmaba en una carta enviada desde La Habana a su hermano Botros: «Esta isla, en que se nos dio una oportunidad, progresa y va a convertirse en uno de los puntos más importantes del planeta, material, política y moralmente».¹³

Dentro de los inmigrantes de nacionalidad árabe sobresalían, en primer lugar, los libaneses, procedentes de unos 140 pueblos y aldeas —Gazir fue el pueblo que más emigrantes aportó—, y que constituyeron más del 70 % del componente demográfico de la comunidad. En segundo lugar, se encontraron los naturales de Palestina, llegados de unas quince ciudades, fundamentalmente de Nazaret y Jerusalén. Los sirios ocuparon el tercer puesto en el orden numérico comunal, entre los que predominaron los oriundos de Homs, Alepo y Damasco. El resto de las nacionalidades tuvo una representación muy exigua e incluye a los egipcios —en algunos casos se trató de nativos del país del Nilo pero con ascendiente libanés—, yemeníes y jordanos.¹⁴

En la etapa 1906-1913 entraron a Cuba un total de 3758 árabes, significativa oleada cuyos componentes se asentaron en los más diversos pueblos, entre ellos en la zona oriental del país, como refleja el siguiente testimonio:

Mi padre se llamaba Francis y mamá Amalí. Eran nativos de Gazir en el Líbano. Llegaron a Cuba en 1909 después de dos meses de travesía entre Beirut, Marsella y Cuba. Papá tenía tres hermanos que ya vivían aquí y quiso venir. Sus padres se opusieron a que se fuera solo pues tenía 16 años. Le pusieron como condición que para irse tenía que casarse. Así fue, pues concertaron el matrimonio con los padres de quien después sería mi mamá. Se conocieron la misma noche que se arregló el matrimonio. Eran primos lejanos. Se asentaron en Banes donde nacieron sus nueve hijos. Yo soy la más pequeña. En esa época llegaron a Cuba muchas personas del Líbano. En mi pueblo recuerdo a los Tillán, los Chabebe, los Hadad y a la familia Bez.¹⁵

Como fruto de la importante oleada migratoria de 1920 a 1931, merece citarse el caso del matrimonio Bullaudy-Namy, procedente del Líbano, según testimonio de su nieto Kamyly y que refleja el proceso de la inmigración en cadenas:

¹³ Amin Maalouf, *Orígenes*, Madrid: Alianza Editorial, 2004, pág. 193.

¹⁴ Para ver la información total de los pueblos de procedencias de los árabes asentados en Cuba consultar: Rigoberto D. Menéndez Paredes, *Los árabes en Cuba*, cit., págs. 63-64.

¹⁵ Entrevista realizada por el autor a Mercedes Batule Batule, La Habana, 19 de noviembre de 2005.

Mis abuelos se llamaban Elías y Krainfle ('Clavel'). Eran nativos de Faluga, en el Líbano. Llegaron a Cuba en 1920 después de muchas vicisitudes. Abuelo había estado primero en los Estados Unidos por motivos de estudio, después decidió regresar al Líbano, casarse y volver a territorio norteamericano con parte de la familia (mi abuela, Zety —la madre de él—, y dos hermanas), pero no los dejaron entrar; entonces fueron para Canadá, donde también se les prohibió la estancia. Tuvieron que ir para Francia, durante un mes. Regresaron a Canadá y la situación de negativa de permiso continuaba. Por ello decidió emigrar a Cuba, donde ya vivía su hermano Felipe Bullaudy, que los reclamó. Se asentaron en Velasco, que en esa época era un municipio de Holguín y en la actualidad forma parte de Gibara.¹⁶

La selección de los asentamientos venía condicionada o bien por los relatos de familiares o amigos ya asentados en pueblos cubanos, o por las condiciones ofrecidas por las ciudades o los pueblos de la isla, muchos de los cuales estaban en un incipiente grado de desarrollo, cercanos a centrales azucareros o compañías extranjeras, donde el árabe pudo asentarse como el buhonero o el quincallero, que llegó a convertirse en una personalidad tan importante como el alcalde o el juez. Su aparición en el escenario económico y político cubano no los eximió de críticas, que muchas veces no provenían del gobierno sino de periódicos o columnistas que no respondían favorablemente a este tipo de inmigración, lo cual se refleja en el siguiente fragmento:

En la actualidad continúa entrando en la isla, poco a poco, el turco, o árabe, o palestino, o maronita o como quieran llamarle. Este elemento no conviene de ninguna manera al país y nuestro gobierno debe tomar medidas para impedirle la entrada: no se fusiona con ninguna otra de las razas que habitan en la república, exporta del país cuanto gana, no adquiere arraigo, no se dedica a ningún oficio ni empresa, vaga de un lado a otro vendiendo baratijas. ¿Qué beneficio puede reportar esta gente?¹⁷

Además de su matiz xenófobo, el planteamiento anterior no refleja la realidad de los hechos cuando habla de la no fusión del inmigrante árabe, quien desde los primeros momentos migratorios siempre mostró su carácter integrativo en los más diversos indicadores: perfil ocupacional, comportamiento religioso y asociacionismo.

Dentro de los asentamientos principales el primer lugar pertenece a La Habana como capital, e incluso en ella se distinguen varios núcleos urbanos donde hubo

¹⁶ Entrevista realizada por el autor a Kamil Bullaudy, La Habana, 28 de julio de 2001.

¹⁷ Citado por Eurídice Charón, «El asentamiento de emigrantes árabes en Monte (La Habana, Cuba), 1890-1930», *Awraq*, vol. XIII, 1992, pág. 43.

fuerte presencia numérica de los inmigrantes árabes, entre ellos lo que denominamos *el barrio árabe de Monte*, una zona ubicada mayormente en el área de Centro Habana y donde se desarrolló la vida comercial, religiosa y asociacionista de los inmigrantes con mucha fuerza, sobre todo en las décadas de esplendor de la colectividad.

El vendedor ambulante, el dueño de quincalla y el almacenista: los perfiles ocupacionales

Los perfiles ocupacionales de los árabes que emigraron a la isla no se diferenciaron de los del resto de América Latina. El espectro fue amplio y al consultar las fuentes podemos encontrarnos desde un buhonero y el dueño de una tienda de ropa, hasta un propietario de industria de cemento, un dueño de un hotel o el presidente de un banco agrícola industrial, pasando por el hacendado, el joyero, el sastre, el farmacéutico, el empleado público, pero dentro de ese abanico diverso primó sin dudas la cadena vendedor ambulante-tendero-almacenista importador.

La elección del comercio ambulatorio de mercancías se relacionaba con el interés del inmigrante árabe de prosperar económicamente de manera rápida para rebasar la mala situación económica de los primeros momentos en el país de destino. La venta móvil, como asegura María Cruz Burdiel, no obligaba a quien la ejerciera a realizar una inversión cuyos dividendos se recogerían a largo plazo, como en la agricultura y la ganadería. La venta ambulante tenía la ventaja de ejercerse con un bajo costo y de producir beneficios en un tiempo breve.¹⁸ Estos vendedores adquirían los artículos más variados en los almacenes de importación, que en ocasiones eran propiedad de coterráneos, y los vendían de casa en casa, acompañados de una tarjeta o una libreta en la que anotaban los débitos de sus clientes y todo lo relacionado con la venta. Un curioso testimonio de uno de nuestros informantes refleja las particularidades de ese perfil comercial que tanto caracterizó a los libaneses, palestinos y sirios de la isla:

Yo pasé mucho trabajo al llegar a Cuba. Vendía en los campos, limpiaba caballos en una finca. En Palmarito de Cauto, cerca de San Luis, vendí baratijas, iba de casa en casa, la gente ya me conocía, les daba gracia la forma en que proponía

¹⁸ María Cruz Burdiel de las Heras, *La emigración libanesa a Costa Rica*, Madrid: CantArabia, 1991, pág. 133.

las cosas y mi manera de hablar. Yo aprendía español inicialmente para vender y no morirme de hambre. Lo hice con una libretica pequeña, que era como mi diccionario personal.¹⁹

En los pueblos rurales el comercio ambulatorio era muy significativo, los traslados a las zonas rurales se realizaban en caballos o mulos y los vendedores se pasaban semanas enteras en estos lugares. Estos vendedores fueron reflejados, aunque de forma fugaz, por la literatura cubana que no soslayó la figura del «turco» vendedor de toallas aludido por Carlos Loveira,²⁰ ni de los «moros» que iban de vez en cuando al barracón mencionados por Miguel Barnet.²¹ La venta ambulante constituyó la actividad principal en las tres últimas décadas del siglo XIX, período en que eran muy escasos los comercios fijos dirigidos por árabes. Éstos se observan ya en La Habana del último cuarto de ese siglo y en ocasiones se caracterizaban por intentos de abrir temporalmente un establecimiento para vender productos típicos de su tierra de origen, como lo demuestra un acta capitular del Ayuntamiento habanero, fechado el 19 de marzo de 1883, que refleja los intentos de Jorge Cattán, natural de Palestina, quien solicitó licencia a aquella institución para establecer una venta de efectos de Jerusalén por el término de un mes en la calle Obispo número 45 por no tener recursos para regresar a su país.²²

Resulta curioso que la población autóctona cubana que convivió con este tipo de vendedor a plazos lo denominara de diversas formas, entre ellas una totalmente errónea: *polacos*. Éste fue un término que englobaba a los buhoneros tanto árabes como hebreos y el fenómeno, que se dio también en Costa Rica, se explica porque el sistema de ventas a plazos en Cuba fue explotado también por los inmigrantes judíos procedentes de Polonia. De manera que los vendedores ambulantes eran polacos para un segmento poblacional cubano, aunque también se les aplicara las denominaciones tampoco exactas de *turcos* y fue también muy generalizado que el vendedor de origen árabe fuera conocido en muchos pueblos y asentamientos como *el moro*.

Sin embargo, no es hasta los albores del siglo XX que los directorios cubanos reflejan la presencia de comercios fijos con propietarios árabes en la capital y en otras ciudades importantes del país. En muchos casos eran los mismos buhoneros que al alcanzar una favorable ganancia en el nomadismo mercantil

¹⁹ Entrevista realizada por el autor a Máximo Hassan Salim, La Habana, 28 de junio de 1999.

²⁰ Carlos Loveira, *Juan Criollo*, La Habana: Arte y Literatura, 1974, pág. 428.

²¹ Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón*, Barcelona: Ariel, 1968, pág. 22.

²² Archivo Histórico del Museo de la Ciudad (AHMC), Palacio de los Capitanes Generales, Actas del Cabildo de La Habana, libro 180, 1883, folios 332-332v.

instalaban un local para instalar quincallas, y tiendas de productos textiles, bisuterías, perfumes y las mercancías más variadas. En otros ejemplos, se trataba de personas que habían residido un tiempo en otros países, como Gabriel M. Maluf, quien al llegar en 1899 procedente de los Estados Unidos, ya había establecido relaciones con quienes resultaron ser sus futuros proveedores en el Almacén La Verdad, situado en la esquina de Monte y Cárdenas. Éste era un establecimiento de venta mayorista y minorista que abarcaba los géneros de sedería, perfumería, cuchillería, quincallas, e incluía una sección de víveres árabes que era, en las dos primeras décadas del citado siglo, el único que abastecía de productos alimentarios típicos a los miembros de la comunidad en todo el país.

Dentro de los pioneros en la instalación de establecimientos fijos en La Habana destacaron Luis Azor, propietario de una sedería en la calle Monte 136 entre Indio y Ángeles, José Elías Name, dueño de la Sedería y Quincallería La Flor de Turquía, en Monte 99, y los hermanos Julián y Antonio Debes, propietarios de La Siria, especializada en los mismos géneros que la anterior. En Matanzas los primigenios comerciantes con tienda fueron Riscalá Jal, dueño de una tienda de ropas, Gabriel Elías, que aparece registrado con una sastrería y camisería, y María Name Gantus, especializada en los últimos géneros, quien fue probablemente la primera mujer árabe registrada como propietaria en los directorios comerciales cubanos.²³

Otras esferas explotadas por los comerciantes árabes de Cuba en los primeros años del siglo fueron platería, joyería, relojería, carpintería, juguetería y tiendas mixtas. El desarrollo de un comercio de importación que distribuía en el mercado productos afines al género textil, de la joyería, quincallas y otros caracterizó al árabe y lo hizo conocido entre la población criolla aunque ésta no lo identificase con su verdadero gentilicio étnico sino con epítetos tan diversos como *moros*, *turcos* y hasta *polacos*. Cualquier cubano que viviera en la época en que los inmigrantes libaneses, palestinos, sirios y otros alcanzaron su expansión y desarrollo en Cuba, reproduce una imagen rescatada del fondo de sus nostalgias: el vendedor con acento intransferible que tocaba en sus casas y proponía a las mujeres aretes, sobrecamas bordadas o telas de precios baratos.

Ese tipo de actividad proporcionó a un grupo de ellos la adquisición de un capital que supliera las carencias materiales que los impulsó a emigrar.

²³ Rigoberto D. Menéndez Paredes, *Los árabes en Cuba*, cit., págs. 74-75, pág. 83.

La razón del éxito en esta esfera se debió probablemente a la existencia de condiciones propicias para explotar el sector: familiares o amigos que desde otras colonias árabes del continente podían proveer a sus paisanos árabes de Cuba de productos con posibilidades de venta entre la población del país.

La forma de comercio tipificada por la colectividad árabe generó gradualmente un capital económico que al crecer y desarrollarse hizo ascender en la jerarquía social de nuestro país a un sector de la comunidad, que se convirtió en una élite dentro del grupo diaspórico árabe. El comercio constituyó una de las vías que a la postre permitió la inserción de los inmigrantes árabes en la sociedad cubana gracias al establecimiento de relaciones personales con clientes que formaban parte de las clases poderosas de la isla o con una clientela amplia a quien siempre ellos trataron con distinción. En sentido general, la sociedad le otorgaba un reconocimiento y acogía favorablemente al inmigrante árabe en la medida en que los miembros comunitarios se tornaban importantes eslabones en la estructura socioeconómica de la nación. Se produjeron, por ejemplo, relaciones de compadrazgo entre notables comerciantes árabes y personalidades relevantes de la sociedad cubana,²⁴ lo cual refleja aspectos de integración de los inmigrantes a su espacio de acogida.

Hacia fines de la década de los años veinte del siglo xx aparecen nuevos espacios para el comercio y se observa al propietario de mueblería y al dueño de botica. También en estos años se expanden las fondas y restaurantes que ofertaban platos típicos de su región de origen como nos reveló la libanesa Nazira Nemer, llegada a Cuba en 1924:

Mi madre Adle y yo abrimos una fonda en la calle San Nicolás adonde acudían muchos de nuestra tierra, le decían *la fonda de los libaneses*, aunque allí también iba gente de Palestina y algunos sirios. Teníamos empleados libaneses y cubanos. Recuerdo a Elías Fer, el cocinero. Los hombres se sentaban en grupo y mientras comían el *hummus*²⁵ o el *kibbeh*,²⁶ conversaban animadamente sobre el Líbano, la política o hablaban de poesía.²⁷

²⁴ Gabriel M. Maluf sostuvo relaciones de amistad con Fernando Figueredo Socarrás, uno de los organizadores de la revolución independentista cubana de 1895, quien llegó a ser padrino de uno de sus hijos y confraternizó con el mencionado inmigrante en el ámbito de la militancia masónica (Amin Maalouf, *op. cit.*, pág. 161, págs. 163-164).

²⁵ Pasta típica de la dieta del Líbano, Palestina y Siria, preparada a base de garbanzo molido, salsa tahine, ajo y aceite de oliva.

²⁶ Alimento cuyos ingredientes fundamentales son la carne de carnero molida, trigo y especias, común en la culinaria del Líbano, Palestina y Siria.

²⁷ Entrevista realizada por el autor a Nazira Nemer, La Habana, 28 de junio de 1997.

En los años cincuenta de la pasada centuria se incrementan los establecimientos gastronómicos típicos, donde destacó el Restaurante El Árabe de Antonio Baiter Raad, radicado en La Habana, en el principal asentamiento levantino de nuestro país. En esta época también destacan en este rubro los inmigrantes procedentes del pueblo de Yarun, en el sur del Líbano, y que conformaron la última oleada hacia Cuba. Asimismo se observa ya un segmento árabe, cristiano en su totalidad, dentro de la gran burguesía de la isla, sector que incluyó a comerciantes e industriales: importadores de efectos eléctricos, joyeros, industriales del cemento y la madera, banqueros, propietarios de fábricas textiles y de compañías hoteleras. En 1958 algunos de los propietarios libaneses, palestinos y sirios estaban ubicados en lo más encumbrado de la escala social cubana.

Los padres al mostrador, los hijos al aula: la comunidad de descendientes y su aporte a las ciencias y otras esferas

Tanto en Cuba como en el resto de los países del hemisferio americano las colectividades árabes protagonizaron otro modelo de integración característico: los padres se dedicaron al comercio y los hijos de árabes a profesiones científicas, a la cultura y la política. Desde inicios del siglo xx se produce el ingreso de alumnos árabes o descendientes en las aulas de la Universidad de La Habana para cursar diversas carreras (medicina, farmacia, derecho, periodismo y otras disciplinas). En ese sentido habría que comenzar por aquellos inmigrantes que llegaron a Cuba siendo niños o jóvenes; en tal caso el pionero del movimiento hacia las profesiones universitarias fue el doctor Juan B. Kouri, nativo de Hadschit, el Líbano. Llegó a Cuba en 1904 con sus padres, destacados comerciantes radicados en Santiago de Cuba. Ada, una de sus hijas, afirmó que su padre abrió el camino hacia los estudios superiores que siguieran muchos jóvenes de familias árabes, distinguiéndose más de uno por su capacidad y talento en diferentes profesiones.²⁸

Dentro de los nativos que emigraron a Cuba en su niñez o en su juventud y se graduaron como médicos se destacaron, además del mencionado Juan B. Kouri, Crescencio Necuze Abesada, oriundo de Kfar Yasin, el Líbano, graduado con el título de doctor en medicina y cirugía dental y asentado en Holguín, así como Filomena Bared, quien en 1931 fungía como jefa de

²⁸ María Grant, «Latidos para el recuerdo, con Ada Kouri», *Opus Habana*, La Habana, vol. VIII, n.º 3, diciembre de 2004-marzo de 2005, pág. 16.

sala de operaciones del Hospital Docente General Calixto García. También es importante citar al doctor Antonio Assad Ayub Ayub, nacido en Baskinta, el Líbano, quien en 1950, con la ayuda de los libaneses pudientes de la isla fundó la Clínica Nuestra Señora del Líbano. Importante familia dentro de los nativos graduados de médicos fueron los integrantes de los laboratorios Chediak, ubicados en el reparto Vedado, en la capital del país.

Sin embargo, fueron los descendientes en primera y segunda generación los que ampliaron el porcentaje de las profesiones superiores, en primera instancia la medicina. El hecho es que en la medicina cubana se inscriben familias de prestigiosos facultativos como los Kouri Esmeja y los Chediak Ahuayda,²⁹ sin incluir aquellos miembros de familias árabes que han prestigiado el nombre de su país como José Chelala y Tomás Tuma Iza, ya fallecidos, y en la contemporaneidad el cirujano Eugenio Selman Hussein, el cardiólogo Manuel Nafeh, Pablo Resik y Gustavo Kouri, entre muchos otros.

También el aporte de los descendientes se ha extendido a carreras universitarias como el derecho y el periodismo. En el primer caso hubo un paradigma: el doctor Alfredo Yabur Maluf, de padres libaneses, quien fuera, además de eminente jurista, el primer ministro de Justicia del período revolucionario y ejerció su mandato desde 1959 hasta su fallecimiento en 1973. De los periodistas destacados vale destacar la figura histórica de Félix Elmusa Agaisse, hijo de inmigrante palestino, quien integrara el contingente de expedicionarios del yate *Granma* en 1956. Otro periodista ya fallecido fue Osvaldo Ortega Nejme, de padres sirios, quien fuera corresponsal de Cuba en varios países árabes. En la actualidad se destacan descendientes como Magda Resik, directora de la emisora Habana Radio, Juan Dufflar Amel, Reynold Rassi, Moisés Saab y Arnaldo Musa. En el campo cultural se inscribieron nombres como la concertista de ascendencia libanesa Ñola Sahig y el pianista Kemal Kairuz, del mismo origen.

El aporte de la colectividad árabe a las ciencias y la cultura fue otro de los rasgos que iguala la impronta árabe en Cuba con la del resto de las naciones iberoamericanas y fueron los padres comerciantes quienes propiciaron la inserción de sus hijos en los sectores profesionales de la sociedad cubana, lo cual constituye hoy otro ejemplo de integración.

²⁹ Pedro Kouri, hermano de Juan B. y nacido en Port-au-Prince, antes de que su familia se asentara en Cuba, fue un eminente científico especializado en infectología y fundador del Instituto de Medicina Tropical en 1937. Publicó numerosos ensayos sobre parasitología y otros temas.

Cristianos, musulmanes y drusos: el mosaico confesional

Los inmigrantes árabes de los distintos países de Oriente Medio que llegaron a Cuba representaban, de manera real o nominal, la policromía confesional de sus regiones, principalmente los procedentes del Líbano. Por esa razón comprobamos en nuestra dilatada investigación que en la isla residieron cristianos de todos los credos: maronitas, griegos ortodoxos, griegos católicos, protestantes, así como musulmanes sunníes, chiíes y también drusos.

De todos esos grupos el más organizado desde el punto de vista litúrgico y congregacional fue el maronita, que representaba a la mayoría de la población árabe asentada en el país. Una de las causas que contribuyeron al mejor ordenamiento confesional de este credo oriental fue la presencia recurrente de cinco clérigos libaneses que asistieron a sus feligreses en distintas parroquias de la isla, fundamentalmente en la capital. En el período 1899-1960 los devotos a san Marón celebraron bajo el liderazgo de un párroco autóctono los bautizos de los hijos, matrimonios, misas y otras actividades litúrgicas. Los sacerdotes llegaban a Cuba enviados por el Patriarcado maronita y algunos de ellos lo hicieron con el título de visitador apostólico de los cristianos orientales, lo que les permitió servir no sólo a los fieles de su rito sino a los ortodoxos y a los armenios. Un paradigma de lo dicho fue José K. Aramuni, quien fungió desde la década de los treinta hasta 1952 en la hoy parroquia de San Judas Tadeo y San Nicolás y actuaba como confesor de los que hablaban la lengua árabe.

Sin embargo, el maronitismo de los árabes de Cuba no alcanzó su independencia ritual ni una iglesia propia como ha sucedido en otros países de América, y entre las causas de su progresivo debilitamiento y su asimilación final está el descenso numérico del número de creyentes producto de la emigración posterior a 1960, la ausencia de párrocos del rito a partir de esta fecha y también la similitud de este credo al catolicismo practicado en el país que propició una transformación casi natural del cristianismo oriental al catolicismo del patio. Nazira Nemer, que llegó siendo casi una niña, recuerda a san Marón como el patrón de la fe de donde procede pero cree en el santoral católico existente en Cuba, entre ellos san Judas, san Lázaro, la Caridad del Cobre y santa Bárbara.³⁰

Igualmente sucedió con el grupo de los cristianos ortodoxos, procedentes de la región del Kura (el Líbano), Nazaret y Jerusalén (Palestina) y Homs (Siria).

³⁰ Entrevista realizada por el autor a Nazira Nemer, La Habana, 28 de junio de 1997.

Durante muchos años a lo largo del siglo xx asistieron a las iglesias católicas y cuando finalmente lograron contar con una organización religiosa autónoma (Colectividad Cristiano Ortodoxa de Cuba) en el período 1958-1960 y con una iglesia propia en 1961, ya la comunidad sufría un proceso de debilitamiento por motivos de fallecimientos y migración.

El número de los creyentes árabes musulmanes fue muy inferior al de los cristianos y no superó el 30 %. Los libaneses eran naturales del valle de la Beqaa, Bar Elías y zonas cercanas a Trípoli y Beirut, y los palestinos procedían de los poblados de Beit Ur, Beit Yala, Nablus, Arura, Ramallah y Turmosaya, entre otros.

En este grupo se sucedieron condiciones diferentes a las que caracterizaron a los maronitas. Si en este grupo hubo posibilidad de que la liturgia se mantuviera gracias a la existencia de un liderazgo sacerdotal recurrente, entre los musulmanes árabes del país nos encontramos, en primer lugar, con una falta de liderazgo en la mayoría de los asentamientos de la isla. No se fundó nunca una mezquita ni una organización de esa fe, ni tampoco hubo una comunicación eficaz entre las distintas colonias de los feligreses del rito. Si a esto sumamos que en la casi totalidad de los pueblos la mayoría de los árabes eran cristianos y que, además, en la sociedad cubana de aquella etapa la cultura islámica era prácticamente desconocida, podemos entonces encontrar respuesta a la falta de asociacionismo religioso entre los musulmanes del patio. No obstante, en los pueblos donde hubo preponderancia numérica islámica con respecto a sus paisanos, la religiosidad de los feligreses si bien no se evidenció a un nivel organizativo, sí se vislumbraron visos de un islam doméstico, como es el caso de la ciudad de Cárdenas, en la que vivían musulmanes de Bahbush y Deir Balla que celebraban las dos festividades más importantes de su credo: el *Aid al-Fitr* o fiesta de ruptura del ayuno y el *Aid al-Adha* o fiesta del sacrificio. De esta primera festividad transmite sus recuerdos un descendiente en primera generación:

Al finalizar el mes del Ramadán Karim, hacían una gran fiesta, muy similar a la Nochebuena cristiana. Sacrificaban un carnero con el rezo musulmán y hacían la carne en pincho en tres hornillas de carbón que se ponían en el patio [...]. Se servían frutas y dulces árabes que eran delicias de niños y mayores. Recuerdo a Alí Brojim, que vendía pan tradicional árabe. A los niños, los mayores les brindaban aguinaldos con algunas monedas y regalos, y por la tarde y noche se visitaban los musulmanes para felicitarse y desearse salud, prosperidad y felicidad eterna.³¹

³¹ Ricardo Munir Selman Hussein, «La herencia libanesa en la familia cubana» [inédito], 2001, págs. 1-2.

El caso cardenense fue aislado y, en sentido general, los musulmanes se mantuvieron ejerciendo una fe individual que se circunscribía a los rezos diarios y a las oraciones fúnebres en caso de que falleciese algún paisano. En el caso islámico tampoco hubo transmisión de los elementos religiosos a sus hijos.

El otro grupo con representación religiosa fue el de los drusos libaneses, quienes se asentaron principalmente en el centro y el oriente del país, pero era muy inferior a los anteriores y los únicos vestigios de su presencia son la inscripción en el consulado libanés en La Habana y el recuerdo de algunos de mis entrevistados, pues Ricardo M. Selman Hussein relata anécdotas sobre Geni Zidan, el billetero druso de Cárdenas.

De manera que el indicador religioso a la larga terminó por ser otro factor de integración y asimilación al igual que el asociacionismo.

Reunirse con el paisano y con los otros: el asociacionismo

Las sociedades fundadas por los árabes en Cuba expresaron disímiles fines en sus reglamentos constitutivos en los que en algunos casos confluían los propósitos benéficos, recreativos y de instrucción. A diferencia de los colectivos étnicos anteriormente mencionados estimamos que las asociaciones arábicas no estuvieron marcadas por una reproducción de patrones asociativos traídos de la región de origen, sino por la necesidad de reagrupar a los árabes libaneses, palestinos, sirios, egipcios y otros en la sociedad receptora cubana como vía de adaptarse al nuevo medio y conservar elementos de su cultura; el asociacionismo árabe tuvo en gran medida un carácter regional.

Como sucede con otras asociaciones étnicas, para analizar el proceso formativo de las sociedades árabes en Cuba y el comportamiento de cada tipo de institución debe resaltarse el hecho de la existencia de una élite en sus cargos directivos, ocupados por inmigrantes con una destacada posición económica y un papel relevante dentro de la colectividad, que les permite contar con el financiamiento necesario para estimular la creación de la asociación.³²

³² Puede verse al respecto, para el caso de las sociedades españolas, a Dolores Guerra López, «Las sociedades regionales de beneficencia de los inmigrantes hispanos en Cuba» [resumen de la tesis en opción al grado de doctor en ciencias históricas], La Habana: Universidad de La Habana, 2003, pág. 16.

Precisamente, los objetivos benéficos que caracterizaron a muchas de las asociaciones fundadas por la comunidad surgieron como respuesta del sector más favorecido de la inmigración ante los desequilibrios producidos por el fenómeno migratorio y la carencia por parte de los recién llegados de los mínimos servicios sociales, lo que ameritaba el auxilio de las instituciones de beneficencia creadas por sus paisanos.

Bajo esa óptica y entendiendo el asociacionismo como una de las formas de construir la identidad diaspórica, debemos comprender el movimiento asociativo del árabe que residió en Cuba, fenómeno que fue privativo del siglo xx pues no se conoce que en la etapa colonial se fundase alguna sociedad oficial levantina; el proceso asociacionista de la colectividad comenzó a inicios del período republicano neocolonial y culminó con la institución que hoy representa a los minoritarios inmigrantes árabes que residen en Cuba y a la numerosa descendencia criolla. En el período 1904-1979 se crearon un total de 36 asociaciones, entre ellas la Sociedad Libanesa de Ciego de Ávila (1927),³³ la Sociedad Palestina Árabe de Cuba (1929) o la Sociedad Libanesa de La Habana (1930), que fueron las más duraderas.

En estas instituciones se celebraban veladas orientales, juegos de salón y de mesa, se recibían periódicos editados por la colectividad... Algunas de estas asociaciones extendían el derecho de ingreso no sólo a los asociados de habla árabe, sino a miembros de otras nacionalidades. Este sentido aperturista se explica por la necesidad de integración de los integrantes de estos colectivos, que pese a defender ante todo su cultura original y crear, a través de las sociedades, espacios propios donde expresar sus manifestaciones atávicas, no tuvieron nunca un carácter exclusivista. Esa necesidad de abrirse a otros sectores étnicos de la sociedad receptora estuvo condicionada probablemente por los deseos de integrarse y contar en sus organizaciones con las mismas personas con las que sostenían relaciones amistosas y comerciales en el país. Es éste otro aspecto que demuestra el interés integracionista de quienes dirigían las colectividades sociales.

El proceso asociacionista árabe, que tuvo su auge que abarca las décadas de los años veinte a los cuarenta del siglo xx, comenzó su descenso en los años cincuenta, cuando un grupo significativo de sociedades arábigo-cubanas fue disuelto por el departamento gubernamental correspondiente, aduciendo incumplimientos de la Ley de Asociaciones como falta de pago, no celebración de reuniones y otros. En la etapa 1950-1979 la cantidad de asociaciones fun-

³³ Año de fundación.

dadas fue mínima y al mismo tiempo otras se disolvieron debido al impacto de la emigración y fallecimiento de sus miembros.

Hacia 1977 existían sólo cuatro asociaciones árabes activas en el país: tres en La Habana (Sociedad Palestina Árabe de Cuba, Sociedad Libanesa de La Habana y el Centro Árabe, creado en 1974) y una en Ciego de Ávila (Sociedad Libanesa de esa localidad). La dirección de estas instituciones propuso entonces la unificación definitiva de todas y el 4 de abril de 1979 se constituyó la Unión Árabe de Cuba, se disolvieron las asociaciones de La Habana y la de Ciego de Ávila se convirtió en una filial de la organización unitaria. Ésta es la única agrupación social de antecedentes árabes vigente en Cuba y está dirigida exclusivamente por cubanos de ascendencia arábiga. Haciendo una valoración del comportamiento de la Unión en el período 1979-2004, su presidente Alfredo Deriche expresa como méritos los siguientes: la creación y mantenimiento de las comisiones médicas y de periodistas de origen árabe, la existencia de un Centro de Documentación e Información y la realización alterna de los Premios Abdala de Literatura y Fayad Jamis de Pintura,³⁴ entre otros logros societarios de la institucionalizada descendencia cubana de raíces árabes. Posee también una comisión de historia.

Uno de los aspectos más destacables de la Unión Árabe de Cuba es que en el transcurso de sus casi treinta años de vida ha desarrollado una fecunda labor de solidaridad con los pueblos árabes. Es, junto al Museo Casa de los Árabes, la institución que conduce un programa de divulgación de la cultura de sus ancestros y en ella está agrupado un porcentaje de la descendencia.

A modo de resumen en este punto es oportuno señalar que el hecho de existir en el país una sola asociación federativa y no varias unidas por concepto de país de pertenencia es una particularidad del asociacionismo cubano-árabe dentro de la generalidad continental.

Leer en árabe y en español: la prensa escrita

La emisión de prensa escrita también constituyó un elemento de preservación de la identidad comunal entre los inmigrantes árabes en nuestro país, pero

³⁴ Información tomada del discurso pronunciado por el ingeniero Alfredo Deriche Gutiérrez, presidente de la Unión Árabe de Cuba, el 6 de abril de 2004 en ocasión del XXV Aniversario de la constitución de esa institución (*El Árabe*, La Habana, núm. 56, Edición Especial 25 Aniversario, 2004, pág. 16).

al mismo tiempo fue un paso favorecedor para el reconocimiento social por parte del país anfitrión. En las páginas de los periódicos árabes podía conocerse acerca de los acontecimientos políticos e históricos del Medio Oriente y además se editaban artículos dedicados a la historia cubana, lo que pudiera interpretarse como una forma de expandir entre los inmigrantes los conocimientos sobre el país de residencia de la comunidad.

Los primeros periódicos se editaron en lengua árabe pero algunos tenían también un carácter bilingüe y se editaban en francés, inglés o castellano, por ser estas lenguas de fácil comprensión de los inmigrantes. A lo largo del siglo xx se publicaron en el país un total de cuatro periódicos —*El Cedro del Líbano* (1917),³⁵ *La Unión* (1918), *La Unión Árabe* (1929) y *Al-Faihaa* (creado en 1931)— y dos revistas —*El Cercano Oriente* (fundada en 1943) y *El Árabe* (1980)—, que han divulgado siempre valiosa información a los miembros de la comunidad.

La prensa constituyó un medio de mantener informado al inmigrado árabe sobre la situación de sus países de origen, las actividades sociales de la comunidad, los propósitos de sus dirigentes para lograr un conjunto de objetivos en aras de preservar la identidad del grupo, pero al mismo tiempo fue un vehículo para divulgar la historia de Cuba como país de acogida y abierto a los intereses integracionistas que caracterizaron al colectivo extranjero de referencia.

De comunidad árabe-cubana a comunidad cubano-árabe: el proceso asimilativo

Con excepción de la pequeña oleada migratoria árabe, principalmente musulmana, que llegó a Cuba en la primera mitad de los años cincuenta, en esta década y en las siguientes se observa una progresiva disminución comunal, cesa la inmigración y se produce el fenómeno de la emigración de un porcentaje no estimado de inmigrantes hacia diversos países del continente y un grupo retorna a sus países de nacimiento en la década 1960-1970, época en que se han producido y continúan sucediéndose elementos transformadores en el proceso étnico que protagonizan los árabes en Cuba: en esta etapa es considerable la cantidad de descendientes cubanos, quienes cada vez son más numerosos en las juntas

³⁵ Cuando no se aclara, el año entre paréntesis no significa el de fundación sino el primero en que aparece registrado en las fuentes.

directivas de las asociaciones y aparecen insertados plenamente en nuestro país. En el censo nacional realizado en Cuba en 1970, último en tener en cuenta la pertenencia étnica del empadronado, se hizo mucho más visible la reducción de la colectividad árabe.³⁶ En ese proceso censal Siria aparece reflejada como el único país de procedencia de los inmigrantes árabes de Cuba con 421 miembros, lo que corrobora la ocurrencia de una masiva emigración, fundamentalmente libanesa, en la década anterior.

En el empadronamiento cubano de 1970 se comprueba que la población árabe mayor de 65 años constituía el 69,5 % del total de residentes de la comunidad en Cuba. En la interpretación de las estadísticas censales se nota una casi absoluta ausencia de población infantil y de adultos jóvenes de nacionalidad arábiga, lo que evidencia el cese de la inmigración masiva desde épocas anteriores, otro factor que inhabilitaba la continuidad del colectivo étnico.

En las causas de la notable reducción comunal podría enunciarse la incidencia de dos factores que actuaron en el seno de la comunidad en sentido inverso: la emigración y la asimilación; a medida que en la colectividad levantina se producen signos de indiferencia étnica, asentamientos no compactos, matrimonios mixtos y cese de la inmigración, también acontece la salida del territorio cubano de numerosos miembros de la colectividad arábiga cubana que a partir de este fenómeno queda integrada por muy pocos árabes y por muchos descendientes en los cuales, en un mayoritario porcentaje, opera la inercia asociativa. En el año 2004 estaban asociados a la Unión Árabe de Cuba y sus filiales provinciales cerca de 10 000 árabes y descendientes, que representan aproximadamente la cuarta parte de la población de ese origen en nuestra isla.³⁷

Los zarpazos de la nostalgia: la comunidad de descendientes hoy

Cuba apenas cuenta hoy con los protagonistas de la historia, en los últimos años han fallecido algunos longevos libaneses y palestinos y los que aún viven son pleno ejemplo de la fusión de los suyos al país de acogida y de ellos pudie-

³⁶ Rigoberto D. Menéndez Paredes, *Componentes árabes en la cultura cubana*, cit., pág. 80.

³⁷ Información tomada del discurso pronunciado por el ingeniero Alfredo Deriche Gutiérrez, presidente de la Unión Árabe de Cuba, el 6 de abril de 2004 en ocasión del XXV Aniversario de la constitución de esa institución (*El Árabe*, La Habana, núm. 56, Edición Especial 25 Aniversario, 2004, pág.16).

ra decirse lo mismo que de aquel libanés evocado en una novela cubana: que ya establecido en el país y con hijos quería a su tierra, pero «prefirió verla en sueños» y perdió las fuerzas para regresar a su lugar de origen porque quizás «los hijos o los deberes se lo impidieron».³⁸

Hoy sólo puede hablarse, mayoritariamente, de los guardianes de la impronta, los hijos y nietos, quienes son los más cercanos a la huella dejada por sus ancestros. Ellos exhiben, ante todo, «el murmullo de su apellido», como ha dicho Amin Maalouf, quien tuvo familiares asentados en Cuba. Esa huella vibra en cualquier esfera, pues fue tal el modelo integracionista que podemos tropezar con esa impronta en una guía de teléfonos, en una actuación televisiva o en el área de la medicina y el periodismo.

Los descendientes son cubanos y están signados por todas las costumbres idiosincrásicas del país en que nacieron y viven, y entre ellos encontramos o no huellas visibles de su pertenencia étnica: los hay católicos, gracias al legado de sus padres, pero no hay maronitas ni melquitas ni practicantes de otra variante cristiana por legado ancestral, y hay algunos pocos que dominan ciertas palabras del idioma gracias a ellos, pero ninguno recibió una íntegra transmisión del conjunto de valores atávicos como para sentirse árabes. Su cubanidad, sin embargo, está atravesada por los impactos de la nostalgia y de algunos rasgos psíquicos y de comportamiento que sus ancestros les legaron.

Las investigaciones sociológicas realizadas con familias cubanas compuestas por descendientes de inmigrantes árabes demuestran hasta qué nivel han incidido las tradiciones atávicas o no. En primer lugar, los muestreos arrojan que los hijos casados, en muchos casos, lo están con personas de otro origen.³⁹

Las familias de descendientes en primera generación no han reproducido ninguna tradición religiosa de sus padres y abuelos. Generalmente las familias estudiadas, salvo casos minoritarios, tienen una relación de indiferencia con la religión en general y la práctica confesional perdió valor en la vida familiar de los descendientes con respecto a la familia de los nativos. Este proceso de secularización es más visible en la segunda generación (los nietos).⁴⁰

³⁸ Antón Arrufat, *La caja está cerrada*, La Habana: Letras Cubanas, 1984, pág. 257.

³⁹ Juliet Arrúe González, «La familia transmisora de tradiciones culturales. Un estudio de caso en familias de origen árabe en Ciudad de La Habana» [tesis de grado], La Habana: Universidad de La Habana, 2008, pág. 85.

⁴⁰ *Ibidem*, pág. 90.

Otro aspecto favorecedor de la asimilación y la no continuidad de ciertos patrones atávicos fue el comportamiento de las tradiciones idiomáticas árabes. Un aspecto comprobado en el proceso de desarrollo de la colectividad fue la deficiente enseñanza del idioma materno de los padres a sus hijos. Entre las causas aducidas por los familiares de los inmigrantes se incluye la carencia de tiempo del padre para esa instrucción básica, pues se dedicaba esencialmente a las labores comerciales para asegurar la manutención de la familia.⁴¹ Esta deficiencia se observa principalmente en los hogares donde el matrimonio era mixto, lo cual permitía que se heredara únicamente la lengua de la madre criolla, que al cabo resultara determinante. También habría que añadir la existencia de otros factores como el hecho de que algunos nativos, en su mayoría mujeres, eran analfabetos y otros olvidaron su idioma de origen, como le sucedió a Gabriel M. Maluf, quien le escribe a su hermano Botros desde Cuba: «[...] debes saber que se me ha olvidado el árabe, que, además, aprendí muy mal de joven [...]».⁴²

Sólo en algunas familias de padre y madre árabes los hijos lograron aprender a comunicarse en la lengua ancestral:

Mis padres eran libaneses. Actualmente yo me puedo entender en árabe con cualquier nativo, pero soy uno de los pocos ejemplos que existen. La causa está en que mis padres hablaban en árabe en la casa y se dirigían en su idioma a mí y a mis hermanos mayores, que habían nacido en el Líbano. El problema estaba en la calle, mi padre me hablaba en árabe y yo le contestaba en español. La gente se reía. Es que la casa era árabe, pero la calle era cubana y los hijos traíamos al hogar las costumbres de la sociedad donde nacimos y nos desarrollamos. Mis padres se sentían libaneses pero tuvieron que integrarse. Yo soy cubano.⁴³

El testimonio citado pone de manifiesto la contradicción que enfrenta un inmigrante como el árabe, a quien le resultó muy difícil hacer efectiva la transmisión del idioma a sus hijos, y refleja asimismo la dificultad de los descendientes para mantener en su país las costumbres de sus antepasados levantinos. Es cierto que generalmente todas las comunidades de inmigrantes de lengua distinta a la castellana no legaron a las generaciones siguientes el idioma ancestral, pero hubo colectividades como la china, en la que, en algunos casos, los mecanismos de enseñanza fueron más eficientes y duraderos, lo que no ocurrió con la lengua árabe.

⁴¹ Información obtenida de la entrevista realizada por el autor a Alfredo Deriche Gutiérrez, presidente de la Unión Árabe de Cuba, La Habana, 28 de julio de 2000.

⁴² Amin Maalouf, *op.cit.*, pág. 29.

⁴³ Entrevista realizada por el autor a Pablo Resik Habib, La Habana, 29 de diciembre de 2005.

Quizás una de las condiciones más favorables para la transmisión del idioma a un grupo al parecer minoritario de descendientes fue la efímera existencia de los colegios para niños en la década de los treinta. La información acerca del funcionamiento de estas escuelas es muy difusa, pero hay indicios de su operatividad durante el período mencionado. Se estima que posiblemente el primer lugar de nuestro país donde se enseñó la lengua árabe fue en la Sociedad Palestina Árabe de Cuba.⁴⁴

La aludida presencia del archimandrita al-Azar en la isla desde fines de los años veinte estuvo vinculada a la fundación de «un gran colegio [...] al que tendrían acceso los que en él deseen ser educados e instruidos sin distinción de nacionalidades».⁴⁵ Probablemente la prueba de que esa escuela fue creada la ofrece el artículo 3 del reglamento de la Sociedad de Damas Árabes de Cuba, fundada en 1932, en la que se hace referencia al Colegio Árabe de Cuba.⁴⁶

A esto debe añadirse que la Sociedad Líbano-Siria de Santa Amalia tenía por objetivo la fundación de una escuela para la enseñanza en árabe y en castellano, aunque tuvo, como la mayoría, una breve duración. Este hecho lo corroboró uno de los entrevistados:

Aprendí algo de árabe en una escuela de Santa Amalia. El profesor era Felipe Dip, natural de Ras Maska. Era muy amigo de mi padre. Pero el colegio duró poco, y ya hoy sólo se me han quedado grabadas en la memoria algunas frases.⁴⁷

Sin embargo, la vida de los colegios de lengua árabe quedó trunca prematuramente y, al no contar con los recursos necesarios y un apoyo más sostenido de las asociaciones, no concretaron el propósito de transmitir a la numerosa comunidad de descendientes la lengua hablada por sus ancestros. En ese sentido en 1943, monseñor Aramuni, refiriéndose a los miembros de la Sociedad Libanesa de La Habana, se lamentaba de que sus compatriotas no hablaran el idioma de sus progenitores y un año más tarde la redacción de *El Cercano Oriente*,⁴⁸ por entonces la única publicación de la comunidad, informaba a uno de sus suscriptores que la juventud, refiriéndose a los descendientes, no tenía dónde aprender el árabe ni la probabilidad de aprenderlo y señalaba la «falta de unión» como la causa de que ya en esa época no existieran colegios árabes.⁴⁹

⁴⁴ Jorge Salim Tabranes Potts, *Las sociedades árabes de Cuba*, La Habana: Unión Árabe de Cuba, 1989, pág. 2.

⁴⁵ Semanario *Al-Faihaa*, La Habana, núm. 223, 6 de febrero de 1931, pág. 15.

⁴⁶ Archivo Nacional de Cuba (ANC), *Registro de Asociaciones*, Legajo 234, Expediente 6135.

⁴⁷ Entrevista realizada por el autor a Miguel Katrib Katrib, La Habana, 7 de marzo de 2005.

⁴⁸ *El Cercano Oriente*, La Habana, año I, núm. 6, 1943, pág. 12.

⁴⁹ *El Cercano Oriente*, La Habana, año II, núm. 14, febrero de 1944, pág. 20.

La comunidad árabe de Cuba fue convirtiéndose paulatinamente en una colectividad cuyos miembros aprendieron la lengua castellana por motivos ocupacionales y para comunicarse con sus esposas, en caso de que fueran cubanas, y sus descendientes nacidos en la isla. La élite étnica que ocupó puestos directivos en las asociaciones necesariamente tenía que hablar el idioma español para entenderse con las autoridades políticas de la sociedad receptora, lo cual quedó evidenciado en los reglamentos societarios. Además debe comprenderse que a los descendientes debió de inspirarles escasa motivación el aprendizaje del idioma de sus padres porque no apreciaban (tampoco lo hacen en la actualidad) la necesidad de conocer una lengua que apenas tendrían la oportunidad de practicar.

El 70 % de las familias de inmigrantes árabes conservaron tradiciones de la música y la danza de su región de procedencia al establecerse en Cuba. De ellos un 50 % les transmitió a sus hijos la práctica de esas modalidades danzarias y un 60 % les legó el consumo de música tradicional árabe. Para implementar esos procesos los inmigrantes utilizaron la actividad y la vía oral. Hilda Nellar, nativa libanesa, rememora que en Bejucal, un poblado habanero, vivían numerosas familias libanesas que organizaban fiestas casi todas las semanas donde había comida, música y danzas del Líbano, y afirma que las hijas aprendieron a bailar las danzas propias de la cultura de sus ancestros.⁵⁰

Sin embargo, la reproducción de costumbres danzarias y musicales típicas de la cultura árabe disminuyó su capacidad de transmisión de la primera generación de descendientes a la segunda.

Puede afirmarse que el consumo alimentario atávico es una de las tradiciones conservadas con más arraigo y amplitud por los núcleos de descendientes, sobre todo en primera generación. Pese a que éstos, como todo cubano, consumen la misma dieta generalizada en el país, dedican un espacio o día de la semana a elaborar y degustar comida de la tierra de sus ascendientes árabes, cuando las posibilidades de ingredientes se lo permiten.

Los platos principales de la cocina regional mantenida por el descendiente árabe en Cuba son el *kibbeh*, el *hummus*, la *kafta*,⁵¹ la berenjena rellena y

⁵⁰ Juliet Arrúe González, *op. cit.*, pág. 91.

⁵¹ Pequeñas bolitas de carne molida.

otros cuya preparación fue transmitida por sus padres y abuelos en el marco del proceso cotidiano de convivencia. La familia libanesa Hussein-Abdo de Cárdenas y la palestina Hakim-Tabraue de La Habana utilizaban en sus casas, al igual que muchos coterráneos, morteros de mármol para la maceración de la carne de carnero al preparar el *kibbeh*.⁵²

Sin dudas el aprendizaje de la elaboración de comidas fue un proceso que se hizo efectivo a través de dos vías esenciales: la práctica y la comunicación oral entre los ascendientes y sus hijos cubanos o sus esposas en caso de que ésta no fuera árabe.

No había ninguna forma de enseñar institucionalizada —dice Alfredo Deriche—, tú aprendías a través de sus costumbres, a través del ejemplo que ellos te daban, no se lo proponían a través de una escuelita. La alimentación es una cosa propia de la casa, mi mamá no era árabe y aprendió a cocinar comidas árabes de todo tipo.⁵³

Otro elemento importante a la hora de valorar cómo ha influido hacia el interior de la colectividad de familias de ascendencia árabe en la actualidad es el nivel de percepción que tienen los hijos y nietos del universo cultural de sus ancestros levantinos. En un porcentaje considerable de las familias cubano-árabes se ha fomentado el conocimiento sobre la región arábiga, su ecología, historia y costumbres idiosincrásicas a través de las anécdotas narradas con nostalgia por sus padres o abuelos nacidos en el Medio Oriente. Ellos se sienten identificados con muchos aspectos culturales de esa región y esos conocimientos transmitidos por sus ancestros han sido incrementados por diversas vías alternativas como la lectura, filmes o asistencia a conferencias especializadas en la Unión Árabe de Cuba o en la Casa de los Árabes de la Oficina del Historiador.

En muchos casos la percepción sobre la cultura árabe refleja la construcción de algún vínculo afectivo que les inculcó algún sentimiento filial por la patria de sus ascendientes. Para María Deriche, fue su tío Sari Abdala quien le alimentaba ese vínculo con la patria desconocida de los suyos:

Yo recuerdo [...] que me sentaba en el mostrador de su tienda y me decía tú eres cubana-palestina, me decía que dijera Palestina te quiero, además me

⁵² Gracias a la generosidad de Ricardo Munir Selman Hussein y su hermana Inés, y de Najeli Hakim, esos objetos forman parte de las colecciones del Museo Casa de los Árabes en La Habana.

⁵³ Entrevista realizada por Juliet Arrúe González a Alfredo Deriche Gutiérrez.

hablaba de los bellos paisajes de ese país, lo sabrosas que eran las frutas entre otras cosas, esto quedó en mí y ya cuando yo fui creciendo me fui capacitando y documentando sobre Palestina y los países árabes en general [...].⁵⁴

Actualmente, quizás a causa de un mayor nivel de divulgación de la cultura árabe en Cuba, y fundamentalmente en La Habana a través de las diversas instituciones mencionadas, los descendientes en segunda generación se esfuerzan por rescatar el patrimonio documental de sus ancestros, máxime cuando en el centro histórico de la capital existe el Museo Casa de los Árabes, que hace una labor de recuperación de la memoria histórica de la comunidad árabe y exhorta a los descendientes a que colaboren con donativos de objetos personales de los inmigrantes.

En la actualidad no existe una comunidad árabe en nuestro país sino una colectividad cubano-árabe, con un segmento asociado a la Unión Árabe de Cuba, que protagoniza actos de solidaridad con la patria de sus ancestros. Esos hijos y nietos de inmigrantes se sienten cubanos en plenitud; heredaron de sus antepasados inmigrantes rasgos psicológicos y, en algunos casos, rescatan algunas tradiciones culinarias y fomentan,⁵⁵ en los espacios societarios, la danza árabe u otras costumbres, pero sólo como herencia de una colectividad que mediante un proceso gradual se asimiló a la sociedad cubana y cuyos descendientes son portadores de nuestra autoconciencia nacional. Sin embargo, un grupo de los cubanos que tienen ancestros árabes ven en la nostalgia un componente que siempre los acompaña: como sucedió con sus padres, para Pablo Resik la nostalgia «es el sello de cualquier inmigración» y si el inmigrante no llega a vivir lo que soñó al abandonar la aldea, «no se lo perdona nunca». Lissy Sarraf, nieta de libaneses, refiriéndose a la tierra de sus antepasados, expresó en una ocasión: «No sé si es algo que uno se impone, pero tengo nostalgia por ese mundo que es mío y no conozco».⁵⁶

⁵⁴ Entrevista realizada por Juliet Arrúe González a María Deriche Gutiérrez.

⁵⁵ Existen casos como el de Sonia Resik, que heredó de su padre la preparación de algunos platos de la cocina de sus ancestros árabes. Entrevista realizada por el autor a Sonia Resik, La Habana, 30 de marzo de 2001.

⁵⁶ Dalia Acosta, «La voz de la tierra», *Juventud Rebelde*, La Habana, 2 de junio de 1991.

Referencias

1. Libros

ACOSTA, **Dalia**, «La voz de la tierra», *Juventud Rebelde*, La Habana, 2 de junio de 1991.

ARRÚE GONZÁLEZ, **Juliet**, «La familia transmisora de tradiciones culturales. Un estudio de caso en familias de origen árabe en Ciudad de La Habana» [tesis de grado], La Habana: Universidad de La Habana, 2008.

ARRUFAT, **Antón**, *La caja está cerrada*, La Habana: Letras Cubanas, 1984.

BARNET, **Miguel**, *Biografía de un cimarrón*, Barcelona: Ariel, 1968.

BURDIEL DE LAS HERAS, **María Cruz**, *La emigración libanesa a Costa Rica*, Madrid: CantArabia, 1991.

CHARÓN, **Eurídice**, «El asentamiento de emigrantes árabes en Monte (La Habana, Cuba), 1890-1930», *Awraq*, vol. XIII, 1992.

DOLLERO, **Adolfo**, «La colonia otomana», *Cultura Cubana*, La Habana, Imprenta El Siglo XX, 1916.

El Árabe, La Habana, núm. 56, Edición Especial 25 Aniversario, «Discurso por el XXV Aniversario de la constitución de la Unión Árabe de Cuba (6 de abril de 2004) pronunciado por el ingeniero Alfredo Deriche Gutiérrez».

GRANT, **María**, «Latidos para el recuerdo, con Ada Kouri», *Opus Habana*, La Habana, vol. VIII, núm. 3, diciembre de 2004-marzo de 2005.

GUERRA LÓPEZ, **Dolores**, «Las sociedades regionales de beneficencia de los inmigrantes hispanos en Cuba» [resumen de la tesis en opción al grado de doctor en ciencias históricas], La Habana: Universidad de La Habana, 2003.

HADED, **Teófilo**, *Cuba y Líbano*, s. e., La Habana, 1957.

LE RIVEREND BRUSSONE, Julio, *Historia económica de Cuba*, La Habana: Pueblo y Educación, 1974.

LOVEIRA, Carlos, *Juan Criollo*, La Habana: Arte y Literatura, 1974.

MAALOUF, Amin, *Orígenes*, Madrid: Alianza Editorial, 2004.

MENÉNDEZ PAREDES, Rigoberto D., *Los árabes en Cuba*, La Habana: Ediciones Boloña, 2007.

—, *Componentes árabes en la cultura cubana*, La Habana: Ediciones Boloña, 1999.

PÉREZ DE LA RIVA, Juan, *La conquista del espacio cubano*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2004.

SÁNCHEZ PORRO, Reinaldo, *Aproximaciones a la historia del Medio Oriente*, La Habana: Editorial Félix Varela, 2004.

SELMAN HUSSEIN, Ricardo Munir, «La herencia libanesa en la familia cubana» [inédito], La Habana, 2001.

TABRANES POTTS, Jorge Salim, *Las sociedades árabes de Cuba*, La Habana: Unión Árabe de Cuba, 1989.

2. Directorios

Directorio Mercantil de la Isla de Cuba para el Año de 1892 a 1893, La Habana: Imprenta del Avisador Comercial, 1892.

Directorio Mercantil de la Isla de Cuba para el Año de 1901, La Habana: Imprenta del Avisador Comercial, 1900.

3. Entrevistas realizadas por el autor

BATULE BATULE, Mercedes, La Habana, 19 de noviembre de 2005.

BULLAUDY, Kamil, La Habana, 28 de julio de 2001.

HASSAN SELIM, Máximo, La Habana, 28 de junio de 1999.

NEMER, Nazira, La Habana, 28 de junio de 1997.

RESIK HABIB, Pablo, La Habana, 29 de diciembre de 2005.

RESIK, Sonia, La Habana, 30 de marzo de 2001.

El aporte de los árabes al desarrollo y la cultura en Chile

LORENZO AGAR CORBINOS

Sociólogo, profesor de la Universidad de Chile

El contexto migratorio

En el siglo XIX la población mundial pasó de cerca de 900 millones a alrededor de 1600 millones. En Europa, la población experimentó un rápido crecimiento como consecuencia de una continua y elevada natalidad, junto a un rápido descenso en los niveles de mortalidad. Además, como consecuencia del proceso de industrialización, se produjeron migraciones hacia las ciudades que provocaron un fenómeno de implosión urbana. Al mismo tiempo se hicieron menos costosas y más expeditas las comunicaciones marítimas, lo que facilitó las migraciones hacia otras tierras de ultramar.

Entre los años 1821 y 1915, los emigrantes europeos alcanzaron los 44 millones de personas. En torno a 50 millones ingresaron en este mismo período al continente americano. Estimativamente un 62 % se dirigió a los Estados Unidos; un 9 % a Argentina; un 8 % a Canadá y un 7 % a Brasil.¹ Estas tierras atraían por su baja densidad poblacional, generosidad en recursos naturales, relativa apertura religiosa y una clara disposición a poblar sus vastos territorios inexplorados.²

Se decía que América Latina tenía que ser civilizada y debía erradicar sus rasgos culturales atrasados y bárbaros. En contraste, Europa y los Estados Unidos, se pregonaba, representaban la civilización. La barbarie resultaba de

¹ A. G. Kenwood y A. L. Lougheed, *Historia del desarrollo económico internacional*, tomo I y II, Madrid: Ediciones Istmo, 1972.

² Lorenzo Agar, «Árabes y judíos en Chile: apuntes sobre la inmigración y la integración social», en Ignacio Klich (ed.), *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires: Siglo XXI Iberoamericana, 2006.

la presunción de una superioridad racial y esta noción se reflejaba primeramente respecto de la población indígena, situación que perdura hasta nuestros días con diferentes intensidades según los países.

Uno de los fenómenos existentes en la sociedad chilena son las migraciones externas, las que se concentraron en la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX. Como consecuencia de distintos factores, que conjugan la realidad internacional y elementos internos —como un período de crecimiento económico o una política gubernamental específica—, Chile ha recibido a lo largo de su historia diversos grupos de inmigrantes provenientes de variados lugares del mundo. A diferencia de otras naciones americanas, como por ejemplo Argentina, éstas no fueron grandes oleadas en términos numéricos, pero su relevancia se tradujo en un invaluable aporte al desarrollo cultural, económico y social.

Entre las migraciones más importantes se pueden destacar las llevadas a cabo por los alemanes en sectores como Puerto Varas, Osorno y Valdivia a mediados del siglo XIX, croatas en el extremo sur y norte de Chile a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Otra de las importantes migraciones fue la de población árabe, procedente de Palestina, Siria y el Líbano, a fines del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX. En el caso de la migración judía, hay distintos flujos a partir de 1840. Los primeros grupos fueron en su mayoría judíos franceses y alemanes, quienes se instalaron en Valparaíso y Santiago. La segunda oleada, que llegó a Chile durante la Primera Guerra Mundial, provenía de países como Yugoslavia, Grecia y Turquía, radicándose en ciudades como Temuco, La Serena y Concepción.

En la década de los treinta, también llegó un importante contingente de españoles que huían de la guerra civil y el régimen de Franco, además de judíos provenientes de Europa central y oriental que escapaban de la persecución nazi.³

Las políticas migratorias en Chile tienen su origen pocos años después de la independencia, oficialmente en abril de 1824. El objetivo de dichas políticas fue poblar el territorio e impulsar el desarrollo económico nacional. A partir de ese año y durante todo el siglo XIX, la inmigración es promovida de

³ En la actualidad podemos apreciar que hay una fuerte migración procedente de Sudamérica, debido a la estabilidad política y al crecimiento económico de Chile en comparación con otras naciones de la región.

manera oficial.⁴ Destacados historiadores chilenos resaltan que «el país tenía necesidad de extranjeros, ellos dinamizaban la economía, introduciendo nuevas técnicas y herramientas, nuevas ideas en los negocios y trabajos. También traían nuevos conceptos para un ambiente ávido del saber moderno. No había contradicción entre su presencia y el destino del país».⁵

El Estado de Chile propició durante el siglo XIX la llegada de personas de diferentes países europeos, a través de la contratación de profesionales en algunas empresas o universidades para que contribuyeran al progreso económico, científico y técnico de este naciente Estado. Esto dio origen a una política inmigratoria que privilegiaba la incorporación de mano de obra que contribuyera de manera efectiva al progreso de Chile, lo que significaba que los inmigrantes debían colonizar territorios atrasados explotando las riquezas, vale decir, potenciando la agricultura, la pesca y la minería, entre otras actividades. Existía una necesidad de contar con individuos capaces de incorporar un valor agregado a la economía nacional, y a enriquecer y racionalizar aquellas áreas ya existentes.⁶

El Estado se propuso, pues, un plan modernizador para lograr el nivel de desarrollo de los países industrializados. En términos demográficos se consideró la necesidad de una inmigración selectiva de población de origen europeo (de Europa central fundamentalmente), la cual, de acuerdo a los patrones culturales chilenos dominantes, se convertiría en el parámetro del desarrollo y la cultura.⁷

Hacia fines del siglo XIX, estas características se asociaban a personas de origen europeo, estableciéndose una diferenciación al interior de este grupo entre europeos y el resto de los inmigrantes.

Esto se vio reflejado en una promoción diferencial de la inmigración europea propuesta oficialmente por Benjamín Vicuña Mackenna.⁸ La clasificación de

⁴ Lorenzo Agar, *El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile y Santiago* [tesis para optar al grado de magister en Planificación del Desarrollo Urbano y Regional], Santiago de Chile: Instituto de Estudios Urbanos, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1982.

⁵ Sergio Villalobos et al., *Historia de Chile*, tomo III, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1974.

⁶ Natalia Ramos, «La media luna sobre los Andes», reportaje para optar al título de periodista de la Universidad de Santiago de Chile, 2003.

⁷ En 1882 se creó la Agencia General de Inmigración y Colonización de Chile en Europa. En 1889 se dictó una ley sobre inmigración libre, siempre con el fin de traer inmigrantes europeos como mano de obra para que colonizaran los baldíos chilenos.

⁸ Benjamín Vicuña Mackenna, Bases del Informe Presentado al Supremo Gobierno sobre la Inmigración Extranjera por la Comisión Especial Nombrada con ese Objetivo, Santiago de Chile, 1865.

los inmigrantes europeos, recomendada a la Cámara de Representantes, establece la clasificación preferencial del siguiente modo: en primer lugar, se ubicaban alemanes, italianos y suizos, seguido por el grupo conformado por irlandeses, escoceses e ingleses. En tercer lugar, estaban los franceses y, por último, los españoles. Además de estas características étnicas, debían contar con una actividad laboral reconocida como empresarios, técnicos, obreros o agricultores, para que ameritasen las concesiones prometidas.⁹

Más aún, se consideraban razas inferiores a «chinos, árabes y judíos» y, como se dedicaban al comercio, la prensa los atacaba duramente haciéndolos culpables de enriquecerse a costa de los «despreocupados chilenos». Ello se debía a su modesta condición económica inicial y a su casi exclusiva dedicación al trabajo como comerciantes ambulantes, lo cual produjo una actitud de rechazo por parte de la sociedad chilena.¹⁰

Incluso, en la sesión del 20 de julio de 1917 de la Cámara de Diputados, se presentó un proyecto por el cual se proponía la prohibición legal de la entrada al país de extranjeros que fueran física o moralmente malsanos, perturbadores del orden y de la tranquilidad social. En 1925 el Ministerio del Interior puso en práctica la ya dictada Ley núm. 5402, por la cual se disponía a impedir el desembarco de ciudadanos rusos, turcos, sirios, polacos, lituanos, entre otros, en caso de contravención con el capitán. Se estableció así que no cualquiera podía emigrar a Chile, existiendo desde entonces una predilección por las personas provenientes del norte de Europa. O sea, basada en la idea de que era necesario contar con extranjeros —dignos de recibir las tierras— para que colonizaran vastas extensiones de territorio y las hicieran productivas.¹¹

Respecto a algunas circunstancias específicas que rodearon la llegada de distintos grupos inmigrantes, el historiador Gonzalo Vial dice lo siguiente:

El alto comercio, la navegación y el salitre hicieron llegar ingleses; las obras públicas y las nuevas empresas cupreras, yankis; la penetración imperial en nuestra economía, profesorado superior y ejército, alemanes. Franceses llegaron como técnicos agrícolas (especialmente vitivinícolas y enológicos), artistas, arquitectos, paisajistas, domésticas calificadas y proveedores de lujo para la

⁹ Myriam Olguín y Patricia Peña, *La inmigración árabe en Chile*, Santiago de Chile: Instituto Chileno-Árabe de Cultura, 1990; Antonia Rebolledo, «La "turcofobia". Discriminación antiárabe en Chile, 1900-1950», *Revista Historia*, Santiago de Chile, vol. 28, 1994, págs. 249-272.

¹⁰ Antonia Rebolledo, *La integración de los árabes en la vida nacional: los sirios en Santiago* [tesis de grado], Santiago de Chile: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica, 1991.

¹¹ Natalia Ramos, art. cit.

aristocracia. El menudeo y las agencias de empeño fueron monopolio italiano y español; la buhonería o venta ambulante dio partida a los «turcos», etc.¹²

La llegada de los inmigrantes árabes a Chile

La inmigración árabe se produce de manera espontánea. Para los años en que este fenómeno comenzó a acrecentarse, las políticas que en Chile habían promovido la inmigración empezaban a declinar. A partir de 1907 disminuyó el interés oficial por las migraciones, justo cuando la inmigración árabe alcanzaba su apogeo. Por eso no contaron con la protección gubernamental, ni con la asignación de terrenos, ni alcanzaron la condición de colonizadores. En otras palabras, no tuvieron ningún tipo de garantía ni promesa por parte del gobierno chileno. Los árabes tuvieron que abrirse camino por sí mismos. La política migratoria del Estado chileno, como se ha señalado, favorecía la llegada de inmigrantes centroeuropeos, ya sea por la historia de su desarrollo técnico o por sus rasgos étnicos.¹³

Los árabes formaban parte de aquellos grupos étnicos de procedencia no europea que causaban cierto recelo en la sociedad chilena. La mayoría correspondía a hombres menores de treinta años, sin una profesión ni educación formal. Los primeros años en el país no fueron nada fáciles, mas los ayudó a salir adelante su carácter emprendedor y su deseo de progreso social.¹⁴

Entre 8000 y 10 000 personas procedentes de la zona del Levante llegaron a Chile durante 1885 y 1940,¹⁵ fechas consideradas como extremas en el flujo de la inmigración árabe al país.

¹² Gonzalo Vial, *Historia de Chile*, tomo I: *La sociedad chilena en el cambio de siglo*, Santiago de Chile: Santillana, 1981, pág. 720. Los españoles que llegan en forma numerosa entre 1885 y 1920 forman el grupo de inmigrantes más numeroso. Después vienen los alemanes, que se ubican preferentemente en el sur del país. Los italianos forman también un grupo numeroso que llega, eso sí, algunos años antes que los españoles; y los inmigrantes croatas se localizan en la región más austral del país (Andrés Sanfuentes, *La influencia de los árabes en el desarrollo económico de Chile* [memoria de título de economía], Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1964).

¹³ Lorenzo Agar y Antonia Rebolledo, «La inmigración árabe en Chile: los caminos de la integración», en Raymundo Kabchi (coord.), *El mundo árabe y América Latina*, Madrid: Ediciones UNESCO/Libertarias-Prodhufi, 1997, págs. 283-309.

¹⁴ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Sección Árabe-Islam), Universidad de Granada, Granada, vol. 5, 2005.

¹⁵ Lorenzo Agar y Antonia Rebolledo, «La inmigración árabe en Chile: los caminos de la integración», art. cit. Actualmente, se calcula que el número de descendientes de los inmigrantes árabes alcanza entre 60 000 y 75 000 personas (Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit.).

La primera fase se desarrolló desde fines del siglo XIX hasta antes del inicio de la Primera Guerra Mundial, concordando con el apogeo de la explotación del salitre en el norte chileno. En este lapso llegó más de la mitad de inmigrantes árabes al país.

La segunda etapa corresponde a la que se llevó a cabo entre las dos guerras mundiales. Estuvo marcada por la decadencia del salitre, la crisis económica mundial y el incipiente proceso de industrialización con sustitución de importaciones. De acuerdo al censo de población de 1930, los habitantes de origen árabe en el país llegaban a un poco más de 6000. La *Guía social de la colonia árabe*, realizada por Mattar en 1941, registró un total aproximado de 15 000 personas. Un 85 % de ellas correspondía a inmigrantes y el 15 % restante, a sus descendientes. Del total de estas familias, un 51 % era de origen palestino, un 30 % sirio y un 19 % libanés.¹⁶

La tercera fase de inmigración se produjo después de la Segunda Guerra Mundial. En este período disminuyó el flujo de población siria y libanesa, ya que como consecuencia de la caída del Imperio turco otomano, la instauración de los mandatos de Francia e Inglaterra, y el posterior proceso de independencia mejoraron las condiciones de la población cristiana, que fue la que mayoritariamente emigró durante ese período.¹⁷

Según la historiadora Antonia Rebolledo, los árabes estuvieron más expuestos a la crítica y a la difamación por haber sido estigmatizados como un grupo étnico inferior. Las denuncias hechas a través de la prensa y medios intelectuales chilenos utilizaron argumentos peyorativos para menospreciar a los árabes. A su llegada, los primeros inmigrantes vivieron en sectores muy modestos. De ahí que el diario *El Mercurio*, uno de los medios de comunicación más importantes del país, se refiriera a los árabes en términos peyorativos. Esta situación se debía especialmente a su baja condición económica inicial y a su dedicación exclusiva al trabajo, lo cual produjo una actitud de rechazo por parte de la sociedad chilena.¹⁸

Joaquín Edwards Bello, uno de los intelectuales más relevantes de la época, expresó en 1935 su consternación por la inmigración de «árabes, sirios y judíos», ya que, asegurable, era la causa de que el chileno de los barrios de Recoleta,

¹⁶ Ibidem; Ahmad Hassan Mattar, *Guía social de la colonia árabe en Chile: (siria-palestina-libanesa)*, Santiago de Chile: Imprenta Ahues Hermanos, 1941.

¹⁷ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit.

¹⁸ Antonia Rebolledo, *La integración de los árabes en la vida nacional: los sirios en Santiago* [tesis de grado], cit.

San Pablo y San Diego, mostrara un color de piel más oscuro. Esto, a pesar de que los rasgos indígenas o mestizos siempre han estado presentes en la población local. Y es que el grupo intelectual de inicios del siglo xx, representante paradigmático de la clase oligárquica, frecuentemente se manifestó de manera despectiva con relación a los inmigrantes árabes, pero también con todos los sectores que no poseían un origen centroeuropeo.

En todo caso, el rechazo del que fueron objeto los árabes y sus primeros descendientes muestra que la discriminación social con base étnica ha formado parte de la historia de Chile. Los grupos sociales discriminados siguen siendo, hasta hoy incluso, aquellos que reúnen características físicas alejadas de los patrones occidentales.¹⁹

La escritora chilena Isabel Allende refleja esta situación de manera muy ilustrativa en su libro *Mi país inventado*. Escribe:

En la sociedad donde nací, allá por los años cuarenta, existían barreras infranqueables entre las clases sociales. Esas fronteras hoy son más sutiles, pero allí están, eternas como la gran Muralla de China. Ascender en la escala social antes era imposible, bajar era más frecuente, a veces bastaba cambiarse de barrio o casarse mal, como se decía no de quien lo hacía con un villano o una desalmada, sino por debajo de su clase. El dinero pesaba poco. Tal como no se descendía de clase por empobrecerse, tampoco se subía por amasar una fortuna, como pudieron comprobar árabes y judíos que, por mucho que se enriquecieran no eran aceptados en los círculos exclusivos de la «gente bien» [...]. Los extranjeros rara vez se dan cuenta de cómo funciona este sistema chocante de clases [...]. Nuestra sociedad es como un pastel de mil hojas, cada ser humano en su lugar y su clase, marcado por su nacimiento [...] los chilenos tenemos el ojo bien entrenado para determinar a la clase a la cual pertenece una persona por el aspecto físico, el color de la piel, los manierismos y, especialmente, por la forma de hablar. En otros países el acento varía de un lugar a otro, en Chile cambia según el estrato social.²⁰

El cambio drástico en la forma de vida condujo a los inmigrantes a concentrarse en zonas geográficas bien definidas. La migración en cadena, sumada a la necesidad de agruparse para lograr un mejor desempeño en las labores comerciales, implicó una acentuada concentración territorial. La dispersión o concentración de la población árabe en el país varía de acuerdo al lugar de origen de los inmigrantes.

¹⁹ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit.

²⁰ Isabel Allende, *Mi país inventado*, Buenos Aires: Debolsillo, 2007, págs. 64-65.

Este hecho resulta muy importante si consideramos las particularidades de cada grupo migratorio árabe: palestinos, sirios y libaneses. Los árabes se concentraron en Santiago en mucha mayor medida que la población nacional en su conjunto. En el lapso de mayor presencia de inmigrantes y descendientes de primera generación (décadas del treinta y cuarenta), en torno al 40 % de la población árabe vivía en Santiago. Esta cifra es levemente superior a la de los extranjeros en su conjunto y muy superior al 20 % de la población chilena.²¹

La actividad comercial ambulatoria, que exigía la incursión en territorios alejados en búsqueda de nuevos mercados, constituye otra variable fundamental al momento de explicar el modo de localización en el país. Esta venta ambulante abría un radio de acción muy amplio, pudiendo en consecuencia perfectamente darse el caso de que luego de cierto tiempo y de haberse hecho de clientela optaran por instalarse en aquellas localidades de rango menor de forma definitiva. O sea, si bien se instalaron en un principio en ciudades principales de provincia, el factor de localización que luego predominó, debido a su trabajo de compraventa, fue la búsqueda de lugares de rango menor que permitieran el desarrollo de actividades comerciales no especializadas, típicas de un lugar central de jerarquía inferior.²²

En una segunda etapa, la instalación se caracterizó por la diversidad de artículos ofrecidos. Entre 1981 y 2000 se puede observar la evolución del área textil en la población árabe y no árabe. Un 23 % de todas las empresas que se dedican al rubro de las confecciones a inicios de los años ochenta tenía un propietario de origen árabe, mientras que en el rubro textil la cifra aumenta a un 48 %. En el año 2000, en cambio, la población árabe aumenta su participación a un 33 % en el ámbito de confecciones, pero disminuye a un 36 % en el textil.²³

Integración e identidad

En un principio, la mayoría de los inmigrantes árabes llegó pensando en un pronto retorno a su tierra natal, lo que impedía su arraigo en el país. Sin embargo, en la comunidad árabe surgieron voces de preocupación al respecto. Es así como

²¹ Lorenzo Agar, «El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile», *EURE*, Instituto de Estudios Urbanos, Santiago de Chile, núm. 27, 1983; Lorenzo Agar, «Árabes y judíos en Chile: apuntes sobre la inmigración y la integración social», art. cit.

²² Lorenzo Agar, *El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile y Santiago*, cit.

²³ *Ibidem*; Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit. Andrés Sanfuentes señala que los árabes fueron los que manifestamente mejor aprovecharon e impulsaron la industrialización, constituyendo la principal veta de empresarios con que contó Chile para su desarrollo (Andrés Sanfuentes, *op. cit.*).

en un diario árabe publicado en Santiago se promovió combatir el fanatismo religioso, atacar la falta de solidaridad e «incultura» de algunos inmigrantes, así como promover su integración.²⁴

Su sentido de la responsabilidad y de trabajo duro son valores que se traspasaron de generación en generación —según la Encuesta de Población Árabe, EPOA, del año 2001,²⁵ estos valores son los más apreciados por la mayoría de sus descendientes en la actualidad.²⁶

Al interior de la familia las cualidades más potenciadas resultan ser la responsabilidad y el trabajo duro.²⁷ Incluso, en una encuesta realizada en el Colegio Árabe en 2006, los jóvenes consultados también consideraron —en un 81 %— que la responsabilidad es la principal cualidad que debe alentarse a la familia; le siguen la tolerancia, con un 41 % y el trabajo duro, 39 %.²⁸

Según los datos de la EPOA 2001, un 34 % de quienes responden son descendientes de primera generación; un 48 % de segunda y un 18 % de tercera. Respecto de la ascendencia es posible apreciar, considerando a todos los encuestados, que el 26 % tiene sólo padre de origen árabe y el 13 % sólo madre con este origen. Un 60 % llevaba apellidos paterno y materno árabe, mientras que un 40 % sólo uno de ellos, mostrando el alto grado de exogamia después de sólo un siglo de la llegada de los primeros inmigrantes.²⁹ Junto con el creciente matrimonio mixto, síntoma de una fuerte necesidad y deseo de integración al nuevo medio que los acogía, también se produjo el paulatino abandono de la lengua árabe como una forma de lograr una rápida aceptación por parte de la sociedad chilena. De acuerdo a esta encuesta sólo una de cada cinco personas de origen árabe mantiene en alguna medida el idioma árabe en su hogar.

A raíz de la drástica reducción de la inmigración árabe en los años cuarenta, esta colectividad se conformó principalmente por los descendientes de los inmi-

²⁴ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit.

²⁵ Lorenzo Agar, «Inmigrantes y descendientes árabes en Chile: adaptación e integración social», en Abdeluahed Akmir (coord.), *al-Yaliyat al-arabiyya fi Amrika al-Latiriya: dirasat halat* [las comunidades árabes en América Latina: estudios de caso], Beirut: Centro de Estudios de la Unidad Árabe, 2007. Ed. en español: *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, Madrid, Siglo XXI de España/Casa Árabe, 2009.

²⁶ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit.

²⁷ Lorenzo Agar, «Inmigrantes y descendientes árabes en Chile: adaptación e integración social», art. cit.

²⁸ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Comunidades árabe y judía en Chile: la mirada de los jóvenes», en Lorenzo Agar y Magendzo Abraham (eds.), *Diálogo intercultural entre la comunidad árabe y judía en Chile: lecciones de una experiencia entre jóvenes* [libro en preparación], 2009.

²⁹ Se refuerza esta idea cuando se observa que en el grupo de «estudiantes», o sea, los más jóvenes, la ascendencia árabe por vía paterna es de un 51 %, la materna con un 21 % y, finalmente, la doble ascendencia con un 28 %.

grantes. Mientras que en 1941 un 85 % de los árabes eran inmigrantes y 15 % descendientes, en 1970 esta proporción prácticamente se revirtió, con un 14 % de inmigrantes y un 86 % de descendientes. En la EPOA 2001 ya no aparecen inmigrantes. Un 34 % de los encuestados son descendientes de primera generación, un 48 % de la segunda y un 18 % de tercera.³⁰

Un 65 % del total de encuestados se reconoce como «chileno-árabe». Un 13 % como «árabe-chileno» y un 12 % como «chileno» a secas. El 9 % restante anota «otro». La opción «chileno-árabe» muestra, por un lado, el reconocimiento a la adscripción a lo chileno y, por otro, un reconocimiento de la identidad árabe como parte integrante de su ser.

Asimismo, se aprecian diferencias entre los grupos encuestados. En el caso de los académicos, un 79 % anotó la alternativa «chileno-árabe»; en los empresarios este porcentaje fue de un 65 % y en el caso de los estudiantes disminuye esta cifra a un 51 %.³¹ En el caso de los jóvenes del Colegio Árabe encuestados, el 34,9 % se identifica como «árabe» y el 62,8 % como «chileno-árabe».³²

Según los datos de la EPOA 2001,³³ al preguntar si se han sentido integrados o discriminados en la sociedad chilena, las respuestas muestran un progresivo sentimiento de integración. En el grupo de académicos, un 85 % se siente integrado y un 15 % se ha sentido discriminado. En el caso de los empresarios, el sentimiento de integración disminuye a un 81 % y el de discriminación aumenta a un 19 %. En el caso de los estudiantes universitarios, el 93 % se ha sentido integrado y sólo el 7 % discriminado.

En el caso de la encuesta en el Colegio Árabe, el 70 % de los estudiantes secundarios encuestados manifestó que nunca se ha sentido discriminado; un 23 % dice haberse sentido discriminado en algunas ocasiones y sólo un 4 % afirma haberse sentido discriminado muchas veces.³⁴

Respecto de la influencia de la ascendencia árabe en la vida profesional de los académicos y empresarios, indicaron lo siguiente: un 32 % de los académicos señaló que ser árabe influyó de manera positiva en su vida profesional, mien-

³⁰ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit.

³¹ Lorenzo Agar, «Inmigrantes y descendientes árabes en Chile: adaptación e integración social», art. cit.

³² Lorenzo Agar, «Árabes y judíos en Chile: apuntes sobre la inmigración y la integración social», art. cit.; Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Comunidades árabe y judía en Chile: la mirada de los jóvenes», art. cit.

³³ Lorenzo Agar, «Inmigrantes y descendientes árabes en Chile: adaptación e integración social», art. cit.

³⁴ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Comunidades árabe y judía en Chile: la mirada de los jóvenes», art. cit.

tras que en los empresarios esta percepción aumenta a un 67 %. En el caso de los estudiantes, un 59 % de éstos piensa que en el futuro ser descendiente de árabe influirá positivamente en su vida profesional.³⁵

Finalmente, en relación con el cónyuge de sus hijos, un 76 % de los académicos señaló que no era importante que fuese de origen árabe. Un 24 % indicó que sí lo era. Mostrando una clara diferencia, el grupo de empresarios señaló en un 45 % que no era importante que el futuro cónyuge de sus hijos fuese de origen árabe, mientras para un 55 % sí lo era. Los motivos principales que expresaron tienen que ver con el mantenimiento de las tradiciones y por compartir una historia en común. En el caso de los estudiantes, al consultárseles sobre su futuro cónyuge, el 87 % piensa que no es importante que sea de origen árabe. Del 13 % restante que cree que sí lo es, la razón tiene que ver con la importancia de mantener las tradiciones.³⁶

Las nuevas generaciones

El chileno de raíces árabes posee genes heredados de una historia de sacrificios, de pioneros que cruzaron mares y montañas hasta llegar a Chile. Buscaban dar lo mejor de su vitalidad acumulada durante siglos de historia, una historia de rebelión que los decidió a lanzarse en una aventura hacia tierras americanas que lo prometían todo. Árabes sin riquezas materiales, mas con un capital cultural para transmitir a quienes seguirían la senda trazada, plenos de valores de creación y actitud.

Así se instalaron en América, en Chile, con el orgullo de pertenecer a una cultura que ha dado muestras de ser génesis en numerosas ciencias y maestrías de enormes progresos inscritos en la memoria colectiva de la humanidad.

Las generaciones de descendientes, fruto de la inmigración árabe y la generosa integración a este suelo, han formado un nuevo y revitalizado grupo humano, que ha entregado grandes ideas y logros materiales contribuyendo por más de cien años al importante desarrollo de esta tierra de acogida. Han aportado al Chile de hoy y del futuro con gente de bien en las más diversas disciplinas, entre las ciencias exactas y el arte, la música, la medicina, las leyes,

³⁵ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit.

³⁶ Lorenzo Agar, «Inmigrantes y descendientes árabes en Chile: adaptación e integración social», art. cit.

las comunicaciones, entre otras. Siguen también surgiendo generaciones de emprendedores y también quienes siguen, ahora con formación profesional, los pasos de sus padres y abuelos, destacándose en la vasta gama de actividades que caracteriza a la sociedad chilena.

Hoy en día ya está creciendo la cuarta generación de descendientes. El proceso de mestizaje ha ido avanzando con el paso del tiempo y como símbolo de una plena integración a la sociedad chilena.

Los inmigrantes árabes llegaron a Chile materialmente con muy poco, pero traían consigo la riqueza de la cultura, del conocimiento sobre la vida, la importancia del trabajo, la visión comunitaria por sobre la individual y, sobre todo, la conciencia de que a través de la educación las nuevas generaciones podrían integrarse a Chile y aportar desde distintos ángulos al desarrollo de esta nueva patria que con el tiempo harían suya.

El desafío de los nuevos tiempos, con las tendencias a la globalización y las búsquedas de acuerdos basados en afinidades culturales, obliga a aunar esfuerzos para enfrentar creativamente las nuevas formas que está adquiriendo el desarrollo en el mundo y la creciente vinculación e interdependencia socioeconómica y política entre naciones y culturas.

En un mundo cada vez más globalizado existen dos opciones que nos conducen a caminos muy distintos. La primera es que frente a las tendencias que pretenden modos y formas de vida únicas nos pleguemos de manera irreflexiva y nuestros hechos culturales propios los valoremos tomando como referencia el patrón cultural que impone la globalización y la mirada unilateral. El resultado será el empobrecimiento de la cultura de la humanidad y la imposición de leyes imperiales.

El segundo camino es recoger las virtudes del conocimiento que nos provee la globalización, conociendo mejor a otras culturas y estilos de vida, de manera que nos permita aprender a convivir y no a imponer. Este camino es ineludible si no queremos vivir enfrentados a permanentes conflictos políticos y culturales.

En las generaciones de segunda y tercera generación de descendientes vemos aparecer con fuerza gente que se inserta en los más variados campos del saber y el hacer. Destacan en distintas profesiones tradicionales, la política, las letras y el arte, entre muchas otras. La cuarta generación que está creciendo se debate, y también se divide, entre una integración —que si bien está muy

ligada a la sociedad chilena, mira también a sus raíces— y una *aculturación*, que desconoce o malconoce sus orígenes. Se vislumbra en algunos casos un reverdecer de lo étnico. Muchos jóvenes árabes retornan a la Iglesia ortodoxa de sus ancestros. La reetnización que se esboza en segmentos de las nuevas generaciones es un proceso común a diversos grupos humanos y que se ha producido en distintas partes del mundo.³⁷

Los jóvenes de origen árabe hoy en día sienten una sensibilidad étnica, es decir, tienen un apego a sus raíces árabes producto de la transmisión cultural de los grupos primarios y de algunos secundarios, como el colegio o instituciones de la colectividad, unido a un reconocimiento genotípico evidente. Por lo mismo existe en la tercera generación de descendientes una mirada que reivindica y busca en el mundo globalizado, de unicidades y uniformidades, rescatando aquellas particularidades que marcan diferencias, que manifiestan una diversidad desde la seguridad de la posición social que se ha logrado en la estructura social chilena.

Los inmigrantes y descendientes de la primera generación, a nuestro juicio, son muy similares en su comportamiento más allá de las diferencias por la nacionalidad, que, en el caso de los nacidos en Chile, pueden adoptar de inmediato según nuestra legislación basada en el *jus solis*. En ambos grupos, el proceso que rige frente a la sociedad de destino, en este caso la chilena, es la adaptación funcional.

La segunda generación de descendientes ya ha conseguido adaptarse y busca entonces la integración. Aquí se persigue conscientemente la pérdida de algunos rasgos de la cultura original para poder conseguir una mejor aceptación de la población local y acceder a sus mismos privilegios. Es en la tercera y siguientes generaciones donde recién es posible buscar la reetnización antes descrita.

Existen distintas formas de enfrentar o reaccionar a un encuentro intercultural. La primera es acoplarse de tal forma a la sociedad de acogida que se reniega prácticamente de su lugar y cultura de origen. Esta actitud lleva rápidamente a la pérdida de identidad y dificulta la posibilidad de armar redes de apoyo con sus propios coterráneos. Con todo, el acceso social a la sociedad de llegada es incierto. Esta situación se da en mayor medida en los inmigrantes y descendientes de la primera generación.

³⁷ Lorenzo Agar, «Árabes y judíos en Chile: apuntes sobre la inmigración y la integración social», art. cit.

La segunda es mantenerse férreamente apegado a su cultura de origen, lo cual se constituye en óbice para su integración a la cultura de llegada y dificulta el diálogo intercultural. Es en este caso donde se puede desarrollar lo que podemos denominar como *endoxenofobia*, en contrapartida con la *exoxenofobia*, que es el rechazo a lo desconocido que viene de afuera.

Una tercera forma es vivir entre dos mundos, con un paso a cada lado del puente, sin atreverse a cruzarlo, sin osar siquiera a caminar en él. Es la parálisis. El individuo queda atrapado en la ambigüedad cultural y no se siente ni de un lado ni de otro, y menos aún de ambos.

Y una cuarta deriva del reconocimiento de la nueva cultura, junto con la preservación de rasgos culturales ancestrales. Es decir, sentirse plenamente integrado a Chile pero con una sensibilidad étnica, ética y estética propia de la cultura árabe.

Diversidad cultural en Chile

Con la mirada puesta en el Bicentenario de Chile y en la configuración de la identidad como país, nos encontramos con una nación que dejó de ser una mezcla netamente hispano-indígena, para dar paso a una realidad mucho más compleja y heterogénea desde la perspectiva cultural comunitaria.

Esta nueva configuración, que lleva prácticamente doscientos años en formación y que presenta actualizaciones periódicas derivadas de nuevas migraciones, es posible asumirla como multicultural.

La integración social de los inmigrantes en nuestro territorio ha sido un proceso largo y, en ciertos aspectos, complejo, con sus propias particularidades a la hora de ser aceptados e integrados a la sociedad.

En cierta forma, las condiciones de desarraigo y llegada a una nueva realidad se presentan como una situación difícil, que muchas veces recae en la reclusión hacia los propios grupos de identidad contribuyendo a retardar el proceso de adaptación de los miembros de la comunidad global. E, incluso, dan pie para el surgimiento de una subcultura dentro de la sociedad receptora.

El fenómeno migratorio ha sido uno de los hechos históricos más significativos en el proceso de formación de las sociedades americanas y, más

aún, ha sido un factor determinante en la conformación de sociedades mestizas.

Se ha sostenido generalmente que el Estado generó a la nación, contrario a la noción de que la existencia de un Estado presupone una nación, es decir, una cultura, un territorio, una historia y un origen común. América Latina se ha caracterizado por ser una sociedad mestiza y multiétnica, lo que le dio desde sus inicios un carácter de sociedades multiculturales, algunas con mayor evidencia de pueblos originarios, testimonio de las culturas precolombinas, y otras con mayor presencia de pueblos trasplantados de origen africano, europeo o asiático.

En el caso particular de Chile, hasta el día de hoy se sigue cuestionando la idea de una identidad común. No hay un referente único de origen; si bien, la idea de pertenencia a una nación se ha inventado y consolidado gracias a los esfuerzos emprendidos por el Estado a partir del siglo XIX, que difundió a sus héroes, hazañas e hitos.

La incorporación de inmigrantes ha sido una constante en Chile, a pesar de que su número no representó un impacto demográfico similar a, por ejemplo, Argentina, aunque es reconocible que desde el ángulo de la influencia cultural sí tuvo gran impacto en la formación social. A pesar de nuestra corta historia, no se ha reconocido este origen ni valorado el aporte que han hecho a nuestras sociedades miles de inmigrantes venidos de tierras y culturas diversas, desde el período colonial hasta nuestros días.

Los migrantes, cuando atraviesan fronteras geográficas para instalar una nueva vida en otro lugar, llevan consigo una serie de costumbres y vivencias que imprimen un sello a su identidad, siempre dinámica.

Las formas de socialización y de identificación más fundamentales son heredadas y aprendidas en el ámbito de la comunidad cultural de origen. El diálogo intercultural nace del (re)conocimiento de las formas propias, las de la Otra cultura y, además, de que en el diálogo se generan nuevas valoraciones producto del encuentro cultural, valoraciones que no responden ni a una ni a otra cultura. Es este principio quizás el de mayor relevancia en un diálogo intercultural y en la formación de sociedades basadas en el respeto de la diversidad comunitaria.

En los relatos sobre la inmigración, entre la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera del siglo XX, se ha sostenido con bastante generalidad que los que

llegaron para quedarse consiguieron en poco tiempo una buena y próspera integración. Esa prosperidad se atribuye generalmente al éxito económico logrado principalmente por los primeros inmigrantes.

La movilidad social ascendente de la que gozaron muchos inmigrantes en ningún caso refleja las dificultades por las que debieron de pasar para llegar a tener, como muchas veces se señala, un éxito económico excepcional a la vez de gozar del prestigio propio de las élites nacionales. En los diversos escritos de varias colectividades de inmigrantes en Chile, se señala que el proceso de asentamiento e integración a la sociedad chilena no estuvo ausente de problemas, carencias y dificultades.

De hecho, de manera paradójica, en el caso de la primera generación de descendientes se aprecia mayor asimilación o aculturación, no sólo respecto de los propios inmigrantes, sino también respecto de las generaciones venideras de descendientes. Este hecho nos muestra lo complejo de este proceso.

A muchos de los inmigrantes que llegaron a Chile durante el siglo XIX les esperaba un futuro incierto y, a pesar de ello, la mayoría estuvo dispuesta a luchar para permanecer y desarrollarse en el país. Cabe mencionar que, a diferencia de las nuevas migraciones de los tiempos de las comunicaciones y la información, en donde los procesos transmigracionales hacen que las personas puedan sin mayores dificultades volver a sus lugares de origen o vivir anclados a sus raíces en un territorio distinto, aquellas generaciones de inmigrantes del siglo XIX sabían que su decisión de emigrar era definitiva, sin retorno. Y ésa ha sido una marca de gran importancia para la impronta identitaria de las generaciones futuras.

Ahora bien, independientemente de las trayectorias seguidas por cada grupo, familia o, en específico, por inmigrantes individuales, es muy importante reconocer que las migraciones internacionales —sobre todo las que se generaron tempranamente, cuando Chile daba sus primeros pasos como nación independiente— jugaron un papel importantísimo en distintos ámbitos de lo social. Primero, el impacto demográfico; segundo, el cultural y social; y, tercero, el impacto generado por un largo proceso de modernización y desarrollo de las distintas esferas productivas.

Es cierto que las migraciones son un importante fenómeno demográfico, por cuanto sus manifestaciones implican y afectan a dos sociedades distintas a la vez que las conectan y determinan gran parte de su configuración.

Los efectos, sin embargo, no son sólo demográficos, sino también económicos, culturales y sociales. Todos estos componentes nos llevan a afirmar que la inmigración ha cumplido un papel fundamental en el desarrollo de nuestra nación, sobre todo si reparamos en que el modelo seguido ha sido llevado a cabo mirando principalmente al Viejo Continente. Las políticas que buscaron traer colonos a los «desiertos demográficos» se debieron, ciertamente y en gran medida, a que se veía en ellos el potencial necesario para dinamizar el progreso de nuestro país.

La integración social y el aporte cultural de los inmigrantes y sus descendientes han significado un inmenso aporte al desarrollo de Chile en sus casi doscientos años de historia republicana. Con todo, los caminos del reconocimiento y puesta en visibilidad objetiva de sus respectivas sensibilidades han sido complejos. Hasta hoy han tenido escaso reconocimiento de su importancia en la formación de la sociedad chilena.

Los aportes de los árabes a la cultura chilena

Los inmigrantes árabes hicieron suya la nueva patria y se integraron a Chile. Hoy en día prácticamente la mitad de los descendientes de árabes tiene un origen mixto; o sea, un valor importante está dado por un proceso de integración, resguardando la aculturación, para así poder siempre reconocer las raíces. De esta manera se contribuye con mayor fuerza a que Chile se convierta sin ambigüedades en un país de crisoles nacionales y étnicos, abriendo las puertas a quienes con renovado empuje quieren andar nuevos caminos.

El aporte árabe ha enriquecido a la cultura chilena en el sentido más lato posible. Ha conseguido fusionar culturas sin traumas sociales y ha logrado algo hoy en día impensado: la integración social de un grupo inmigrante y sus descendientes, junto con un innegable apego a sus raíces originales. En otras palabras, integración social con identidad cultural, sin que eso signifique tener que optar obligadamente entre formar una comunidad cerrada o diseminarse en la sociedad sin dejar trazos de su presencia original.³⁸

³⁸ Lorenzo Agar y Nicole Saffie, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», art. cit.

Referencias

- AGAR, Lorenzo, y Nicole SAFFIE, «Comunidades árabe y judía en Chile: la mirada de los jóvenes» en Lorenzo Agar y Abraham Magendzo (eds.), *Diálogo intercultural entre la comunidad árabe y judía en Chile: lecciones de una experiencia entre jóvenes* [libro en preparación], 2009.
- , «Inmigrantes y descendientes árabes en Chile: adaptación e integración social», en Abdeluahed Akmir (coord.), *al-Yaliyat al-arabiyya fi Amrika al-Latiriya: dirasat halat* [Las comunidades árabes en América Latina: estudios de casos], Beirut: Centro de Estudios de la Unidad Árabe, 2007. Ed. en español: *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, Madrid, Siglo XXI de España/Casa Árabe, 2009.
- , «Árabes y judíos en Chile: apuntes sobre la inmigración y la integración social», en Ignacio Klich (ed.), *Árabes y judíos en América Latina: historia, representaciones y desafíos*, Buenos Aires: Siglo XXI lberoamericana, 2006.
- , y Nicole SAFFIE, «Chilenos de origen árabe: la fuerza de las raíces», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (Sección Árabe-Islam), Universidad de Granada, Granada, vol. 5, 2005.
- , y Antonia REBOLLEDO, «La inmigración árabe en Chile: los caminos de la integración», en Raymundo Kabchi (coord.), *El mundo árabe y América Latina*, Madrid: Ediciones UNESCO/Libertarias-Prodhufl, 1997, págs. 283-309.
- , «El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile», *EURE*, Instituto de Estudios Urbanos, Santiago de Chile, núm. 27, 1983.
- , *El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile y Santiago* [tesis para optar al grado de magíster en Planificación del Desarrollo Urbano y Regional], Santiago de Chile: Instituto de Estudios Urbanos, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1982.

- ALLENDE, Isabel, *Mi país inventado*, Buenos Aires: Debolsillo, 2007, págs. 64-65
- BITAR, Sergio, y Helia HENRÍQUEZ, Censo de Población de Origen Árabe del Gran Santiago, Santiago de Chile: Arancibia Hermanos, 1970.
- KENWOOD, A. G., y A. L. LOUGHEED, *Historia del desarrollo económico internacional*, tomo I y II, Madrid: Ediciones Istmo, 1972.
- MATTAR, Ahmad Hassan, *Guía social de la colonia árabe en Chile: (siria-palestina-libanesa)*. Santiago de Chile: Imprenta Ahues Hermanos, 1941.
- OLGUÍN, Myriam, y Patricia PEÑA, *La inmigración árabe en Chile*, Santiago de Chile: Instituto Chileno-Árabe de Cultura, 1990.
- RAMOS, Natalia, «La media luna sobre los Andes», reportaje para optar al título de periodista de la Universidad de Santiago de Chile, 2003.
- REBOLLEDO, Antonia, «La “turcofobia”. Discriminación antiárabe en Chile, 1900-1950», *Revista Historia*, Santiago de Chile, vol. 28, 1994, págs. 249-272.
- , *La integración de los árabes en la vida nacional: los sirios en Santiago* [tesis de grado], Santiago de Chile: Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica, 1991.
- SANFUENTES, Andrés, *La influencia de los árabes en el desarrollo económico de Chile* [memoria de título de economía], Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1964.
- VIAL, Gonzalo, *Historia de Chile*, tomo I: *La sociedad chilena en el cambio de siglo*, Santiago de Chile: Santillana, 1981.
- VICUÑA MACKENNA, Benjamín, Bases del Informe Presentado al Supremo Gobierno Sobre la Inmigración Extranjera por la Comisión Especial Nominada con ese Objetivo, Santiago de Chile, 1865.

VILLALOBOS, Sergio, Osvaldo G. SILVA, Fernando V. SILVA, y Patricio STELLE, *Historia de Chile*, tomo III, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1974.

Modelos de integración política de los descendientes de inmigrantes: reflexiones sobre el caso de los sirios y libaneses en São Paulo¹

OSWALDO TRUZZI

Sociólogo, profesor asociado de la Universidade Federal de São Carlos e investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Brasil)

1. Introducción

La integración política de los inmigrantes y sus descendientes en las sociedades de acogida ya ha sido tratada por diversos autores como una de las etapas a ser cumplidas en el proceso de asimilación de los inmigrantes,² aunque se pueden realizar muchas críticas a este mismo concepto.³

¹ Agradezco los comentarios a este artículo realizados en ocasión del seminario *A contribuição dos árabes às identidades ibero-americanas*, que tuvo lugar entre los días 12 y 14 de noviembre en el Palácio Itamaraty, en Río de Janeiro. Hay versiones anteriores sobre el mismo tema que contienen material de investigación común, publicadas en B. Fausto et al., *Imigração e política em São Paulo*, São Paulo/São Carlos: Sumaré/EdUFSCar, 1995; y O. Truzzi, *Patrícios: sirios e libaneses em São Paulo*, São Paulo: Hucitec, 1997.

² Entre muchos otros: R. Park, *Race ad Culture*, Glencoe: Free Press, 1950; M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Oxford (N.Y.): Oxford University Press, 1964; y M. Marger, *Race and Ethnic Relations. American and Global Perspectives*, Belmont (Cal.): Wadsworth, 1991.

³ El concepto de *asimilación social* ha sido normalmente interpretado como un proceso al cabo del cual distintos grupos de inmigrantes se funden en el tejido social, de manera que sus particularidades étnicas dejan de dar pie a la diferenciación social, así como de constituir un criterio para la distribución del prestigio, la riqueza y el poder en una sociedad. Este concepto fue objeto, a partir de los años setenta, de diversas críticas. Las probablemente más sólidas apuntan que, en primer lugar, la noción de asimilación presupone un proceso unidireccional, en el cual la sociedad que recibe a un determinado grupo de inmigrantes le exige que se adapte a sus patrones, mientras ella, al ser dominante, permanece inalterada (K. Conzen et al., «The Invention of Ethnicity: una lectura americana», *Altreitalia: Rassegna internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo*, vol. 3, 1990; G. Seyferth, «Imigração e colonização alemã no Brasil: uma revisão da bibliografia», *BIB. Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, núm. 25, 1988). Planteado en tales términos, parece como si la única influencia posible entre la sociedad receptora y los grupos de inmigrantes se diera de la primera hacia los segundos, cuando en realidad ambos se modifican mutuamente. Algunos autores prefieren hablar, pues, de integración, y no de asimilación, para expresar la bidireccionalidad del proceso (H. Klein, «A integração dos imigrantes italianos no Brasil, na Argentina e Estados Unidos», *Novos Estudos Cebrap*, núm. 25, 1989). En segundo lugar, la asimilación conllevaría la anulación de las peculiaridades étnicas específicas de un grupo en favor de las vigentes en la sociedad, eliminando así la posibilidad —y, dígase de paso, el derecho— de que los grupos étnicos conserven sus características propias sin dejar por ello de convivir socialmente, atendiendo a un patrón de comportamiento que podríamos denominar *pluralismo étnico*, o bien, para aquellos que prefieren insistir en la dimensión cultural del proceso, *multiculturalismo*.

En términos generales, podemos afirmar que hay dos modelos clásicos de participación de los inmigrantes y de sus descendientes en la política formal en regímenes de representación democrática. El primero de ellos se distingue por la fuerza del denominado *voto étnico*, es decir, del grado de dependencia electoral de los representantes hacia su colonia étnica de procedencia. El segundo modelo, al contrario, plantea la debilidad del voto étnico, de manera que el representante plantea su candidatura sobre una base electoral más amplia para la cual su pertenencia étnica no resulta relevante. En este caso, el resultado político es fruto de la movilidad familiar o individual, así como del arraigo en la nueva sociedad, en un proceso en el cual la diferenciación étnica pasa a quedar prácticamente disuelta.

Se pueden comparar ambos modelos analizando dos casos históricos: la entrada de inmigrantes y de sus descendientes en la política en las grandes urbes estadounidenses por un lado, y en el estado de São Paulo por otro. Al contrario de lo ocurrido en general en territorio paulista, en el caso estadounidense los inmigrantes y sus descendientes entraron en política mediante liderazgos que movilizaban a sus comunidades étnicas.

En Brasil, el modelo federal, inaugurado con la República, concedió en principio —a imitación del modelo estadounidense— una gran autonomía a los estados.⁴ Pero dicha autonomía, sin embargo, no se transmitió más que de modo imperfecto a los municipios, mientras siguió vigente *el pacto de los coroneles*, hasta el final de la República Vieja.⁵ En el ámbito local, los municipios estaban pues dominados por los coroneles —a menudo organizados en facciones rivales—, que controlaban los ayuntamientos así como a los cargos políticos. El voto no secreto y otros mecanismos de manipulación electoral aseguraban el control de la política formal por parte de los poderosos.

En las grandes ciudades de los Estados Unidos, al contrario, el sistema de votación por distritos exigió en seguida a las comunidades étnicas, espacialmente segregadas, la movilización de sus propios líderes para poder entrar en la política. En el caso estadounidense, la política local abrió pues oportunidades inmediatas que luego podían ser potencialmente revertidas a la propia comunidad

⁴ Como en otros modelos federales, en Brasil el término *estado*, relacionado con cargos e instituciones, suele referirse a un ámbito que en España denominaríamos provincial; para referirse al ámbito del Estado central, en Brasil suele utilizarse el término *federal*. Hay que tener en cuenta estas diferencias a lo largo de la lectura de todo el texto para evitar confusiones. (N. del T.)

⁵ *Coroneles* era la denominación que recibían en Brasil los caciques locales. La República Vieja fue el régimen vigente desde 1889 (cuando se derrocó al emperador Pedro II con un golpe de Estado) hasta 1930. (N. del T.)

étnica, en términos, sobre todo, de empleo público y de mejoras en los barrios (equipamientos urbanos, centros educativos, red de transporte, etcétera).

2. Comparación de dos sistemas

Vale la pena resaltar, entre los contrastes que se dan entre el caso paulista y el estadounidense, tres elementos fundamentales que van a favorecer y a condicionar en el segundo un desarrollo político sobre bases étnicas.

En primer lugar, en las grandes ciudades estadounidenses se dio un proceso de fragmentación religiosa, racial y étnica (entre protestantes y el resto, entre los diversos grupos de extranjeros, y entre negros y el resto)⁶ que alimentó numerosos conflictos urbanos. Buena parte de la política llevada a cabo en los barrios pretendía forjar un sentimiento de comunidad y un liderazgo común mediante negociaciones entre los diversos representantes étnicos. En ese sentido, se dio un proceso integrador, que abría espacios para que las diversas comunidades pudieran expresarse; aunque, al mismo tiempo, tenía efectos divisorios, pues se centraba en cada barrio o distrito. En São Paulo, al contrario, el régimen político prescindió de la participación de las comunidades locales. Como éstas estaban poco organizadas, el mundo de la política estableció escasos lazos con barrios o zonas concretas.

En segundo lugar, resulta oportuno señalar que, en el caso de los Estados Unidos, las «maquinarias» políticas organizadas por los *bosses*⁷ y las sucesivas campañas de captación de inmigrantes fueron fenómenos íntimamente relacionados. La clásica maquinaria urbana probablemente nunca hubiera sido posible, o por lo menos no constituiría una característica tan relevante en el escenario político estadounidense, sin la presencia del inmigrante.⁸

La maquinaria clásica, como organización política disciplinada, contaba con una clientela predispuesta y susceptible de trocar su independencia política

⁶ E. Banfield y J. Wilson, *City Politics*, Cambridge (Mass.): Harvard and MIT Press, 1963, págs. 38-44.

⁷ Las *machines* y los *bosses* fueron una forma de organización política típicamente estadounidense, consistentes en pequeños grupos de activistas y especialistas organizados en torno a unas pocas figuras de notables, que se encargaban del reclutamiento, proselitismo y captación de fondos y votos a escala local. (N. del T.)

⁸ J. R. Cornwell, «Bosses, Machines, and Ethnic Groups», en Thomas Dye y Brett Hawkins (eds.), *Politics in the Metropolis: A Reader in Conflict and Cooperation*, Columbia: Charles E. Merrill Publishing Co., 1967, págs. 272-288.

(en una palabra, sus votos) a cambio de algo que estimara más valioso para su bienestar y su seguridad. Se produjo un proceso continuo de captación, una tras otra, de las oleadas de inmigrantes recién llegados, hasta por lo menos los años treinta, cuando la Administración Pública estadounidense comenzó por fin a atender a los recién llegados. Anteriormente, al no haber ningún tipo de seguridad social, de organismos públicos ni de servicios de asistencia, estas funciones eran de facto aseguradas por las maquinarias políticas, cuyos servicios tan sólo tenían por competencia a las asociaciones de socorro mutuo de las diferentes comunidades étnicas.

Todo este fenómeno influyó de forma importante en el desarrollo de la política local, pues en poco tiempo los partidos comenzaron a contar con una cantidad creciente de portavoces de diversos grupos étnicos dentro de sus propias estructuras jerárquicas, equipos dirigentes, comités de campaña, etc. En algunos casos, los líderes étnicos surgían de las organizaciones de distrito; en otros, las comunidades étnicas negociaban apoyo a cambio de beneficios. En cualquier caso, a las maquinarias políticas siempre les interesaba la cooptación de individuos que pudiesen actuar como interlocutores, hablar las diversas lenguas de origen y actuar como puente entre el partido y los inmigrantes.

Por otro lado, para dichos interlocutores, este proceso representaba una valiosa oportunidad de acceso a personajes influyentes así como a la integración en la nueva sociedad. Para muchos, hacer carrera en el partido resultaba muy atractivo por el simple hecho de suponer una de las pocas alternativas de trabajo no manual disponible para un inmigrante. En el caso estadounidense, por lo tanto, todo esto contribuyó a que la política local adquiriese un marcado carácter étnico que duró por lo menos hasta los años treinta, cuando disminuyeron las llegadas de inmigrantes, los cambios en el sistema electoral redujeron el peso de las maquinarias políticas locales y las medidas relacionadas con el *New Deal* pusieron en marcha programas públicos de bienestar para toda la población en general.

En cuanto a São Paulo, el pacto de los coroneles, vigente por lo menos hasta 1930, no dejaba de reunir ciertas características parecidas a la maquinaria política. Sin embargo, se trataba de un esquema muy asimétrico en términos de equilibrio entre líderes y liderados. Los jefes locales de cada municipio o circunscripción electoral, favorecidos por mecanismos de control autoritario (control de la policía, de los jueces, de la legislación electoral, etc.), ejercían un reinado absoluto, tan sólo interferido, como mucho, por disputas por el control del municipio con alguna facción rival, pero en cualquier caso, sin ninguna obligación de negociar el apoyo del electorado. Las únicas negociaciones,

como señala Vitor Nunes Leal,⁹ eran externas y se hacían a costa del electorado: el coronel afianzaba su autoridad local garantizando la orientación del voto de su municipio al candidato oficial en las elecciones del estado. Además, en el marco de una sociedad aún predominantemente rural, la base de encuadramiento de los coroneles en el interior estaba básicamente compuesta de votantes residentes en las haciendas de café, con muy escasas posibilidades de desarrollar movilizaciones de carácter étnico. Pero incluso en las ciudades más importantes del interior, la presencia de los coroneles era muy poderosa.

En último lugar, cabe enfatizar la importancia que tiene el tipo de sistema electoral vigente. En la capital paulista, el propio sistema electoral influyó de forma decisiva en el carácter de la actividad política y de la representación de los intereses, sobre todo cuando se tienen en cuenta las diferencias entre los sistemas electorales por distritos y los mayoritarios. En el sistema por distritos, una variable fundamental es el tamaño de los mismos. De forma general, cuanto menores sean éstos: a) mayor es la dispersión del poder y, por lo tanto, más difíciles resultan las coaliciones entre concejales; b) hay más vías de acceso de la ciudadanía al gobierno; c) hay una mejor representación de los barrios y de áreas naturales étnicamente definidas; d) resulta más fácil a las minorías obtener reconocimiento; e) se produce una peor representación de los intereses comunes de la ciudad; f) hay una mayor tendencia a fomentar cambalaches entre concejales representantes de distintos distritos; y g) los concejales resultan más accesibles a sus electores.¹⁰ En resumen, lo que nos interesa retener es que la experiencia política en las grandes ciudades estadounidenses favoreció la movilización étnica, en mayor o menor grado, pero ciertamente más que en São Paulo. Su sistema electoral, aunque variable de una ciudad a otra, exigía que, en gran medida, los representantes elegidos actuasen «más pegados» a sus comunidades, desarrollando una visión política tejida de luchas para conseguir ventajas y beneficios para distritos que incluían barrios étnicamente definidos. Los políticos de base étnica también se nutrían de los conflictos entre diferentes grupos de inmigrantes.

En São Paulo, desde sus orígenes, los movimientos populares, en cambio, nunca tuvieron una profunda base local de asociacionismo de barrio. El movimiento sindical en la capital, fuertemente influido por el anarquismo primero y por el comunismo después, privilegió el lugar de trabajo como espacio de

⁹ V. N. Leal, *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*, Río de Janeiro: Forense, 1948.

¹⁰ E. Banfield y J. Wilson, *op. cit.*, págs. 90-91.

lucha sobre el lugar de residencia. E incluso las movilizaciones de los años veinte apenas se basaron en relaciones tejidas en los vecindarios. A partir de 1930, deberían haberse dado teóricamente condiciones más propicias para la movilización étnica, como parecían señalar tanto el episodio integralista,¹¹ como el creciente antisemitismo y la reacción de la Asamblea Constituyente del 34 contra la llegada de japoneses, pero el endurecimiento del régimen y las campañas nacionalistas de Vargas disiparon esta posibilidad.

Las políticas locales de ambos países no pueden ser más opuestas. En los Estados Unidos, numerosos inmigrantes y descendientes de los mismos en seguida entraron en la política en la condición de líderes de sus comunidades étnicas. En el estado de São Paulo, salvo honrosas excepciones, el acceso de descendientes de inmigrantes a cargos en la política formal tan sólo comenzó a darse tras la Segunda Guerra Mundial, con la restauración democrática, en una época ya poco propicia para la afirmación de identidades étnicas y en la cual la inmigración ya se había convertido en una experiencia lejana para numerosos grupos. Por ello, los descendientes de inmigrantes recién entrados en política apenas desempeñaron el papel de líderes étnicos representantes de sus comunidades, como en el caso estadounidense. En su mayor parte, pisaron los pasillos gubernamentales y parlamentarios recogiendo los frutos de una movilidad socioeconómica individual, o como mucho familiar, fomentada por las maquinarias populistas de los movimientos políticos trabajista y ademarista.¹²

3. El caso de los sirios y de los libaneses

Para situar en ese marco la entrada de los descendientes de inmigrantes sirios y libaneses en la política paulista, resulta oportuno mencionar las principales

¹¹ El integralismo brasileño fue un movimiento político fundado en 1932 siguiendo los pasos del fascismo y del nazismo, con la salvedad de que en lugar del racismo preconizaba la integración racial dentro de un nacionalismo exaltado, a pesar de lo cual tuvo ciertas derivas antisemitas que provocaron fuertes crisis y divisiones en el movimiento. (N. del T.)

¹² M. C. Campello, M. T. Kerbaui y O. Truzzi, «Do clientelismo coronelista ao clientelismo de Estado: a ascensão de imigrantes na política do interior paulista», *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, vol. 26, págs. 11-34. El movimiento trabajista brasileño, a imitación del laborista anglosajón, aunaba un populismo izquierdista con el intervencionismo estatal en una etapa de fuerte desarrollo del país. El ademarismo fue un movimiento más local, iniciado por Adhemar Pereira de Barros, influyente empresario y político que fue dos veces gobernador de São Paulo, distinguiéndose por un populismo conservador y por sus políticas desarrollistas. (N. del T.)

características de las trayectorias socioeconómicas de sus colonias en São Paulo: i) integración esencialmente urbana, si bien no únicamente concentrada en la capital; ii) constitución y desarrollo de un nicho de especialización económica integrado: el pequeño comercio de mercerías y la industrialización de tejidos (especialmente de prendas de punto), fuertemente arraigado en las relaciones familiares y de paisanaje; y iii) una sólida inversión en educación para la primera generación nacida en Brasil, que condujo a su provechosa graduación en centros educativos de élite donde se formaban los profesionales liberales de São Paulo.¹³

En tales condiciones, los primeros esfuerzos de movilización y apoyo político entre sirios y libaneses partieron de sus generaciones más privilegiadas. Al contrario que ciertas fracciones de otros grupos étnicos, muy activas en los movimientos anarquistas de comienzos de siglo, en la colonia siria y libanesa la política siempre fue un asunto de las élites. Por ello, tan sólo cuando aquélla se fue diferenciando y haciéndose más compleja, se pudieron observar las primeras señales de interés político por parte de sirios y libaneses.

Vínculos con la tierra natal

Al comienzo, ninguna cuestión política atraía más la atención y apoyo de la capa más privilegiada de la colonia que los asuntos relativos a su tierra natal. Estratos significativos de clase media habían emigrado, sobre todo del Líbano, desesperados ante las cada vez más adversas perspectivas económicas y ante el oscurantismo del Imperio otomano en decadencia. Muchos de los que cruzaron el Atlántico llevaron consigo recuerdos y experiencias teñidas de amargura, por regla general derivadas de problemas políticos con los turcos.¹⁴ Una vez en Brasil, mostraban cierto interés por seguir los acontecimientos políticos de su tierra natal, sobre todo cuando se vislumbraban perspectivas de soberanía, con la derrota de los turcos en la Primera Guerra Mundial. Además, numerosos parientes y amigos habían permanecido en su tierra, lo que también contribuía a reforzar la atención y apoyo de la comunidad con respecto a los problemas que se producían allá.

En la época en que Siria y el Líbano aún se hallaban bajo el yugo otomano, su situación política actuaba como elemento de cohesión de la colonia, de supe-

¹³ O. Truzzi, *op. cit.*

¹⁴ W. Safady, *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*, Belo Horizonte: Santa Maria, 1966; Nami Jafet, *Ensaio e discursos*, São Paulo: São Paulo Editora, 1947.

ración de sus diferencias internas. En cierto modo, los turcos representaban un enemigo común, atenuando temporalmente las divisiones entre grupos. Pero, en cuanto en la posguerra se instauró un régimen de protectorado francés en la zona, la vida política de Oriente Medio comenzó a suscitar interpretaciones divergentes en la colonia, entre grupos de diferentes confesiones religiosas o de distintos orígenes regionales. Los inmigrantes procedentes del Líbano, en su mayor parte cristianos maronitas, veían con buenos ojos la política francesa de favor y protección de su comunidad, mientras otros grupos se empeñaban en condenar el colonialismo francés en la región. Tales cuestiones, reavivadas periódicamente por líderes internos de la colonia, que se arrogaban el papel de representantes y de intérpretes de las tensiones en su tierra de origen, casi siempre provocaban entusiastas adhesiones y encendidas discusiones en ciertas capas mejor posicionadas, movilizando los diversos puntos de vista, especialmente a través de la prensa étnica, bastante activa.

Pero tampoco hay que olvidar que, por lo menos hasta los años cuarenta, para la inmensa mayoría de los inmigrantes de origen sirio y libanés en Brasil, la actividad política sonaba como algo muy ajeno. La preocupación por el día a día, verdadero escenario de las estrategias familiares de supervivencia, siempre les resultó infinitamente más importante, y en esto hay poca diferencia entre los sirios y libaneses y otros grupos de inmigrantes.

Además, a medida que la valoración de los acontecimientos políticos en su tierra de origen se volvía más compleja y menos unánime, su peso en la cotidianidad de la colonia tendió a disminuir. Como era de esperar, sobre todo después de la independencia del Líbano y de Siria,¹⁵ la colonia comenzó a seguir e interesarse menos por los sucesos políticos en una tierra cada vez más lejana en la mente de los inmigrantes, gran parte de los cuales llevaban ya más de tres décadas en Brasil. Los acontecimientos en Oriente Medio se convirtieron en asunto de interés de tan sólo unos pocos que aún mantenían algún tipo de relación comercial con su tierra de origen. Para ciertas capas de la élite de la colonia, cada vez más numerosas y definitivamente arraigadas en la tierra de adopción, pasaron a resultar mucho más importantes e interesantes las posibilidades políticas que se abrían en São Paulo.

Esta reorientación cobraba cada vez más sentido incluso desde un punto de vista de la cronología de los acontecimientos. El Líbano y Siria conquistaron definitivamente sus soberanías en 1943 y 1946 respectivamente; en ese mo-

¹⁵ Y a pesar de las innumerables tensiones ocurridas en Oriente Medio en la posguerra.

mento, la etapa de restauración democrática que se abría en Brasil gracias al final del Estado Novo ofrecía posibilidades inéditas a la primera y segunda generación de hijos de inmigrantes.¹⁶ La mayor parte de los sirios y libaneses que en los años siguientes lanzarían sus carreras políticas procedían de familias cuyos padres habían comenzado trabajando como comerciantes apenas una generación atrás. Sus hijos (muchos de ellos formados en centros educativos de prestigio), postulándose a cargos políticos, en cierto modo no hacían sino dar continuidad a trayectorias familiares por lo general insertas en un vigoroso proceso de ascenso social.

Para lograrlo, estaba claro que el voto de la propia colonia podía ayudar, sobre todo al comienzo. Comentando el tema, un antiguo diputado decía: «Muchos votaban y siguen votando con un sentido muy práctico: ¿vas a votar a alguien que no conoces? Es preferible votar a un compatriota, pues siempre supone establecer un puente, un punto de acceso». Sobre estos cimientos de partida, sobre esta primera base de encuadramiento electoral, se construyeron la mayor parte de las carreras políticas de éxito, que luego iban ampliando su base a medida que se sucedían los mandatos. Por ahora, basta con que calificuemos el voto de la colonia como significativo; más adelante tendremos la oportunidad de volver a esta cuestión para definir con mayor precisión su relevancia.

Los diplomados al asalto de la política en la restauración democrática de la guerra

En las primeras elecciones tras la dictadura de Vargas, de la que tenían que salir los diputados para la Asamblea Constituyente de 1946, tan sólo salió elegido un político de ascendencia libanesa, representando a São Paulo: José João Abdalla. El inicio de su carrera política preanunció la cantera de políticos que se estaba formando en la colonia, que no se mostrará activa hasta años después. Este pionero, que años más tarde se descubriría que era uno de los mayores defraudadores fiscales de su época, había entrado en política hacía ya más de una década, al comienzo de los años treinta.

José João Abdalla nació en Aparecida do Norte en 1903. Tras realizar sus primeros estudios en Guaratinguetá, los prosiguió en Lorena y en 1927 se graduó

¹⁶ *Estado Nuevo*, nombre del régimen autoritario impuesto en Brasil por el populista Getúlio Vargas, en 1937, fuertemente inspirado en la dictadura de Salazar en Portugal. En 1945 fue derrocado por un grupo de militares. (N. del T.)

como médico en la Facultad Nacional de Medicina de Río de Janeiro. Se casó con otra graduada en medicina, una de las hijas de Assad Abdalla, inmigrante pionero que se había enriquecido. Estableció su consultorio en el interior de São Paulo, más concretamente en Birigui, granjeándose cierta reputación en esta pequeña ciudad, lo que le permitió, en 1934, ser elegido concejal local y presidente de la Cámara Municipal. A lo largo de todo el período del Estado Novo, ejerció el cargo de prefecto de la ciudad, nombrado por el aquel entonces interventor Adhemar de Barros, que había sido compañero suyo en la Facultad de Medicina en la capital. En 1945, Abdalla destacaba como uno de los fundadores del PSD en São Paulo.¹⁷ Ejerció su mandato hasta 1948, cuando fue nombrado, de nuevo por Adhemar de Barros, por aquel entonces ya gobernador, secretario de Trabajo, Industria y Comercio de São Paulo, cargo que ocupó hasta 1951. Abdalla fue entonces reelegido sucesivamente diputado federal en 1954, 1958 y 1962. Al quedar anulada en 1964 la inmunidad asociada a su cargo político, tuvo que afrontar numerosas intervenciones en sus empresas así como confiscaciones de bienes para saldar sus deudas con el erario público.

Abdalla y los siguientes políticos procedentes de la colonia que fueron elegidos en la siguiente contienda electoral, en 1947, tenían algo en común: en general, se valían de su condición de diplomados en facultades de élite. Serán en concreto los pupitres de la Facultad de Derecho la cantera preferente de reclutamiento de líderes políticos de São Paulo. Los habitantes de la colonia que frecuentaron sus pasillos hicieron gala posteriormente de una gran cercanía a los círculos políticos, con los que mostraban importantes afinidades. Por ello, automáticamente ofrecían sus credenciales para ejercer de mediadores entre la colonia y las élites paulistas. Tal patrón de reclutamiento político, pasando por la Facultad del Largo São Francisco, será determinante por lo menos a lo largo de los tres primeros lustros de normalidad político institucional que siguieron al Estado Novo. Tanto la familiaridad «con las cosas de la política» como el prestigio que confería dicha facultad resultaban cruciales en estos primeros momentos para neutralizar las intromisiones externas al grupo, bajo la excusa de protegerse contra el arribismo, así como para señalar, en el interior de la colonia, a los elementos que despuntaban y que acumulaban mayores posibilidades de realizar una carrera política.

Si analizamos la trayectoria, entre 1947 y 1956, de los oriundos de la colonia que desempeñaron cargos políticos: diputados federales y provinciales (en

¹⁷ Partido Social Democrático, de centroderecha y de corte populista, fundado por el dictador Getúlio Vargas. (N. del T.)

las elecciones de 1947,¹⁸ 1950 y 1954) y concejales capitalinos (1947, 1952 y 1956), de un total de 26 mandatos ejercidos por 13 compatriotas de origen sirio-libanes, nada más y nada menos que 18 de ellos fueron ejercidos por 8 personas que habían estudiado en la prestigiosa Facultad del Largo São Francisco.

Por otro lado, si bien es cierto que pasar por la Facultad de Derecho constituía una credencial importante para postularse a cargos de representación política, estaba lejos de garantizar por sí solo el éxito electoral. Para los miembros elegidos de la colonia, tanto el voto étnico de los compatriotas como el título de abogado nunca resultaron por sí solos condiciones suficientes, teniendo necesariamente que añadir algún otro elemento suplementario que permitiera efectivamente materializar su potencial electoral. Tal complemento podía consistir en algún puesto relevante en medios de comunicación como la prensa o la radio, un lazo privilegiado con algún representante profesional de prestigio o incluso algún episodio que hubiera aportado popularidad al candidato.

Por ejemplo, Emilio Carlos, nacido en 1917, hijo de inmigrantes libaneses que habían llegado a Brasil cinco años antes, trabajaba como redactor de asuntos internacionales en el periódico *O Estado de São Paulo*. En 1941 se graduó como abogado en la Facultad de Derecho. Al iniciarse la Segunda Guerra Mundial, fue corresponsal y locutor de la BBC en Londres. Fue a partir de entonces cuando comenzó a forjarse la enorme popularidad como locutor de radio que disfrutaría posteriormente, cuando en 1946 entró en la política, desligándose del periódico.

Reelegido sucesivamente en 1950, 1954, 1958 y 1962, con victorias electorales siempre aplastantes,¹⁹ fue sin embargo derrotado dos veces como candidato a prefecto de São Paulo. Tribuno fogoso, célebre orador y polemista notable, era el paradigma del auténtico populismo paulista.

Siguiendo el ejemplo de Emilio Carlos, cuya popularidad se debió a sus tiempos de locutor, Nicolau Tuma fue elegido concejal de São Paulo, bajo las siglas de la UDN,²⁰ en 1947. Tuma, cuyo padre libanés era comerciante, nació en Jundiá en 1911 y, tras sus estudios en la capital, fue uno de los primeros descendientes de libaneses que se graduaron en la Facultad de Derecho tan tempranamente

¹⁸ Rigurosamente hablando, se trató de elecciones complementarias a la Cámara de los Diputados.

¹⁹ En 1962 obtuvo de nuevo el mayor número de votos en todo el estado.

²⁰ Unión Democrática Nacional, partido de marcada orientación derechista. (N. del T.)

como en 1931. Superó unas pruebas para locutor radiofónico en Rádio Record y, a los pocos meses, fue elegido para leer la primera nota de prensa oficial de la Revolución constitucionalista, donde anunciaba el alzamiento insurreccional del movimiento la noche anterior. Junto a los locutores César Ladeira y Renato Macedo, formó el famoso trío que retransmitió noticias sobre este movimiento, derrotado en octubre de 1932. Fue también pionero de las retransmisiones deportivas por radio y ocupó diversos puestos importantes en el medio radiofónico de São Paulo y de Río de Janeiro.²¹ Elegido concejal de la capital en las elecciones de 1947, Tuma fue reelegido para el mismo cargo en 1952 y 1956. En 1958 obtuvo su primer mandato de diputado federal. Siempre fiel a la UDN, en las elecciones de 1962 logró un puesto como suplente, pero luego, al inicio de la legislatura, en febrero de 1963, asumió un escaño en la Cámara Federal. Tras el golpe del 64, se afilió a ARENA,²² logrando otra suplencia en las elecciones de 1966. A partir de febrero de 1967, volvió a asumir un escaño en la cámara hasta octubre de 1968, cuando dejó la política definitivamente. La radio, las retransmisiones deportivas y el cargo de director de Transporte forjaron la popularidad de Tuma a lo largo de su carrera política.

Otra personalidad de la colonia, cuya longeva carrera política se inició con una concejalía en la capital en 1947, fue Camilo Ashcar, también procedente de la Facultad de Derecho. Ashcar nació en 1920 en la propia capital, hijo de una pareja de libaneses que fundó en São Paulo la primera escuela para hijos de compatriotas. Ashcar, a diferencia de Emilio Carlos o de Tuma, no forjó inicialmente su popularidad por medio de la radio, sino que ya destacó en la propia facultad como un prometedor líder evangélico. Según su propio testimonio, su entrada en la política fue de la siguiente manera:

Yo había terminado mis estudios en la Facultad de Derecho de São Paulo como primer alumno de mi promoción, recibiendo todos los premios conferidos a la misma, como consta en mi currículum vitae. Fui por ello noticia en los periódicos y recibí una amplia publicidad. Por la misma época, también me estaba formando para ser uno de los líderes de la comunidad evangélica de São Paulo. Así que dirigía cursos, predicaciones, campamentos y asociaciones de la comunidad presbiteriana brasileña. Tenía por lo tanto bastante proyección social como estudiante laureado y también como líder en formación de la juventud evangélica, con todas las actividades que tenía la oportunidad de llevar a cabo. En aquellos tiempos se estaba restableciendo en Brasil el régimen democrático,

²¹ Siendo ya ex concejal, acostumbraba a enorgullecerse de haber sido el primero en realizar una narración radiofónica en directo de un partido de fútbol.

²² Alianza Renovadora Nacional, partido derechista creado en 1966 como valedor político del régimen militar. (N. del T.)

tras la caída del gobierno de Getúlio Vargas; en 1947 estaban buscando a jóvenes que quisieran entrar en la vida política del país y la UDN me escogió para ser uno de sus candidatos a concejales, resultando elegido en primer escrutinio. Posteriormente, fui elegido cinco veces sucesivas diputado provincial.²³

Fue también en las elecciones de 1947 cuando Alfredo Farhat logró el primero de sus cinco mandatos sucesivos de diputado provincial. Nacido en la capital en 1909, también se formó en la Largo São Francisco, graduándose en 1942, y luego se convirtió en una especie de representante político de los intereses de los notarios de todo el estado de São Paulo.

Además de los políticos mencionados hasta ahora, hubo también otros dos hijos de sirio-libaneses, igualmente graduados en la Facultad de Derecho, que fueron elegidos en 1947. El primero, nombrado concejal de la capital por el PTB,²⁴ fue Anis Aidar, graduado en 1940. Con una trayectoria política bastante discreta,²⁵ Aidar cuenta en una entrevista que fue elegido básicamente porque era abogado laboralista del Sindicato de Industrias Químicas y Farmacéuticas.

El último diputado federal de la colonia en ser elegido fue Juvenal Sayon, que se había hecho ya famoso anteriormente por haber puesto al descubierto la red de espionaje nazi en Brasil y por haberse encargado de su represión, proeza de la que probablemente derivara su base electoral.

El único representante de la colonia que no procedía de la políticamente tan prolífica Facultad del Largo São Francisco fue Salomão Jorge, poeta y uno de los fundadores del PSP en São Paulo.²⁶ En 1935, Salomão Jorge se enzarzó en una dura polémica contra Herbert Levy en las páginas del *Diário de São Paulo*, defendiendo a la colonia sirio-libanesa de las insinuaciones de que los inmigrantes de dicho origen eran perjudiciales para la nación.²⁷

Hay cuatro aspectos importantes a la hora de analizar a los candidatos de la colonia que se presentaron a estas reveladoras elecciones de 1947. En primer lugar, es más que notable que de los siete, seis de ellos se hubieran graduado en la Facultad de Derecho, lo que confirma la importancia de esta institución

²³ Entrevista con Cristiane Abdon Cury, cedida gentilmente por la misma.

²⁴ Partido Trabalhista Brasileño, véase la nota 7. (N. del T.)

²⁵ Aidar puso fin a su carrera política en 1952, cuando no consiguió ser reelegido como concejal.

²⁶ Partido Social Progresista, de orientación populista y dominado por el mencionado Adhemar de Barros. (N. del T.)

²⁷ S. Jorge, *Álbum da colônia sirio-libanesa no Brasil*, São Paulo: Sociedade Imprensa Brasileira, 1948, págs. 493-519.

como valedora de las aspiraciones políticas no sólo de los hijos de las élites paulistas, sino también de las familias de inmigrantes con trayectorias ascendentes y recién entradas en el campo político.

También es digno de mención que todos ellos, aunque tuvieran buena formación y ciertamente lograran una cantidad significativa de votos procedentes de su colonia, desarrollaron sus trayectorias apoyándose también políticamente fuera de la misma y en actividades a veces alejadas de su formación académica, como por ejemplo locutor radiofónico, activista religioso, sindicalista o de otro tipo. Resulta por lo tanto bastante significativo que ni el voto étnico ni su título de abogacía resultaran suficientes para asegurarles el acceso a la arena política.

En tercer lugar, también cabe señalar que todos estos representantes obtuvieron sus mandatos bajo siglas de partidos relativamente dispares, relacionados con maquinarias políticas diferentes y que cubrían prácticamente todo el espectro ideológico de la política paulista de la época. Y, si bien en las elecciones de 1947 el ademarismo no contó entre sus filas con ningún diplomado de la colonia, en las siguientes elecciones municipales, en 1952, salió elegido por el PSP William Salem, abogado también graduado en la Facultad de Derecho en 1946. Salem fue reelegido para el Ayuntamiento de São Paulo por el PSP durante tres mandatos consecutivos (1952, 1956 y 1960), ocupó en tres ocasiones la presidencia municipal y llegó a desempeñar, de forma interina, el cargo de prefecto de la capital paulista. En 1963 fue elegido diputado federal, pero fue cesado en su mandato al año siguiente.²⁸

Finalmente, la entrada en política de un número significativo de descendientes de sirios y libaneses, presentándose por los grandes partidos,²⁹ parece desafiar la típica noción de que tales puestos estaban reservados al *establishment* político paulista. Muy al contrario, podemos afirmar que, a excepción de Aidar y de Salomão Jorge,³⁰ la etapa de restauración democrática de la segunda mitad de los años cuarenta supuso el inicio de unas carreras políticas relativamente longevas, cuyos titulares, al conquistar a lo largo del tiempo sucesivos mandatos, se consolidaron como elementos muy activos del campo político de la colonia, por lo menos a lo largo de las dos siguientes décadas. Ashcar estuvo en acti-

²⁸ *O Estado de São Paulo*, 19 de agosto de 1982.

²⁹ Entre ellos: UDN, PTB, PSD y PSP. Entre las siglas con personalidades de la colonia, tan sólo el PDC podía considerarse en la época un partido poco significativo (Partido Demócrata Cristiano, de centroderecha, a imitación de la democracia cristiana europea. —N. del T.—).

³⁰ Salomão Jorge puso fin a su carrera política en 1950, cuando, concurriendo a la reelección como diputado provincial por el PTN, sólo obtuvo una suplencia.

vo hasta 1970, Tuma hasta 1969, Farhat hasta 1965, Salem hasta 1964, Sayon hasta 1954 y Emilio Carlos hasta 1963 (no estuvo más tiempo sólo debido a su prematura defunción); esta primera oleada de *compatriotas políticos diplomados* prácticamente monopolizó los cargos de concejales en la capital, de diputados provinciales y federales, cargos repletos de apellidos de la colonia hasta por lo menos 1958.

Los años sesenta y la fuerza del interior

En las elecciones de 1958, a esos nombres ya conocidos se añadieron otros, diluyendo un tanto el perfil de candidato en un principio tan nítidamente definido. La contienda electoral del 58 fue donde la antigua generación y la nueva se presentaron hombro con hombro de una forma más equilibrada. En cambio, en las siguientes elecciones, en 1962, se impondría un nuevo patrón de reclutamiento político en la colonia.

En 1958, los tres políticos de la colonia para la Cámara Federal por São Paulo eran los de siempre: ahí estaban J. J. Abdalla, Emilio Carlos y Nicolau Tuma,³¹ representando a las corrientes pedesista, trabajista y udenista, respectivamente. Mas, entre los elegidos a la Asamblea Legislativa, junto a dos veteranos como Ashcar y Farhat, se estrenaron nuevos compatriotas, un estreno no tanto como políticos sino simplemente como diputados. Sus nombres, Bady Bassit, Semi Jorge Resegue, Nagib Chaïb, Miguel Jorge Nicolau y Anibal Hamam, eran escasamente conocidos en la capital paulista. Todos compartían un rasgo común: habían ocupado puestos políticos sólo en sus ciudades de origen y ahora habían aprovechado la popularidad adquirida en sus bases locales del interior de la provincia para triunfar electoralmente.

Bady Bassit ya había sido elegido diputado provincial por el PSP en 1954 e iniciaba su segundo mandato. Nacido en 1916 en São José do Rio Preto, región donde la colonia sirio-libanesa siempre fue muy numerosa y próspera, se formó como médico e inició su carrera política como concejal. En cuanto a Semi Jorge Resegue, su base electoral era la región de Bariri, donde su familia poseía una industria de aceites vegetales. Elegido diputado provincial durante tres legislaturas consecutivas, en 1958 por el PSP, en 1962 por el PDC y en 1966 por ARENA,

³¹ En 1955, Tuma había quedado segundo en las elecciones para viceprefecto de la capital. Para no quedarse sin mandato, en 1956 se presentó a concejal y fue reelegido, pero en seguida, valiéndose de la popularidad obtenida por la campaña para la viceprefectura, en 1958 obtuvo su primer mandato para la Cámara Federal.

Semi hacía doblete con su hermano, José Jorge Resegue, médico formado en Río de Janeiro que en 1962 fue prefecto de Bariri y que en ese mismo año obtuvo un escaño en la Cámara Federal, donde permaneció hasta 1971. En el caso de Nagib Chaib, elegido también para la Asamblea Legislativa tres veces consecutivas (en 1958 y 1962 por el PDC, en 1966 por ARENA), su reducto político era Mogi Mirim. Fue concejal de esta ciudad en 1947 y se presentó a prefecto de la misma en 1951, año en que fue derrotado. Pero, en 1956, su hermano Adib logró su primer mandato como prefecto de Mogi Mirim. Dos años después Nagib fue elegido diputado. Finalmente, tanto Miguel Jorge Nicolau como Anibal Hamam habían sido prefectos de São João da Boa Vista y de Pirajuí, respectivamente, antes de ser elegidos diputados provinciales en 1958.

En 1962, la procedencia del interior ya se convirtió en el patrón dominante de reclutamiento político de descendientes de sirios y libaneses, algo que en 1958, como acabamos de ver, tan sólo permitía aspirar a la Asamblea Legislativa del estado. En el 62, los representantes del interior no sólo dominaban en esta asamblea, donde las filas de descendientes de la colonia se ampliaron hasta los once diputados provinciales (frente a los ocho en 1958), sino que además protagonizaron un espectacular crecimiento de compatriotas elegidos por São Paulo en la Cámara Federal: de tres representantes en 1958 pasaron a ser nada menos que diez en 1962.

Entre los que se estrenaban en la Asamblea Legislativa estaban: José Jorge Cury (PSD/PSP), abogado, concejal durante ocho años en São José do Rio Preto, ex presidente de su Cámara Municipal, presidente de la Asociación Industrial, Comercial y Agrícola y del Club Monte Líbano local, vicepresidente del Hospital de las Clínicas de la ciudad; Jamil Assuf Dualibi (PRT),³² también abogado, con base electoral en Tupã, donde había sido prefecto en 1956; Nadir Kenan (Coalición Janista/PTN/MTR),³³ igualmente abogado, graduado en la Facultad de Derecho de Río de Janeiro, locutor radiofónico y ex concejal de la ciudad de Barretos; Jamil Gadia (Coalición Janista/PTN/MTR), concejal durante ocho años en Campinas y ex presidente del Sindicato de Trabajadores de la industria de bebidas local; Nabi Abi Chedid (PRP),³⁴ de Bragança Paulista; y Jayme Daige (PST),³⁵ elegido en 1960 prefecto de Guarujá. Además de la

³² Partido Rural Trabajista, partido de corte populista fundado en 1950. (N. del T.)

³³ Coalición Janista, formada en torno a la figura del populista Janio Quadros; Partido Trabajista Nacional, de orientación populista progresista, fundado en 1945; Movimiento Trabajista Renovador, escisión progresista del Partido Trabajista Brasileño. (N. del T.)

³⁴ Partido de Representación Popular, de tendencia derechista. (N. del T.)

³⁵ Partido Social Trabajista, populista y centrista. (N. del T.)

predominancia de este patrón de procedencia del interior, lo más notable es también su continuidad: todos y cada uno de estos seis diputados provinciales fueron reelegidos para el mismo cargo en 1966.³⁶

En el ámbito federal, la historia se repite. Entre los recién llegados tenemos a: Tufy Nassif (Coalición Janista/PTN/MTR), contable y funcionario federal que había sido durante ocho años concejal de Franca; Pedro Marão (Coalición Janista/PTN/MTR), graduado como dentista y farmacéutico en Araraquara y como abogado en Niterói, concejal en Araraquara, donde ocupó la presidencia de la Cámara Municipal;³⁷ Aniz Badra (PDC/PRT/UDN), ex diputado clasista en el 34, abogado, ex concejal de la ciudad de Marília durante diez años consecutivos, presidente de la Cámara Municipal (1948-1958) y, también durante diez años, presidente de la Asociación Paulista de Municipios (1953-1963);³⁸ y Paulo Jorge Mansur (PTB/PSB), locutor de radio y propietario de la Rádio Difusora Paulista, en São Vicente.³⁹

Un sólido perfil de integración social en todo el territorio

Desde la década de los sesenta en adelante, éste será ya el patrón dominante de entrada en la arena política de una elevada representación de la colonia sirio-libanesa. Una de las claves que explican su sobrerrepresentación política, desproporcionada con respecto a su número, reside en la peculiar combinación de dos factores. En primer lugar, de la típica dispersión geográfica propia de esta colonia, originalmente debida a su actividad de comerciantes, a su creencia de que cualquier lugar constituía un mercado en potencia. Esto explica que «hoy haya compatriotas hasta en el rincón más perdido del país», según la expresión de uno de los entrevistados. Si a este factor le sumamos una poderosa movilidad social ascendente, potenciada por la importante inversión en la educación de la segunda generación, esto impulsó muy rápidamente a numerosos miembros de la colonia a la cabeza de los liderazgos locales.

³⁶ Cury, Dualibi y Chedid por ARENA; Kenan, Gadia y Daige por el MDB (Movimiento Democrático Brasileño, creado en 1966 como oposición oficial al régimen militar —N. del T.—).

³⁷ Marão será reelegido diputado federal por el MDB en 1966.

³⁸ Badra, padre de la periodista social de Brasília Consuelo Badra, será reelegido diputado federal en 1966 y en 1970 por ARENA.

³⁹ Mansur, elegido por el PTB, fue cesado en su mandato en 1964. Sus éxitos políticos se debieron a la popularidad de su programa de radio, dirigido a los habitantes del litoral del noreste Baixada Santista. En una mezcolanza cuanto menos curiosa, Mansur también se dedicó a promocionar programas de música árabe en su radio. En la actualidad, su hijo Beto Mansur también se dedica a la política e igualmente debe su popularidad a su condición de locutor de radio.

Según el ex diputado Camilo Ashcar:

El árabe es siempre quien más se integra en cualquier ciudad. Quien siente como más propios los problemas de la comunidad. Puede usted visitar cualquier municipio de Brasil, que siempre encontrará a alguien de la colonia que ha entrado por eso en política, para entregarse en cuerpo y alma a la sociedad y convertirse así en más brasileño que los propios brasileños. O bien será un médico con nutrida clientela, un reconocido comerciante o un deportista famoso, etc. Y en todos los casos, siempre muy cercanos a la base, muy integrados en sus comunidades.

Cuando se le pregunta cómo entraron los descendientes de sirios y libaneses en la política, Ashcar prosigue:

Su pregunta me obliga a dar una respuesta un poco más amplia sobre la evolución del colectivo libanés en Brasil. Esta evolución ha tenido varias fases. La primera fue la de los comerciantes *bandeirantes*,⁴⁰ libaneses que se adentraron en las regiones agrestes de São Paulo, Minas y Mato Grosso, principalmente, cargando tras de sí una maleta con mercancías y utensilios para trocar o vender; ésta fue la fase de los pioneros libaneses en Brasil. Tras esta fase pionera y heroica, siguió una segunda fase exitosa de integración social. Los libaneses pasaron a convivir en pequeñas aldeas y poblaciones, abriendo alguna tiendita al lado de la iglesia, de la escuela o de la farmacia y comenzando a forjar aquellos incipientes municipios. Se fueron integrando en las costumbres locales y ganándose la simpatía y la colaboración de los brasileños, sobre todo debido a su buena voluntad y disposición. Después llegó una tercera fase de consolidación comercial. Comenzaron a tener cada vez más recursos, abrieron los primeros mercados, los primeros telares, las primeras industrias incipientes y fueron creciendo hasta convertirse en patrones de la industria y del comercio. Tras esto vino la fase de potenciación cultural. Una vez consolidada su posición económica, los sirios y libaneses quisieron que sus hijos tuvieran acceso a una mejor formación educativa, tal vez influenciados por la cultura libanesa, donde tradicionalmente se ha cuidado mucho la educación. Así que, mientras los padres se sacrificaban en las actividades económico-financieras o en cosas parecidas, los hijos eran enviados a las facultades para que desarrollaran profesiones liberales y se formaran en todas las facetas de su carrera, ocupando hoy en día incluso cátedras universitarias con gran brillantez. Tras estas fases, integradoras y de gran proyección cultural, y debido a su valor personal y a su participación en la vida histórico-cultural del país, entonces vino la fase política. Destacándose por la calidad de su vida familiar, por su corrección de carácter, por su

⁴⁰ Nombre con el que se conocía a los exploradores y pioneros que se adentraban en las regiones del interior de Brasil. (N. del T.)

dedicación al trabajo, por su cultura, tal vez también por algunos recursos económicos y por la calidad de liderazgo que es connatural al libanés —que es diplomático por naturaleza—, los hijos de libaneses fueron llamados a ocupar los primeros cargos públicos: concejales, prefectos, diputados, y fueron ascendiendo hasta gobernadores de estado y ministros, como ya ocurre hoy en día.⁴¹

Pasando por alto los elementos autoglorificantes del relato de Ashcar, destacan realmente en el mismo los dos factores ya apuntados: el patrón de dispersión geográfica y la movilidad social de la segunda generación por medio de la educación. Por lo que es necesario relativizar la influencia del voto de la colonia, restándole peso como posible explicación de su éxito político. Resultaría más correcto atribuir su significativa presencia en el ámbito político a su profundo sentido de arraigo social, pues, sin perder su identidad, han sabido implantarse de forma irreversible en el tejido social brasileño.

Ashcar prosigue, ahora desde una perspectiva comparativa con otras etnias:

Eso es exactamente lo que pienso, que nuestra colectividad tiene características diferentes, porque los libaneses en Brasil no constituyen un grupo cerrado, ni en lo racial ni en lo religioso. Llegaron a Brasil y se adaptaron a las costumbres brasileñas y no formaron grupos cerrados, aislados de la sociedad. Al contrario, al poco comenzaron a participar activamente en la convivencia social. Entonces pasaron a ser un grupo abierto, no un grupo cerrado, ni aislado, ni restringido. Muchas otras colonias son cerradas, la japonesa, por ejemplo, y otros grupos europeos minoritarios.

Tal vez ningún otro ejemplo ilustre con mayor elocuencia este fenómeno que el caso de políticos de origen sirio-libanés que deben su popularidad a la presidencia de clubes de fútbol. El pionero más notable fue Athiê Jorge Cury. Nacido en 1906 en la ciudad de Itu, donde realizó sus estudios, en 1927 se instaló en Santos y estableció un modesto despacho comercial. En ese mismo año comenzó a entrenar en el Santos Fútbol Club y en 1930 ya era el portero titular no sólo del club de Santos sino también de la selección paulista.⁴² En paralelo a sus actividades deportivas, Athiê fue nombrado corredor oficial de ventas de café, con autorización para operar en la plaza de Santos; más tarde acabó presidiendo la Bolsa de Café de Santos. Al iniciarse la restauración democrática en 1945, Athiê fundó y presidió la dirección del PSP santista, fue elegido concejal en 1947, realizó numerosas donaciones a la Santa Casa de

⁴¹ Entrevista con Camilo Ashcar de Cristiane Abdon Cury.

⁴² Athiê había iniciado su carrera deportiva como portero del Club Sirio, en São Paulo.

Misericórdia de Santos, institución en la cual ocupó el cargo de tesorero a lo largo de diez mandatos. En 1950 logró el primero de sus tres mandatos como diputado provincial (1950, 1954 y 1958) y en 1962 el primero de sus cinco mandatos como diputado federal (1962, 1966, 1970, 1974 y 1978). A lo largo de todos esos años, el hecho de ser el presidente del Santos Fútbol Club (cargo en el que permaneció durante 26 años), en un período que coincidió con la ascensión tanto de Pelé como del propio club,⁴³ le confirió la seguridad de resultar continuamente reelegido en sus cargos políticos.

En 1960, una revista de la colonia lo presentaba de la siguiente manera: «Athiê Jorge Coury es uno de los grandes valores humanos de la comunidad. Además de sus negocios particulares, divide su tiempo entre la Asamblea Legislativa (donde es diputado provincial), la Santa Casa de Santos, de la cual es uno de los mayores benefactores, si no el mayor, y la presidencia del Santos Fútbol Club, ante cuyo prestigio nacional e internacional sobran las palabras. Naturalmente, es también un hijo atento, extraordinario padre y excelente esposo». Acompañan al reportaje dos fotografías: una de su madre y otra suya «encabezando la delegación del Santos Fútbol Club cuando, en su última expedición a Europa, visitó el cementerio de Pistoia, donde se hallan enterrados los *pracinhas* brasileños».⁴⁴

Lo más impresionante es el hecho de que Athiê, un hijo de inmigrante, consiguiera acumular un currículum tan diversificado de capital social: en el ámbito profesional, como dirigente de clubes de fútbol, como miembro de la colonia, como benefactor de instituciones de caridad, etc. Muchos otros ejemplos de políticos de descendencia sirio-libanesa que hicieron carrera política partiendo de sus bases electorales en otras ciudades paulistas nos revelan trayectorias similares, lo que nos sugiere que, en realidad, Athiê no fue una excepción.

De nuevo según Ashcar:

Los descendientes de libaneses fueron ganando puestos de liderazgo en los municipios y en los estados, se fueron proyectando en las profesiones liberales y en la carrera judicial, pero sobre todo en la universidad, fueron adquiriendo prominencia en el mundo económico-empresarial, y todas estas trayectorias fueron situando a las nuevas generaciones de libaneses en posiciones de liderazgo.

⁴³ Athiê Jorge Coury fue también durante algunos años presidente del São Vicente Praia Club.

⁴⁴ *Etapas*, diciembre de 1960, año v, núm 60. (Se conoce como *pracinhas* a los veteranos de la fuerza expedicionaria del ejército brasileño. En la Segunda Guerra Mundial fueron enviados a luchar junto a los aliados en el frente italiano —N. del T.—.)

De ahí que nos convocaran a participar en la política. Si antiguamente había prejuicios contra nosotros, actualmente los partidos políticos insisten en incluir en sus listas electorales a descendientes de libaneses, o de árabes en general, porque saben que así atraen a sus siglas, a sus partidos, grandes cantidades de votos... Cuando se acercaba época de elecciones, los partidos acariciaban la nata de la masa social para hacernos aflorar.

Está claro que el factor diferencial no consiste en ser descendiente de árabe, sino en acumular gran capital social (en el discurso de Ashcar, «liderazgo», «proyección», «trayectoria» y «prominencia»), que resulta esencial de cara a entrar en una contienda electoral para ser representante político.

Relativización de la importancia del voto étnico

El caso de Athiê, cuyos padres, no lo olvidemos, eran inmigrantes, constituye uno de los mejores ejemplos del profundo grado de arraigo social logrado por algunos descendientes sirio-libaneses que se hicieron políticos. Su gran popularidad como «hombre del deporte» inspiró a muchos otros, como a Nabi Abi Chedid en Bragança Paulista, Jamil Gadia en Campinas y, antes que ellos, a Wadih Helou, presidente del Corinthians entre 1961 y 1971.⁴⁵ Al alcanzar, nada más y nada menos, que su séptimo mandato de diputado provincial, Helou realizó las siguientes consideraciones sobre el voto de la colonia:

El voto de la colonia no es negocio. No cuenta gran cosa. Déjame que me explique mejor. No quiero decir que la colonia no vote a sus compatriotas, casi siempre lo hace. Pero el problema es que hay demasiados candidatos de la misma dividiéndose sus votos. Voy a ponerte un ejemplo. Coge el Club Monte Líbano; en unas elecciones para concejal o diputado puede haber fácilmente cinco, seis o hasta diez socios del club que se presenten como candidatos. Por lo que ninguno puede afirmar que ha sido elegido gracias al club, siempre hay mucha gente. Con el Club Sirio ocurre lo mismo. El negocio funciona más bien por bolsas de votos. Te lo voy a explicar. Mira mi caso: yo casi siempre salgo elegido con un poco más de la mitad de los votos del interior y casi la mitad de los votos de la capital. Sé que una parte se debe a que he sido presidente del Corinthians; otra procede de mi época de abogado, cuando dirigía un registro y tenía influencia en el Fórum; otra de mi ciudad, de mi región, donde mi familia

⁴⁵ Resulta significativo que, tanto en las elecciones de 1956 como en las de 1960, Helou no lograra hacerse elegir como concejal de la capital. El éxito en su carrera política le llegó, pues, tras haber conquistado la presidencia del Corinthians. Alejado de la presidencia del club en 1971, dos años después se hizo con la presidencia de la Federación Paulista de Automovilismo.

ya estaba metida en política; y aún otra de la gente que atiendo y he atendido durante años aquí, en mi gabinete, todas las tardes. Está claro que muchos compatriotas también me votan, pero lo que vale realmente son las bolsas de votos que te he contado. Y es así para todos.

Relativizar la importancia del voto étnico no significa, por otro lado, descalificarlo como fenómeno. Lo que ocurre en general es que por sí solo no basta, no resulta electoralmente decisivo. Cuando se pregunta si los descendientes de árabes votan a descendientes de árabes, la respuesta es invariablemente la misma:

En gran parte sí, lo que no significa que sea una regla general. Si acudiéramos a comunidades cerradas, hallaríamos que los japoneses votan a japoneses y los rusos a rusos. Por lo que yo he visto, los descendientes de libaneses suelen votar a brasileños que son hijos de libaneses. Pero también votan a brasileños que son amigos de la comunidad libanesa [...]. Tiene que darse algún lazo sociofamiliar, cultural o económico. El elector vota a quien conoce, con quien convive o a quien considera digno de su voto.⁴⁶

Analizando los datos relativos al perfil de los candidatos de apellido sirio-libanés elegidos para cargos de diputados provinciales, federales o para concejales de la capital en el período de 1945 a 1966, hay dos aspectos importantes que conviene destacar.⁴⁷ En primer lugar, el elevado número de ellos pertenecientes a profesiones liberales, casi todos hijos de inmigrantes comerciantes, por lo que muy probablemente muchos comenzaron su trayectoria profesional como tales y luego se convirtieron en políticos. De un total de 88 mandatos de diputados federales, provinciales (elegidos en representación de São Paulo) o concejales de la capital, ejercidos por 41 políticos diferentes de origen sirio-libanés, cerca de dos tercios de los mismos eran profesionales liberales de alto nivel, principalmente abogados y médicos.⁴⁸

En segundo lugar, salta a la vista la masiva presencia de personalidades que entraron en la política provincial y federal partiendo de carreras iniciadas en ciudades del interior. Además de los candidatos aquí analizados, elegidos a cargos de concejales capitalinos y de diputados provinciales o federales entre los años 1945 y 1966, otros muchos descendientes de sirios y libaneses fueron candidatos sin éxito o bien restringieron su actividad política al ámbito

⁴⁶ Entrevista con Camilo Ashcar de Cristiane Abdon Cury.

⁴⁷ O. Truzzi, *op. cit.*

⁴⁸ Y ésta es una estimación prudente, puesto que no hemos conseguido conocer la profesión de origen de 5 de los 41 políticos analizados.

local, ya fuera como concejales o como prefectos de ciudades del interior. Como por ejemplo, Miguel Vicente Cury, hijo de inmigrantes, que fue elegido prefecto de Campinas en 1947 y en 1960. ¿Cuántos otros, como en el caso de Cury, se aventuraron con éxito en la vida política de otras ciudades del interior paulista?

Tanto en 1962 como en 1966, el número de escaños ocupados por compatriotas de la colonia de São Paulo, tanto en la Cámara Federal (59 escaños disponibles) como en la Asamblea Legislativa del estado (115 escaños disponibles), ya resultaba sobradamente desproporcionado con respecto a la dimensión de la colonia sirio-libanesa y de su descendencia en relación con la población total del estado. En 1962, resultaron elegidos 10 diputados federales y 11 provinciales pertenecientes a la colonia (17 % y 10 % de los puestos disponibles, respectivamente); en 1966, 7 diputados federales y 19 provinciales (12 % y 17 % de los puestos). A partir de entonces, esta sobrerrepresentación de la colonia en el ámbito político parece haberse consolidado como una tendencia estable, no sólo en São Paulo sino también en otros estados de la federación.

En realidad, más que con cualquier otro grupo étnico, la clave para comprender la importante participación política de sirios y libaneses, tanto desde la perspectiva de los representantes como de los representados, reside en el carácter profundamente pragmático de su definición y cumplimiento de una agenda política propia, en defensa de los intereses específicos propios y de cada fracción interna de la propia comunidad, no sometiéndose mucho ni dejándose influir demasiado por los dictámenes de ninguna institución ni de ninguna ideología particular. Este espíritu «políticamente desencantado» puede observarse en las afirmaciones, impregnadas de escepticismo y de pragmatismo, de un ex político de la colonia: «Yo diría que, en general, somos comerciantes; la colonia nunca se ha movilizadado demasiado por razones puramente políticas. Vota a sus compatriotas (antes votaba más que ahora) porque siempre tiene a mano a algún candidato conocido. Pero yo diría que, de manera general, para la colonia las contiendas políticas tienen menos importancia que los partidos de fútbol».

Se puede pues afirmar que, en general, dicho pragmatismo de la colonia en cuanto a las opciones políticas redundó en una importante dispersión de sus compatriotas a lo largo de todo el espectro ideológico, como si cada uno buscara su hueco y oportunidad independientemente de otras consideraciones programáticas. Acostumbrados como están al éxito como empresarios y co-

merciantes, lo extraño sería más bien que no se atrevieran y que no supieran extender dicho espíritu a la esfera de las actividades políticas, aportando no pocas veces a ésta un carácter mercantil.

Es este sentido, resulta interesante señalar la llamativa diferencia con los políticos descendientes de otra etnia eminentemente comercial como la judía. Es bien cierto, por un lado, que la etiqueta de no cristianos pesa mucho en un país como Brasil. Pero, sobre todo, como afirma Grun,⁴⁹ la lucha internacional contra el antisemitismo ha forjado, a lo largo del tiempo (en diversos países, entre ellos también en Brasil), una *intelligentsia* judía con mucha voz y portadora de valores universales. Empeñada en superar el estereotipo de avariciosos, comúnmente atribuido a los judíos, y en preservar su imagen pública, suele ejercer un control mucho más eficaz sobre sus representantes, deslegitimando e impugnando cualquier intento de mercantilizar el ámbito político de la colonia, así como corrigiendo con diligencia cualquier desvío poco recomendable de sus figuras públicas, que dependen mucho más del voto étnico. En el caso de los sirios y libaneses, la colonia nunca ha sido capaz de lograr nada semejante.

Así, desde el punto de vista de las relaciones entre representantes y representados, hay pues dos circunstancias relevantes en el caso que nos ocupa. Por un lado, la autonomía de los políticos con respecto a su base étnica parece muy clara. Suelen emanciparse de la colonia en la medida de que no dependen exclusivamente de la misma, y a partir de los años cuarenta ya resultaría bastante temerario clasificarlos como elegidos *de la colonia* o *por la colonia*.

Por otro lado, desde el punto de vista de ésta, ser de origen sirio-libanés es cosa importante. Tener a compatriotas metidos en política solía ser interpretado como la mayor evidencia «del valor de la raza», de su aceptación definitiva en la sociedad mayoritaria. Además de eso, para una comunidad con una vida asociativa tan prolífica como la sirio-libanesa, sus políticos muchas veces tan sólo representaban una proyección estructural, más o menos influyente, de las redes de favores mutuos de la colonia. En este sentido, para ésta sus políticos no hacían sino dar un contenido práctico a valores tan estimados por la mayor parte de las familias de inmigrantes desde hacía tiempo como la reciprocidad y el apoyo mutuo. Los políticos

⁴⁹ R. Grun, *Einstein ou Goldenstein? Os judeus na esfera política e a representação pública da comunidade*, São Paulo: Sumaré/Fapesp, 1992.

eran por lo tanto muchas veces vistos como una especie de extensión de la familia ampliada, una instancia a la que se podía acudir en caso de necesidad.

Esta situación ambivalente explica la observación muy común de que una de las características singulares de la colonia árabe-brasileña consiste en el hecho de que sus «políticos o líderes labran su carrera como individuos aislados y no como miembros de un grupo étnico. Sin embargo, en cuanto se consolidan en un puesto, sale a la luz su carácter étnico, por ejemplo, atribuyendo los puestos de confianza a compatriotas. No es casualidad que, durante el mandato de Paulo Salim Maluf en el gobierno del estado de São Paulo (1978-1982), corriera el irónico chascarrillo de que el Palacio de Gobierno se había convertido en un califato».⁵⁰

Obviamente, sería desacertado explicar la exitosa carrera de Maluf simplemente por sus relaciones con la colonia. Sin embargo, en este punto particular cabe hacer tres consideraciones importantes. Si bien Maluf mantenía relaciones ambiguas con la misma, donde era tan amado como odiado por sectores significativos, por otro lado, su familia ya había logrado desde hacía tiempo una situación económica privilegiada (tanto su padre como su suegro poseían fortunas considerables), sin olvidarnos de su condición de ingeniero graduado en la Escuela Politécnica, institución de élite en el área.

Un título prestigioso, ya sea de abogado, médico o ingeniero, resulta importante para «limpiar el apellido» familiar; el comercio puede aportar riqueza, pero también suele suscitar la sospecha del lucro fácil. Pero un título de doctor dota de una legitimidad social mucho más universal y, por lo tanto, acredita mucho mejor a cualquier postulante a político.

En segundo lugar, cabe llamar la atención sobre el hecho de que Maluf, a lo largo de su carrera política, abriera en efecto un espacio específicamente político donde acomodar a parcelas significativas de la colonia, aprovechando así a menudo la oportunidad de movilizar a compatriotas antes dispersos en diversos sectores del espectro político. De hecho, uno de los aspectos más notables del malufismo fue su capacidad para, en cierto modo, reintroducir una base étnica en el ámbito de la política, atrayendo y aglutinando una red de

⁵⁰ C. Cury, *A participação política e social da colônia sírio-libanesa em São Paulo*, proyecto de investigación presentado a la Fundación Ford, 1983. De hecho, en 1979, sólo en el primer escalafón, de los 22 secretarios de Estado, 5 eran compatriotas suyos.

políticos compatriotas canalizados desde los puntos más dispares, ya fueran ademaristas, janistas o de otras «confesiones» que exigían reconversiones más delicadas.⁵¹ Las reiteradas inversiones en la construcción de una red política amplia, en forma de apoyos a bases regionales a menudo encabezadas personalmente por compatriotas, o por elementos ligados a éstos, sin duda explican en gran parte el vigor del malufismo en sus comienzos. Pero incluso así, sería poco atinado atribuir una excesiva importancia al aspecto étnico de la base de encuadramiento malufista.

El resultado es que, más allá de consideraciones ideológicas, Maluf se convirtió, hasta finales de los años noventa, en una figura de primer orden en la arena política nacional. Y tampoco es desacertado plantear que el malufismo ha reactualizado los contenidos y refortalecido la esencia de un estilo de hacer política que toma mucho de la figura del comerciante: osado, emprendedor, pragmático y mercantilista; inapelablemente impregnado, pues, de las características de la ascensión socioeconómica del grupo étnico que encarna.

Para retomar los términos en que hemos abierto la reflexión inicial sobre modelos de entrada de los inmigrantes y de sus descendientes en la política formal de regímenes de representación democrática, si por un lado no se puede tampoco afirmar que la trayectoria de Maluf haya despreciado el voto étnico, también resulta obvio que su exitosa carrera política no es explicable exclusivamente desde la perspectiva de la colonia, pues a lo largo de los años y de sus reiteradas campañas, fue capaz de superar los límites étnicos de su candidatura. Consideraciones ideológicas aparte, Maluf fue, en las décadas de los setenta, ochenta y noventa, una destacada figura en la arena política para una parte significativa de la población paulista (y, probablemente, también de la población nacional), una parte numéricamente muy superior a su colonia. A la par que aprovechaba, indudablemente, los dividendos de un origen familiar y de un matrimonio económicamente privilegiados, incluyendo además en su círculo de colaboradores y aliados «históricos» a una parcela no despreciable de compatriotas, logró efectivamente tender puentes hacia sectores más amplios del espectro político.

[Traducido del portugués por Eric Jalain Fernández, AEIOU Traductores.]

⁵¹ Véanse, entre otras, las trayectorias de Athiê Jorge Coury, diputado federal en cuatro ocasiones por el MDB, reconvertido al malufismo en 1980; Fauze Carlos, histórico janista, elegido varias veces también bajo las siglas del MDB e igualmente convertido al malufismo, haciendo las veces de elemento de enlace entre Jânio y Maluf; Alex Freua Neto, que siempre se presentaba bajo la estela de Jânio, sin dejar por ello de apoyar a Maluf como prefecto en 1988; y así, un largo etcétera.

Referencias

- BANFIELD, E., y J. WILSON, *City Politics*, Cambridge (Mass.): Harvard and MIT Press, 1963.
- BELOCH, I., y A. A. ABREU (eds.), *Dicionário histórico-biográfico brasileiro 1930-1983*, Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1984.
- CAMPELLO, M. C.; M. T. KERBAUY y O. TRUZZI, «Do clientelismo coronelista ao clientelismo de Estado: a ascensão de imigrantes na política do interior paulista», *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, vol. 26, 2003, págs. 11-34.
- CONZEN, K., et al., «The Invention of Ethnicity: una lettura americana», *Altretalia: Rassegna internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo*, vol. 3, 1990.
- CORNWELL J. R., «Bosses, Machines, and Ethnic Groups», en Thomas Dye y Brett Hawkins (eds.), *Politics in the Metropolis: A Reader in Conflict and Cooperation*, Columbia: Charles E. Merrill Publishing Co., 1967.
- CURY, C., *A participação política e social da colônia sírio-libanesa em São Paulo*, proyecto de investigación presentado a la Fundación Ford, 1983.
- FAUSTO, B., et al., *Imigração e política em São Paulo*, São Paulo/São Carlos: Sumaré/EdUFSCar, 1995.
- GORDON, M., *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Oxford (N.Y.): Oxford University Press, 1964.
- GRUN, R., *Einstein ou Goldenstein? Os judeus na esfera política e a representação pública da comunidade*, São Paulo: Sumaré/Fapesp, 1992.
- JAFET, Nami, *Ensaio e discursos*, São Paulo: São Paulo Editora, 1947.

- JORGE, S.**, *Album da colônia sírio-libanesa no Brasil*, São Paulo: Sociedade Impressora Brasileira, 1948.
- KLEIN, H.**, «A integração dos imigrantes italianos no Brasil, na Argentina e Estados Unidos», *Novos Estudos Cebrap*, núm. 25, 1989.
- LEAL, V.N.**, *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*, Rio de Janeiro: Forense, 1948.
- MARGER, M.**, *Race and Ethnic Relations. American and Global Perspectives*, Belmont: Wadsworth, 1991.
- PARK, R.**, *Race ad Culture*, Glencoe: Free Press, 1950.
- SAFADY, W.**, *Cenas e cenários dos caminhos de minha vida*, Belo Horizonte: Santa Maria, 1966.
- SEYFERTH, G.**, «Imigração e colonização alemã no Brasil: uma revisão da bibliografia», *BIB, Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*, núm. 25, 1988.
- TRUZZI, O.**, *Patrícios: sírios e libaneses em São Paulo*, São Paulo: Hucitec, 1997.

Los libaneses maronitas en México y sus lazos de identidad

CARLOS MARTÍNEZ ASSAD

Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México

La identidad no se nos da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia.

Amin Maalouf¹

Nomenclaturas en el tiempo

Sin historia no hay identidad, por ello los libaneses que llegaron al Nuevo Mundo invocaron (invocan) su historia para reforzar sus contenidos como nación aun en una posición minoritaria en el país de su instalación: México. Los abuelos son el referente de aquellos inmigrantes intrépidos que llegaron sin conocer la lengua y las costumbres de los pueblos que les dieron albergue. Afirman que la fuerte emigración que se dio debido al cerco autoritario del Imperio otomano desde 1840, cuando se restringió la autonomía de las Administraciones de sus provincias, les permitió reforzar su identidad como libaneses para burlar las trampas que la historia les había impuesto.

Para encontrar su identidad tuvieron que conocer primero sus diferencias tanto con otros emigrantes como con la población que los acogió. Durante varios años su autodefinición pasó necesariamente por la percepción de los receptores respecto al otro. *Turcos* les llamaron por proceder de los extensos dominios del Imperio otomano, que había reunido a Hungría con los pueblos del Golfo Pérsico, con el mar Caspio al norte y Egipto en el sur.

¹ Amin Maalouf, *Identidades asesinas* [versión española de Fernando Villaverde], Madrid: Alianza Editorial, 1999, pág. 35.

El paso del tiempo y el refuerzo de sus productos culturales les hizo autorreconocerse libaneses. Una anécdota ilustra ese complejo pasaje: en 1910, con motivo de las celebraciones del Centenario de la Independencia de México, se ofreció un reloj como regalo a la Ciudad de México en nombre de la colonia otomana. La pequeña torre situada en una céntrica calle está forrada de mosaico que parece traído de Iznik, Turquía, y fue coronada por la media luna con la estrella del oriente islámico. Con los años se insistió (y se comprobó) que en realidad el reloj fue un regalo de la colonia libanesa oculta bajo la denominación de *otomana* y el emblema turco fue sustituido tiempo después por tres cedros como veleta en su cúspide. Este ejemplo es útil para entender el amplio camino recorrido por los inmigrantes de esa tierra en la conformación de su identidad. Como una ironía más de la historia, en México se le sigue llamando el *reloj turco*.

Cuando en 1926 se proclamó la República Libanesa, en la Carta constitucional el Líbano se definió como un país árabe, lo cual se reforzó con su Constitución luego de la independencia en 1943, y más adelante pasó a ser parte de la Liga de Estados Árabes, entre los 22 que incluye en la actualidad. Así se estableció entre los descendientes de los inmigrantes una suerte de divorcio entre la identidad externa y la identidad cristalizada en las costumbres, los hábitos sociales, los valores y las ideas. Los inmigrantes libaneses, cristianos en su inmensa mayoría, hablaban árabe pero su identidad estaba más ligada concretamente al monte Líbano.

Los primeros encuentros

Quizás el factor religioso resulta el más importante para entender la identidad étnica libanesa como el espacio de una nueva configuración paradójicamente muy próxima a la reciente existencia del Estado-nación. Factores históricos y políticos en el Líbano se han configurado por el confesionalismo que «se ha institucionalizado después de haber nutrido las mentalidades de diferentes comunidades».² Con la teoría de la identidad social se entiende que un individuo o grupo construye su sentimiento de identidad a través de su diferenciación respecto al *otro*.

² Fabiola Azar, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban, approche pluridisciplinaire*, París: L'Harmattan, 1999, pág. 12. En la perspectiva actual, la autora menciona que «los musulmanes comienzan a adaptarse a su pertenencia al Líbano, dándose cuenta que los cristianos han configurado un Estado a su medida», *ibidem*, pág. 5.

La diferenciación de comunidades en el Líbano es un producto de su historia que alberga a 17 grupos confesionales, siendo los más representativos los cristianos (maronitas, ortodoxos, grecomelquitas), los musulmanes (chiíes y sunníes) y los inclasificables drusos, más o menos influyentes unos que otros a lo largo de su compleja historia compartiendo un territorio, en ocasiones, demasiado regionalizado. Con la creación de un Estado soberano en el Líbano, luego de su independencia en 1943, se institucionalizó la diferenciación comunitaria y la religión se incluyó en la carta de identidad, que solicita registrar el «rito», como se ha pedido hasta muy recientemente en el pasaporte. Se afirma aún que, en el Líbano, «el libanés no es casi reconocido más que a través de su identidad confesional».³

Con una historia tan singular como, por ejemplo, el establecimiento del Gran Líbano, en cuya creación se mostró la independencia buscada por los cristianos respecto a otros grupos, en particular los musulmanes; fue en ese contexto que al Líbano histórico se le añadieron sitios próximos a Siria (la Beqaa) y a Palestina (sur del Líbano). Según la construcción en la que tanto influyó Francia, cada comunidad con su relativa independencia se dotó de sus propias instituciones sociales, religiosas y educativas. Un pacto se añadió a la Constitución, por medio del cual se acordó la presidencia de la República a los maronitas, la presidencia del gobierno a los sunníes y la presidencia de la Cámara de Diputados a los chiíes.

Las identidades fueron construyéndose en el desarrollo de ese institucionalismo confesional.⁴ Por ello no resulta extraño que la identidad de los libaneses mexicanos se construyera con base en esas categorías (con un mayor porcentaje de maronitas, seguidos por los ortodoxos y unos cuantos drusos); si bien diferenciadas, sus prácticas y efectos de definición respecto al *otro* son menos perniciosos en México que en el país de origen. Sin embargo, la colonia libanesa inicialmente se propuso «unificar en un solo grupo los elementos libaneses radicados en el país», según los propósitos de la revista *Emir*.⁵ Era obvio que su director Alfonso N. Aued pensaba en la forma de eliminar las diferencias que debilitaban a la comunidad, dividida en los grupos menciona-

³ *Ibidem*, pág. 8.

⁴ Ese pluralismo ha conocido diferenciaciones importantes en su historia. A partir de los años noventa, cuando la guerra civil finalizó, comenzó a hablarse de *la comunidad cristiana* en lugar del plural *confesiones cristianas*, como se designaba a ese conjunto en los años previos (Melhem Chaoul, «Du point de vue chrétien: encore une “guerre pour les autres”?», en Franck Mermier y Élisabeth Picard, *Liban, une guerre de trente-trois tours*, París: La Découverte, 2007, pág. 95).

⁵ *Emir: Revista Mensual de Cultura*, año 1, núm. 1, 1 de junio de 1937.

dos, con preponderancia de los maronitas, algo semejante a lo que acontecía en el Líbano.⁶

La identidad mexicano-libanesa emergió en ese proceso de inserción en la sociedad a lo largo de varios años. Sin duda hay primero una identidad como parte del conjunto de inmigrantes que llegan a un país extraño, enfrentados a problemas más o menos semejantes, y no es sino después de su instalación que las diferencias afloran y las identidades se constituyen y se afianzan, con expresiones que varían en el tiempo y de acuerdo con las condiciones vividas. La experiencia grupal se delimita frente a los otros grupos y al conjunto. Un nuevo proceso de *revalorización de la identidad social* tiene entonces lugar.

Fue apenas en el proceso de desmembramiento del Imperio otomano, que alentó las rivalidades territoriales entre libaneses cristianos y drusos, cuando los «feudos» de la montaña comenzaron a incorporar su idea de nación. Si desde entonces, por más secularización que se orientara desde Europa, la política debía organizarse bajo principios religiosos, resultaba natural que el clero, en particular el maronita por agrupar esta confesión al 60 % de la población, expresara su enorme influencia ya en la segunda mitad del siglo XIX, para mostrar el camino a los emigrantes que abandonaban el Líbano.

Según la tradición oral, el primer libanés llegado a México en 1878 fue el misionero Boutros Raffoul y detrás de él su familia y otras familias.⁷ Sin embargo, en una carta del padre Daoud Assad de julio de 1893, en un informe desde México al patriarca de la Iglesia maronita (*holiest father*) en el Líbano, se refería a la presencia de su confesión en «América desde hacía 18 años»;⁸ es decir, que desde 1875 buscaba el clero maronita orientar la vida de los inmigrantes en el Nuevo Mundo. Las anomalías de las que dio cuenta se veían en sus cartas, escritas originalmente en inglés:

[...] cuando [el padre Boutros] llegó a este lugar [México] consiguió que muchos de los hijos de la comunidad regresaran a la voluntad de Dios y empezaran a

⁶ México nunca albergó una comunidad musulmana tan fuerte y bien diferenciada como en otros países que dieron acogida a la inmigración árabe como Brasil y Argentina.

⁷ Luz María Martínez Montiel y Araceli Reynoso Medina, «Inmigración europea y asiática, siglos XIX y XX en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 301.

⁸ Descubrí la correspondencia del padre Daoud Assad, resguardada por el Lebanese Emigration Research Center, Notre Dame University, Beirut, en el libro de Theresa Alfaro Velcamp, quien hace mención a la misma en su libro, *So Far from Allah, So Close to Mexico. Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2007. A ella le debo haber obtenido las cartas que menciono. A Sara Sefchovich le agradezco la traducción de las mismas.

practicar la confesión por primera vez en sus 18 años de presencia en América. Yo fui mediador en las disputas financieras para ayudarlos a evitar la agresión y el odio entre sí, haciendo que «las almas se mantuvieran juntas y los corazones se abrieran».

Así que, además de los asuntos espirituales, el sacerdote «mensajero» debió actuar como juez a la usanza tradicional para dirimir conflictos, probablemente económicos, entre los escasos miembros de lo que ya sería una comunidad en formación. Lo importante es que su actividad como juez fue aceptada por los inmigrantes recién llegados porque no podían acudir a los tribunales locales por su desconocimiento de las leyes, por la dificultad de la lengua y porque simplemente no eran ciudadanos del país que los acogía.

Sobre la nueva organización confesional en México puede desprenderse que ya había una comunidad, aunque probablemente pequeña, tal como lo expresaba el padre Assad sobre el recibimiento que los católicos le habían dispensado:

Los líderes espirituales locales le dieron la bienvenida con placer y amabilidad a éste vuestro hijo, proporcionándole todas las facilidades necesarias para cumplir con su misión. Y esto se debió a vuestra excelente reputación y a la adhesión de nuestra comunidad a la misión de vuestro trono sagrado. Puesto que esta tierra no está abierta para los curas orientales y que los locales consideran que no puede existir en la ceremonia católica otro idioma que el latín, nos solicitaron que así lo hiciéramos pero lo rechazamos porque no contamos con el permiso de Roma.

Debido a que no había autorización para llevar a cabo el rito cristiano oriental, es evidente que surgieron problemas entre los inmigrantes libaneses para el ejercicio de la ritualidad propia, por lo cual debieron refugiarse en los templos católicos. El padre Assad escribió en otra carta (sin fecha) al patriarca respecto a los problemas que detectó con el ejercicio del padre Bolus, que oficiaba en México sin sustentarse en el ritual maronita:

Quiero informarle sobre la situación del padre Bolus al-Hasrouni que vino a esta tierra sin una orden oficial de Su Beatitud y que ha estado viviendo aquí durante siete años sin derecho a conducir cultos ni a usar posiciones sacerdotales. Desde hace casi dos años ha empezado a consagrar diciendo que recibió de Su Beatitud la orden para hacerlo.

Terminaba afirmando que desearía que el padre Bolus guardara los valores maronitas que había abandonado en las ceremonias que realizaba usando el

latín como lengua en lugar del arameo, usual en las ceremonias cristianas de rito oriental siríaco maronita. Lo más importante es que en fecha tan temprana como entre 1893 y 1897 el padre Daoud Assad fungiera ya como *maronite messenger* (‘mensajero maronita’) del Líbano en México. El hecho evidencia la preocupación del grupo confesional por la suerte de los inmigrantes que llegaban al país sin la cobertura para el ejercicio de su confesión, la cual no sería aceptada más cabalmente por el clero católico mexicano hasta una década más tarde. Su actuación resulta aún más intrigante dada la no muy amplia feligresía maronita de entonces, ya que los datos censales apenas registraron entre 1890 y 1910 la presencia de 566 extranjeros procedentes de Turquía,⁹ ocultando bajo esa denominación la verdadera identidad de libaneses, sirios, palestinos y aun griegos.

Los inmigrantes

Muchos de los inmigrantes pudieron haber llegado e instalarse sin realizar algún procedimiento legal en el país, como fue usual en las oleadas migratorias. Por esa razón, el gobierno mexicano se propuso regularizar su presencia en el país y establecer un Registro de Extranjeros por el Ministerio de Gobernación a partir de 1929, cuando era presidente de México el licenciado Emilio Portes Gil, en una tarea que no concluyó hasta 1938, ya durante el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940).

De los 160 000 registros que se realizaron de todos los inmigrantes, 5527 correspondieron a libaneses, cifra que probablemente fuese apenas el indicio de una presencia mayor. Muchos entraron a México en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del siglo XX, aunque continuaron llegando más tarde, pese al establecimiento de cuotas de parte del gobierno que frenó el enorme flujo de emigrantes. No existe otro instrumento cuantitativo o acción semejante que nos aproxime a la población original de libaneses en México. No obstante, su uso debe considerar sesgos fuertes. El primero se refiere a las ausencias, porque es fácil identificar todavía ahora entre las familias que alguno de sus integrantes no asistió al registro. El segundo es que, por obvias razones, los familiares no registraron a los que ya habían muerto a lo largo de

⁹ Delia Salazar Anaya, «Extraños en la ciudad. Un acercamiento a la inmigración internacional a la Ciudad de México en los censos de 1890, 1895, 1900 y 1910», en *Imágenes de los inmigrantes en la Ciudad de México, 1753-1910*, México: Plaza y Valdez/CONACULTA/INAH, 2002, pág. 228.

más de cuatro décadas de su presencia en México, cuando varios inmigrantes sufrieron enfermedades desconocidas y porque en términos de edad muchos habían sobrepasado los cincuenta años.

Entre los datos sobresalientes de ese registro, se destaca el hecho de que 4469 de los registrados emigrantes procedían de algún lugar del territorio libanés, apenas 49 vinieron de Siria y 877 ya habían nacido en México. Varios cientos se definieron como *sirio-libaneses* y en los años del Mandato francés se divulgó dicha denominación. Para el padre Boutros Assad Eid la denominación *sirio-libanés* era inaceptable si se trataba de vincular a Siria con el Líbano y en todo caso procedía si se trataba de la contracción de *siriaco*, la lengua del rito de la confesión maronita.¹⁰ Por ejemplo, en los documentos oficiales de la Legación de la República Francesa en México en 1937 se señalaba la Comisión Mixta de Repartición de las Reclamaciones Sirio-libanesas. Así que dicha designación estaba en boga cuando se dio el registro. Los inmigrantes expresaron venir principalmente del monte Líbano porque 563 registraron allí su residencia y 535 de Beirut. De Asnun vinieron 505 personas, de Zellel 211, de Zgarta 113 y de Yezzin 63, aunque también se mencionaron otros muchos poblados.¹¹

La mayoría, un número de 3590 personas, entró a México por el Puerto de Veracruz, apenas 225 llegaron por Progreso, Yucatán, y 214 lo hicieron por Tampico, Tamaulipas. Fue una inmigración exitosa en términos de distribución geográfica porque de inmediato pudieron distribuirse por todo el país y prácticamente no quedó una sola de sus entidades federativas sin algún libanés, llamados *turcos* o *sirio-libaneses*. Muchas familias permanecieron viviendo en los estados de su llegada, en particular en las entidades del golfo de México, en Veracruz y Yucatán; pero pronto se fueron acercando a la capital de la República debido a su gran poder de atracción y, ya a finales de la década de los treinta, vivían 1829 libaneses en la Ciudad de México.

Los emigrantes eran por lo general jóvenes, por eso la mayoría llegó cuando aún estaban en sus veinte años. De los que acudieron al registro 52 habían nacido en 1870, otros 98 en 1880 y 157 en 1890. Con el siglo xx, es decir, en 1900, nacieron 197, en 1910 nacieron 144 y en 1914, cuando las cifras de nacimiento comienzan a disminuir, nacieron 111 de los libaneses registrados.

¹⁰ Peter A. Eid, *Lebanese Polemic*, Youngstown (O.): s. e., 1943, pág. 6. En inglés la discusión se fundamenta en la confusión entre los términos *syriac* y *syrians*.

¹¹ Archivo General de la Nación, *Libaneses en México* [DVD], México, 2001.

Como se sabe, el éxito de la inmigración de libaneses en México se debió, entre otras razones, a sus actividades comerciales, que les llevaron por todo el territorio del país. Pero junto a la economía, había una característica cultural más profunda que alentó la buena disposición de los mexicanos para con los libaneses: la religión cristiana. Pronto los inmigrantes allanaron el camino hacia algunos templos de México para practicar en ellos los ritos cristianos de Oriente y en particular el rito maronita, en realidad siríaco-arameo.

La instauración del rito maronita

Aunque se establece la presencia de sacerdotes maronitas desde finales del siglo XIX,¹² el primer servicio religioso de su rito, en arameo y en el ámbito de la Iglesia cristiana oriental, del que se tiene noticia fue registrado en 1906 en la iglesia de La Candelaria (en la calle de Manzaneras, barrio de La Merced, en el centro de la Ciudad de México). Allí, en sus alrededores, se situaron los primeros inmigrantes del Líbano dedicados al comercio. El padre Daoud Assad, ya mencionado, fijaba como domicilio para su correspondencia la casa de Abdallah Kuri, situada en Puente de Correo Mayor número 10, muy cerca de donde se encontraba ese recinto sagrado.

Se trataba de una capilla de las siete que hizo construir el conquistador Hernán Cortés en el siglo XVI, cuyo exterior ostenta —porque aún existe— dos torres pequeñas y hasta su bóveda es de escasa altura para quien se acerca por allí, en contraste con la monumentalidad de la mayoría de los recintos religiosos coloniales. Dedicada al Señor de la Humildad, cuya imagen ocupa el lugar más destacado en el pequeño altar, donde permanece las 24 horas del día una custodia con el Santísimo (el pan eucarístico) expuesto en una hermosa custodia de oro finamente trabajada. El pequeño recinto contiene en su interior un diminuto coro de monjas. Fue en ese lugar donde el padre Hanna B. Kuri —quien tradujo inmediatamente su nombre al español como Juan— impartió los sacramentos a los inmigrantes libaneses que llegaban por oleadas a México a principios del siglo XX.

El primer matrimonio realizado en esa capilla fue el de Salvador Abrahan y María, del mismo apellido, el 13 de febrero de 1906. En el registro que-

¹² Martha Díaz de Kuri y Lourdes Macluf, *De Líbano a México. Crónica de un pueblo emigrante*, México: Gráfica, Creatividad y Diseño, 1995, pág. 46.

dó asentado que el novio era soltero de veinte años de edad y originario del monte Líbano, en la Turquía asiática, que había llegado al país hacía medio año y era hijo de Abrahan, como era usual en los países árabes donde los hijos adoptaban el nombre del padre, por ejemplo, Ben Abrahan.

En lo que se conoció como La Candelarita, diminutivo de La Candelaria por su pequeña dimensión, se desarrollaron los matrimonios de los inmigrantes libaneses por el rito maronita. Esto puede comprobarse por las solicitudes de autorización ante el obispado de la Ciudad de México, que parece que fue la forma como se resolvió el litigio señalado por el padre Daoud de poder rezar el canon en arameo y no en latín en los templos católicos de México. Aunque los maronitas mantuvieron el compromiso de officiar una misa en latín los días de domingo. También en otros templos cercanos se realizaron ceremonias maronitas, por supuesto con la debida autorización del episcopado, como la realizada para el matrimonio de la pareja formada por Lázaro Llermanos y María Francisca Abiset, en la parroquia de Jesús María el 17 de enero de 1907. También fue frecuente por otras parejas solicitar la parroquia del Sagrario, por el rumbo, aunque la mayoría siguió usando la hermosa capilla del Señor de la Humildad o de La Candelarita.

Allí se registró igualmente el primer bautizo, como se asienta en el libro de registros correspondiente:

En la capilla de la Candelaria de México a quince de noviembre de mil novecientos once, Yo, el presbítero Juan B. Kuri, cura de los maronitas, bautizo solemnemente a una niña nacida hace cinco años en esta Ciudad de México a quien puse por nombre Rosa, hija legítima de Carlos Yaspik y de María Marta Jeprayel; fueron padrinos solamente la señora Adela G. de Assad, a quien advertí su obligación y parentesco espiritual. Doy fe. Juan B. Kuri.¹³

Debe hacerse notar que precisamente quien fungió como la madrina contrajo nupcias por las mismas fechas, lo cual demuestra que hasta cierto punto se trataba todavía de una comunidad reducida.

Los libaneses maronitas comenzaron a integrarse como comunidad en torno a los oficios que el padre Kuri impartía en La Candelarita, donde se realizaron numerosos matrimonios y bautizos. Se casaron Jacob Gebaide y Dibé Kalife, Antonio Harb y Leonor Jacobo, Antonio J. Andere y María

¹³ 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.

Faride J. Daher, etc. A partir de entonces siguieron varios bautizos de los hijos nacidos de los primeros inmigrantes, tales fueron: María Yaspik Jeprayel, Amín Luis Abud, Eugenia Gostine Cheban, Elena Emperatriz, José Adib Yunes Padua, Juana Fadna Asaf Chebar, José Carim Barquet, Marta Natalia Abraham Chedid, María Charlot Faraija Hadad, María Latife Aun Karam, entre otros.¹⁴

La identidad religiosa es la que resultaba aglutinadora de esa pequeña comunidad que, además, hablaba una lengua diferente y mantenía tradiciones que la diferenciaban de la sociedad mexicana, sociedad que, no obstante, fue tolerante.¹⁵ Los rasgos étnicos no parecieron tan distantes quizás por el mestizaje de los mexicanos con los españoles.

Un templo propio

Después vino la posibilidad de adquirir un templo propio destinado cabalmente al rito maronita, lo cual fue posible gracias a la disposición del presidente de la República Álvaro Obregón (1920-1924), quien dio fuerte apoyo a la comunidad libanesa como puede apreciarse por los agradecimientos que recibió entonces. Así como ya habían participado en las fiestas del centenario en 1910, los inmigrantes libaneses intervinieron en los festejos del nuevo centenario, el de la consumación de la independencia en 1921. Financiaron el alumbrado público de la calle de Venustiano Carranza, entonces conocida con su antiguo nombre de Capuchinas, donde se encontraban muchos de los comerciantes más importantes, y organizaron un baile en honor del presidente que con gran pompa tuvo lugar en el Salón de los Candiles del Restaurante Chapultepec, uno de los más elegantes con que contaba la entonces capital.¹⁶

Fue así que se otorgó por disposición del gobierno y de acuerdo con el episcopado mexicano, encabezado entonces por el obispo José Mora y del Río, la iglesia de Nuestra Señora de Balvanera al clero maronita y, por ende, a la comunidad libanesa. Se trataba de un edificio con larga historia porque desde

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Conceptos de una sociedad multicultural según Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Serie Pensamiento, Madrid: Taurus, 2001, pág. 70.

¹⁶ Se encuentra en el sitio donde el arquitecto Mario Ramírez Vázquez construyó el Museo de Arte Moderno en el bosque de Chapultepec.

1569 la Real Audiencia Española dio licencia a la propuesta de varios caballeros españoles para que se creara un recogimiento con el objetivo de que allí vivieran mujeres españolas arrepentidas por haberse prostituido o, simplemente, mujeres perdidas o enamoradas.

Las monjas del convento de La Concepción salieron de su propia clausura el 5 de octubre de 1573 para contribuir en ese esfuerzo de devolver a esas mujeres al arrepentimiento y a la virtud. El 10 de octubre de 1575, el rey Felipe II ordenó al virrey de la Nueva España ayudar a esa institución. El lugar fue conocido popularmente como de las Arrepentidas o de las Recogidas en Penitencia. Cuando se arrepentían, las «recogidas» se transformaban en «beatas» y, el 27 de mayo de 1633, profesó la regla de san Agustín la última de 180 beatas que tuvo el recogimiento.

Pero no sólo las arrepentidas vivieron en ese lugar, porque también doncellas con dote estuvieron interesadas en ingresar al convento, lo cual provocó que en 1586 hubiera 80 religiosas y 70 que estaban por profesar; todas eran españolas. En 1619 vivían más de 120 monjas en Jesús de la Penitencia, necesitaban apoyo para vivir y las limosnas no siempre eran suficientes para mantener una población que crecía; se trataba más bien de un convento pobre, cada vez más extenso, que difícilmente podía dar de comer a sus internas, a diferencia de otros conventos que fueron muy ricos.

En 1634, en el contexto de una reorganización interna, el monasterio cambió de nombre por el de Nuestra Señora de Balvanera, patrona del valle de ese nombre en la provincia de Logroño, La Rioja, España, y fue construido un nuevo edificio. La iglesia fue financiada por doña Beatriz de Miranda y se bendijo el 21 de noviembre de 1671. Mateo de Velasco se encargó de realizar sus retablos y Mateo Chávez del trabajo de los vitrales. De esa época data —se cuenta— la imagen de la Virgen en el centro del altar mayor. Las portadas gemelas del antiguo convento fueron labradas pero, aunque se conservaron, desaparecieron en arreglos posteriores. Las estípites del retablo mayor fueron obra de Francisco Martínez en 1749. Su único cuerpo recubierto por azulejos en el exterior data de entonces y contrasta con su sobria fachada, y debido a sus colores amarillo y azul se le conoció como la cúpula de oro y esmeralda.

Debido a las Leyes de Reforma que auspiciaron la venta de las propiedades de las corporaciones religiosas, templos y conventos, las monjas fueron exclaustradas en 1861 y trasladadas al monasterio de San Jerónimo en 1863. Bajo la égida de los liberales, el ex convento se dividió en cinco lotes y fueron vendidos

a particulares. Fue la iglesia lo único que se conservó y parte del claustro quedó convertido en bodegas. Los muros que aún permanecían en pie fueron destruidos en 1939 por Neguib Simon, quien sería un reconocido empresario de origen libanés, para realizar el pasaje comercial Yucatán. Pasaron varios años para que los ortodoxos tuvieran un templo propio, después de 1950, y luego les siguieron los grecomelquitas, facilidades que pudo otorgar el Estado mexicano definido como laico en un país que no tiene una religión oficial.

La feligresía maronita

En Nuestra Señora de Balvanera continuó su oficio el padre Juan B. Kuri, habiendo celebrado su primer bautizo ya en ese recinto el 20 de mayo de 1921. En esa ocasión bautizó a Jesús Salomón, nacido el 1 de abril de ese año en la calle de Capuchinas; hijo legítimo de José Salomón Dahdah y de Susana de Dahdah, apadrinado por Gabriel Barquet y Emilia Barquet. La comunidad libanesa echaba raíces porque siguieron varios bautizos hasta llegar a los alrededor de 255 realizados por el padre Kuri, entre ellos de: Virginia Gostine Chebain, Margarita Kuri Zaiter, María de la Luz Angeles Fares, Juan Antonio Kuri, Alberto Mahfud... Y a medida que pasaban los años fueron apareciendo los matrimonios mixtos, lo cual puede explicarse por el hecho de que los inmigrantes procedían del mismo tronco religioso cristiano católico que los mexicanos, lo que fue fundamental para la integración al país.

Como todos los otros templos católicos del país, el de Nuestra Señora de Balvanera permaneció cerrado y sin oficios religiosos durante los tres años del conflicto que enfrentó a la Iglesia con el Estado en México entre 1926 y 1929, cuando se desencadenó una guerra civil que tuvo sus principales escenarios en los estados de Guanajuato y Jalisco.

El padre Kuri todavía estuvo allí luego de la reapertura de los cultos. De tal forma que el último bautizo administrado por él aparece registrado el 30 de diciembre de 1931 y fue en 1933 cuando hizo su primera ceremonia el padre José Bustani.

En una nota aparecida en la revista *Emir* del 31 de enero de 1943 se dice que: «A petición de la comunidad maronita de esta capital, y para remediar el estado de acéfala en que se encontraba la parroquia desde la enfermedad del padre Asaff», el ilustrísimo Luis María Martínez, arzobispo de México, hizo

los trámites necesarios para que viniese el padre José Kuri, que se encontraba en Arizona, para hacerse cargo de la capellanía de Balvanera desde el día 18 del mes de diciembre de 1942.

La iglesia fue erigida como parroquia hasta el 20 de diciembre de 1946 por el mismo arzobispo, en un documento en el que recordaba que cuando se otorgó se impuso al capellán «[...] la obligación de atender no sólo a los fieles del rito maronita, sino también a los del rito latino, para lo cual debería cuidar que en los domingos y días de precepto se celebrara en este rito la santa misa a diversas horas de la mañana, y esto también, de ser posible, en todos los días del año». La recomendación había dirimido el posible conflicto que se dio desde la primera presencia del clero maronita en México, cuando, gracias al testimonio del padre Daoud Assad, se sabe que no se aceptaba cabalmente su rito en México y, en cambio, los maronitas debían apegarse al latino. Cuando el 1 de enero del año siguiente se realizó un acto solemne para comunicar su nuevo estatuto de parroquia, se hizo responsable de ella al sacerdote Tobías Germani, que ostentó el cargo de rector y luego el de párroco durante trece años.

Los intercambios con otros recintos eclesiásticos de la capital se acentuaron porque la modernización marcaba otras pautas y, además del crecimiento natural de la comunidad, cambiaba la situación social de los descendientes de los inmigrantes. Los matrimonios maronitas buscaban los templos de moda, en los que se realizaron varios de ellos con previa autorización, la cual era solicitada en los siguientes términos:

Ilmo. y Rvdmo. Señor Doctor Luis María Martínez
Arzobispo Primado de México
Presente.

Ilustrísimo Señor:

El suscrito Cura Párroco Maronita de México, humildemente por medio de la presente, solicita de Vuestra Excelencia Reverendísima una Licencia de casamiento en la parroquia de la Sagrada Familia a los novios Sonia Wafa Afif y Ernesto Hanaine Saibe, para el día 20 del presente mes de abril.

Los dos son maronitas católicos de nuestra parroquia, bautizados y solteros, libres de todo impedimento y se han corrido las amonestaciones canónicas según la ley.

Dios Nuestro Señor guarde a su excelencia Reverendísima muchos años.
México D. F., 6 de abril de 1953

Tobías Germani Jury
P. M.

Destaca que el único autorizado para otorgar el permiso era la autoridad eclesiástica de mayor envergadura en el país. En 1960 fue destinado a la Misión Libanesa el padre José Bustani y ocupó el cargo de vicario hasta 1970. Su dedicación le permitió conseguir el terreno para erigir el templo de Nuestra Señora del Líbano en la calle de Manzano número 29, en la colonia Florida, ya por el sur de la Ciudad de México, uno de los rumbos por el que se extendió la comunidad. Muy cerca se había construido el Centro Libanés, inaugurado en 1960. El primer templo maronita fuera del ámbito donde desarrollaron sus actividades los primeros inmigrantes fue dedicado por el primer cardenal de México, José Darío Miranda y Gómez, el 9 de enero de 1972.

El padre Georges Abi Younes llegó a México como vicerrector de la Misión Libanesa y el 26 de julio de 1995 se le nombró superior de la misma. La comunidad maronita fue reconocida al convertirse en la Eparquía de los Mártires del Líbano y el papa Juan Pablo II nombró como su primer obispo a Wadih Boutros Tayah el 6 de noviembre de 1995. Más de cien años tomó el reconocimiento de la Iglesia maronita para permitir la existencia de su primer obispado, que alcanza a otros países de Centroamérica y a Venezuela.

Desde entonces la iglesia de Nuestra Señora de Balvanera se convirtió en la catedral de San Marón. Los cambios a través de los años han sido significativos porque lo que era la advocación de los primeros libaneses inmigrantes se extendió a los muchos mexicanos que la frecuentan gracias a su creciente fama, debida a los milagros de san Charbel, ungida en la tradición fundada por el eremita san Marón, quien dio origen desde el siglo IV a la orden religiosa a la que perteneció. La talla que representa al primero, vestido de negro y con la capucha propia de los monjes de la orden, es constantemente adornada con miles de listones de colores que le otorgan todos aquellos que consideran les ha realizado un milagro o esperan les sea concedido. Parece que dicha costumbre se vincula con una tradición que se fue asociando con los «cajoneros» venidos de la montaña libanesa, cuando en una pequeña caja transportable exhibían sus mercancías.

La advocación a san Charbel se ha acrecentado en la población nativa convirtiéndolo en uno de sus santos más milagrosos, lo que sin duda ha abonado también la representación que se tiene en México de los libaneses como un grupo que se ha integrado y comparte los valores religiosos de los mexicanos. Y es sabido que a lo largo de su presencia en el país no han conocido tantas agresiones xenofóbicas como las que han experimentado otras comunidades de origen extranjero como, por ejemplo, la china.

Los valores de la identidad

Aun sin ser su patria y, por lo tanto, sin contar con la protección oficial,¹⁷ los primeros inmigrantes libaneses en México pudieron insertarse en la sociedad y, pese a las diferencias culturales, particularmente lengua y tradiciones, lograron ser aceptados por no representar diferencias étnicas notables con la población mayoritaria —mestiza y criolla— y por compartir una acepción religiosa cercana a la Iglesia de Roma. Los libaneses nunca fueron percibidos como una amenaza para el cambio de costumbres de los mexicanos. Por el contrario, descubrieron virtudes en los recién llegados como la del trabajo y el compartir los valores religiosos, si no idénticos, muy cercanos. La evidencia está en los matrimonios mixtos que en seguida fueron autorizados, principalmente entre los varones recién llegados con damas mexicanas que, por lo general, aportaron los recursos simientes de nuevos capitales.

Cuando la comunidad libanesa tuvo que argumentar en contra de las tablas diferenciales de ingreso del Consejo Consultivo de Población que establecía cuotas mínimas para el ingreso de libaneses, lo mismo que para otros inmigrantes del Medio y Lejano Oriente, se afirmaba que «hay 2500 libaneses casados con mexicanas y 900 libanesas matrimoniadas con mexicanos. Centenares de libaneses ocupan cargos de responsabilidad en el gobierno federal, en los gobiernos locales y en los municipales».¹⁸

La sociedad mexicana conocía ya la pluralidad, por lo que respetó los valores ajenos reafirmando los propios.¹⁹ Los mexicanos eran descendientes, en parte, de los españoles, con quienes se continuó manteniendo contacto después de la independencia del país. Pero, además, se habían establecido en el territorio colonias claramente diferenciadas (franceses, británicos e italianos) y grupos religiosos no católicos (metodistas, presbiterianos...). Las diferencias resultaban más notables entre ricos y pobres que entre los grupos étnicos que vivían en el país. Dicha pluralidad fue amplia pero no extensa porque, como se sabe, los extranjeros no llegaron a representar ni el 1,0 % de la población nacional. De hecho, en los años del fuerte ingreso

¹⁷ Jacob T. Levy, *El multiculturalismo del miedo* [traducción de Amanda González Miguel], Madrid: Tecnos, 2003.

¹⁸ *Emir: Revista Mensual Libanesa*, año III, núm. 29, octubre de 1939. Hubieron de pasar todavía cincuenta años para que ocuparan cargos sobresalientes como gobernadores o secretarios de Estado; a diferencia de otros países de América Latina donde los descendientes de los inmigrantes libaneses ya han ocupado la presidencia del país.

¹⁹ Giovanni Sartori, *op. cit.*, pág. 18.

de extranjeros en México, éstos representaron apenas en 1910 el 0,8 % de la población del país. Por cierto, la mayor concentración se dio en la capital de la República, donde llegaron a representar en ese año el 8,3 %, muy superior a la media nacional,²⁰ algo que permite captar las diferencias regionales.

En lo que Sartori llama *el cesto de los multiculturalistas*, la cultura puede identificarse con una comunidad lingüística, étnica o de tradiciones. Los inmigrantes libaneses no fueron reconocidos por su habla diferente debido al enorme esfuerzo que realizaron para expresarse en español; si su inserción se realizaba a través del comercio tenían que recurrir a la lengua del país receptor. Sólo algunos testimonios se refieren a las dificultades que en ocasiones enfrentaron, en particular en los tiempos de su llegada, por el uso de la lengua árabe.

En esto incidió que a diferencia de otras comunidades, como las judías, la francesa y la inglesa, la libanesa no estableció escuelas donde la lengua árabe pudiese ser transmitida formalmente a sus descendientes. Prevalció el deseo de asimilación de los libaneses y el escaso sentido utilitario que dieron al árabe. Mostraban orgullo por estudiar en escuelas oficiales y no en las particulares que de acuerdo con sus propias tradiciones se negaron a construir como sí lo hicieron otras comunidades. En su argumentación contra las cuotas de ingreso que impuso el gobierno de México, expresaban: «Los jóvenes —ufanos— declararon que no solamente son mexicanos por nacimiento, sino de corazón. Han estudiado o estudian en los planteles oficiales y suelen hasta desconocer el idioma árabe».²¹

El mismo sentido con respecto al uso de la lengua árabe, se manifestó cuando, conforme a las disposiciones del acuerdo del alto comisario de la República Francesa en Siria y el Líbano, del 21 de julio de 1937, se reunió en la legación francesa en México la Comisión Mixta de Repartición de las Reclamaciones Sirio-libanesas en agosto del mismo año y se decidió que las discusiones se realizarían en «castellano» y que los documentos oficiales se redactarían en «francés y en español».²² Resulta extraño que aun tratándose de los primeros inmigrantes afincados en México no propusieran el uso del árabe y optaran por el francés, con el cual tenían de antaño gran familiaridad.

²⁰ Delia Salazar Anaya, art. cit., pág. 229.

²¹ *Emír: Revista Mensual Libanesa*, año III, núm. 29, octubre de 1939.

²² Documentos originales de la colección del autor.

Hubo, pese a todo, centros comunitarios para actividades marcadas por las tradiciones ancestrales y, sobre todo, revistas bilingües en árabe y español para mantener la comunicación interna así como para enterarse de las noticias del Líbano, del Medio Oriente y del mundo árabe. Dichas revistas se mantuvieron por varios años, incluso por décadas, y en el camino fueron perdiendo la lengua árabe para ser publicadas exclusivamente en español y mantener la información de interés para la comunidad que, aunque se adecuaba a los tiempos nuevos, al mismo tiempo reivindicaba su identidad libanesa como si temiese perderla, porque en la práctica el mestizaje había prevalecido y, por lo tanto, su identidad estaría amenazada.²³

Es allí donde aparece de nuevo la religiosidad como un fenómeno extendido que alcanza al conjunto de la sociedad, pero se trata de lo religioso recubierto por la secularización de los valores y costumbres. Lo religioso no se vive de la misma manera que como lo hicieron los primeros inmigrantes, pero se recupera lo que tiene de lazos identitarios. Prevalece como mayoría la maronita y convive principalmente con ortodoxos, drusos y grecomelquitas, en una suerte de *melting pot* en su interior. Los matrimonios entre personas procedentes de diferentes comunidades son frecuentes, con la salvedad de los drusos. Incluso los vínculos matrimoniales entre los católicos y los musulmanes también tuvieron lugar, marcando una diferencia importante con el país de origen donde esa posibilidad es casi inexistente.

Entre el pasado y el presente

Así puede decirse que la comunidad libanesa en México vive entre la tolerancia y la pluralidad porque *respeto* los valores que se dan entre los diferentes componentes y *afirma* lo propio de cada uno. La armonía no expresa las diferencias que suelen ser amplias en el Líbano y hay una convivencia constante; por ejemplo, en el Centro Libanés de la Ciudad de México hay asociaciones de maronitas y de drusos, aunque la mayoría de ellas se estructuran en la identidad profesional (médicos, artistas, abogados, etc.). Otro ejemplo notable es que en la ciudad de Monterrey, Nuevo León, el club que reúne a los inmigrantes del Medio Oriente se articula bajo el nombre de Centro Palestino Libanés. Se trata evidentemente de una fusión con la población palestina que se instaló en el norte de México en los momentos de las grandes oleadas migratorias, en su mayoría cristiana.

²³ Giovanni Sartori, *op. cit.*, pág. 70.

La coexistencia está vinculada a la integración y a la mitificación de *su* historia.²⁴ Para el común de los libaneses maronitas su historia está vinculada a los fenicios, de quienes se sienten descendientes; por ello el deslinde de los árabes, concebido en términos étnicos como el originario de Arabia o gentilicio confundido con el perfil del musulmán. La reivindicación de la identidad libanesa, después de pasar por diferencias cualitativas notables, regresa al finalizar el siglo xx con otros componentes. Por ejemplo, el surgimiento del Estado de Israel y la guerra de 1967, más los diferentes asedios de los israelíes al Líbano (1982 y 2006), han distanciado a los libaneses de la comunidad judía con la que habían mantenido fuertes contactos desde su ubicación en torno a los comercios en el centro de la Ciudad de México, y con la que compartían territorios de procedencia, si se piensa en la amplia comunidad de los judíos procedentes de Siria.

Así, aunque en el pasado hubo experiencias de fuerte acercamiento, hoy los vínculos permanecen confinados al área de los negocios que comparten, sobre todo en el sector financiero del país. Incluso participaron conjuntamente en la Comisión Mixta de Repartición de las Reclamaciones Sirio-libanesas, ya mencionada, porque involucraba a cristianos y a judíos, principalmente procedentes de Siria.

Y en relación con el peligro de pérdida de identidad no es de extrañar que la resistencia frente al nuevo proceso de islamización venga del clero católico libanés. Por supuesto, el problema no se focaliza hacia los musulmanes descendientes de las familias chiíes del sur del Líbano que llegaron a México desde el siglo xix y que se caracterizaron por entrar principalmente por el puerto de Tampico, quizás por venir con menos recursos. Como se trata del lugar de entrada más septentrional del golfo de México, pudo influir la geografía para que se establecieran principalmente en los estados del norte de México, donde coincidieron con los palestinos.

Con relación a lo que puede caracterizarse como una ejemplar forma de convivencia de musulmanes y cristianos de origen libanés, aunque también conviven con sirios y palestinos, la cultura nacional influyó para que los matrimonios mixtos en términos religiosos también se llevaran a cabo, pero se opone a la incertidumbre que les causa la presencia en los últimos años de grupos de musulmanes que no forman parte ni de Oriente Próximo ni

²⁴ Jacob T. Levy, *op. cit.*, págs. 65-66.

del mundo árabe ni del islámico: los musulmanes conversos que realizan un fuerte proselitismo.²⁵

Estos últimos afirman: «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 [...]».²⁶ Este grupo, junto con otros que se están desarrollando en el país, no ha contado con el reconocimiento legal que otorga la Secretaría de Gobernación de acuerdo con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público.

Así, de los cuanto menos cinco grupos de musulmanes que he observado en el país, oficialmente sólo se reconocen dos: la histórica comunidad islámica de los primeros inmigrantes en la región de La Laguna, con sede en Torreón, Coahuila, y la Orden sufi Jalveti Yerraji de México, ubicada en la Ciudad de México.

Es interesante que no se hayan escuchado voces mexicanas para hablar del tema, quizás porque la presencia de unos cientos de nuevos musulmanes no resulte relevante. En cambio, en la comunidad libanesa cristiana se ha manejado el asunto con inquietud. Uno de sus obispos, además de haber vivido en el Líbano, ha reflexionado sobre los problemas de la diversidad confesional y sobre cómo preservar al mismo tiempo los valores de la identidad.

Según él, el proselitismo en México corresponde a una acción iniciada previamente en América Latina, donde sabe que los musulmanes cuentan con cuarenta centros de divulgación de su fe. Como obispo cristiano de uno de los ritos orientales expresa el temor de que los nuevos musulmanes quieran acabar con el cristianismo y derrotar el régimen político para imponer la ley islámica. Incluso expresó su preocupación porque debido al laicismo del Estado mexicano, todas las religiones cuentan con iguales prerrogativas; lo cual se traduce en desventajas para el catolicismo.

Debe seguirse la divulgación del islam en México no por los argumentos llenos de prejuicios y de los temores que los medios de difusión occidentales expresan a diario. El tema está lejos de impactar la identidad libanesa como se vive en la actualidad, sobre todo por el referente religioso. Además, por

²⁵ He realizado un acercamiento más preciso a ese movimiento en el capítulo «Libaneses cristianos, judíos y musulmanes», en Raanan Rein (coord.), *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, Colección Ánfora, Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2008.

²⁶ Aquí expongo algunas generalidades ya expresadas en *ibidem*.

los refuerzos de esa identidad provenientes del país receptor y que dan a los descendientes de los inmigrantes ciertas virtudes en las que, así como destacaron los comerciantes de hace cien años, ahora lo hacen los empresarios, con su participación en las finanzas del país y su presencia en las altas esferas de la política. Éstos se suman a los académicos y artistas que han destacado en muy diferentes campos. Así, aun cuando se han dado casos señalados por la justicia, la sociedad en su conjunto percibe el éxito de los descendientes de los inmigrantes de origen libanés.

La identidad, por ahora, se sigue manteniendo con fuerza exhibiendo el orgullo de la herencia del Líbano y la pertenencia a México. Ahora quizás por la globalización y por la facilidad de las comunicaciones los puentes entre ambos países aparecen más fuertes que en el pasado; de esta manera hoy los descendientes de los libaneses tienen más elementos para buscar la unión y entender las diferentes identidades que llevamos a cuestas.

Como si se tratara de una suerte de conjuro para la protección de los mexicano-libaneses, aún se encuentran en la catedral de San Charbel (el antiguo templo de Nuestra Señora de Balvanera) dos escudos de la Eparquía maronita que fueron colocados en 1946 en el interior, sobre la puerta de acceso principal. En ellos figuran un cedro del Líbano y una torre fortificada, el palio cardenalicio cruzado por un báculo episcopal y la cruz patriarcal, todo coronado por una mitra, circundado por la leyenda: «Gloria de Líbano dada al patriarca maronita».

Referencias

1. Archivos

Archivo General de la Nación.

Lebanese Emigration Research Center, Notre Dame University, Beirut, el Líbano.

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.

2. Libros

ALFARO VELCAMP, Theresa, *So Far from Allah, So Close to Mexico. Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2007.

AMERLINCK DE CORSI, María Concepción, *Conventos de monjas. Fundaciones en el México virreinal*, México: Condumex, 1995.

AZAR, Fabiola, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban, approche pluridisciplinaire*, París: L'Harmattan, 1999.

CHAOL, Melhem, «De point de vue chrétien: encore une “guerre pour les autres”?» en Franck Mermier y Elizabeth Picard, *Liban, une guerre de trente-trois tours*, París: La Découverte, 2007.

DÍAZ DE KURI, Martha, y Lourdes MACLUF, *De Líbano a México. Crónica de un pueblo emigrante*, México: Gráfica, Creatividad y Diseño, 1995.

EID, Peter A., *Lebanese Polemic*, Youngstown (O.): s. e., 1943.

FUKUYAMA, Francis, «Identidad, inmigración y democracia liberal», *Confluencia XXI*, México, año I, 2008.

- LEVY, Jacob T.**, *El multiculturalismo del miedo* [traducción de Amanda González Miguel], Madrid: Tecnos, 2003.
- MAALOUF, Amin**, *Identidades asesinas* [versión española de Fernando Villaverde], Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- MARTÍNEZ ASSAD, Carlos**, *De extranjeros a inmigrantes*, México: UNAM, Programa México Nación Multicultural, 2008.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María, y Araceli REYNOSO MEDINA**, «Inmigración europea y asiática, siglos XIX y XX», en Guillermo Bonfil Batalla (ed.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, 1993.
- MURIEL, Josefina**, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México: Jus, 1996.
- Parroquia de Balvanera**, *Nuestra Señora de Balvanera 75 años de presencia maronita en México*, México, 1998.
- REIN, Raanan (coord.)**, *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*, Colección Ánfora, Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2008.
- SALAZAR ANAYA, Delia (coord.)**, *Imágenes de los inmigrantes en la Ciudad de México, 1753-1910*, México: Plaza y Valdez/CONACULTA/ INAH, 2002.
- SARTORI, Giovanni**, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Serie Pensamiento, Madrid: Taurus, 2001.
- TOVAR DE TERESA, Guillermo**, *La Ciudad de los Palacios: crónica de un patrimonio perdido* [2 tomos], México: Vuelta, 1991.
- VARGAS LUGO, Elisa, et al.**, *Centro de la Ciudad de México*, México: INAH/Salvat, 1987.

Contribuciones argentinoárabes: entre el dato y la imaginación orientalista

HAMURABI NOUFOURI

Director de la Maestría en Diversidad Cultural, Universidad Nacional Tres de Febrero (Argentina)

El proceso inmigratorio americano árabe se ha desarrollado de modo similar en todos los países del continente. Este trabajo se enfoca en aquellos rasgos del caso argentino que lo distinguen del conjunto y, que a su vez, han ocasionado que las contribuciones de sus protagonistas a la consolidación como país de la República Argentina aún no gocen de acabado reconocimiento historiográfico como tales, a más de dos siglos de detectadas las primeras presencias en Buenos Aires de individuos oriundos del Medio Oriente.

Tomando en cuenta su larga duración, esa ausencia de reconocimiento implica un tipo de negación simbólica que bloquea la posibilidad de que los datos registrados por la historiografía inmigratoria sean empleados para una reconstrucción de la imagen del pasado argentino acorde con su diversidad cultural y religiosa y, por tanto, inclusiva de un retrato diferente de los argentinoárabes.

Dada esta situación y los objetivos del presente encuentro,¹ es pertinente agrupar dichas contribuciones según la forma en que han sido y son desapercibidas, y si bien toda clasificación, concebida desde una pretensión de objetividad, distorsiona la realidad pues es por naturaleza arbitraria y contingente, brinda no obstante un ordenamiento provisorio de la información que puede ser útil si apunta a subsanar aquello que sus antecesoras omiten.

A estos efectos, distinguimos entre las contribuciones *inesperadas* e *inadvertidas*, analizando las primeras a través del caso del vendedor ambulante, por ser el más conocido, mencionando a las segundas como cierre del presente estudio.

¹ Conferencia *La contribución árabe a las identidades iberoamericanas*, celebrada en Río de Janeiro en noviembre de 2008.

I. Contribuciones inesperadas

1. Políticas

La negación simbólica a la que nos referimos es resultado del retrato de la naciente república, elaborado por sus políticos fundadores, sobre la base de los paradigmas europeos de civilización y progreso del siglo XIX, pensamiento orientalista incluido, que alimentó el mito de que sólo con inmigración europea era posible consolidar a la Argentina como nación.

Alberdi expresaba en la obra que sirvió de base para la redacción de la Constitución Nacional de 1853:

Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo; la América misma es un descubrimiento europeo. [...] Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera. [...] En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1.º, el indígena, es decir, el salvaje; 2.º, el europeo, es decir, nosotros, los que hemos nacido en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas).²

De modo que si bien dicha Constitución en su prólogo hace referencia a «todos los habitantes del mundo que quieran habitar el suelo argentino», en su artículo 25 aclara que: «El Gobierno Federal fomentará la inmigración europea [...]», por lo que se puede afirmar que ni se deseaba recibir inmigrantes del Medio Oriente o norte de África, ni mucho menos se esperaba contribución alguna al progreso, civilización o fuerza laboral deseados, en los términos que se los entendía en aquel momento.

Es más, todo lo contrario, si nos atenemos a la obra escrita por el segundo presidente de la República después de sancionada esa Constitución (Domingo Faustino Sarmiento, de 1868 a 1874). En su clásico *Facundo: civilización vs. barba-*

² Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Valparaíso: Imprenta del diario *El Mercurio*, 1852, cap. XIV. Juan Bautista Alberdi (1810-1884): Político, jurista y diplomático argentino, protagonista de la llamada *generación del 37* junto a Esteban Echeverría, José Mármol, Juan María Gutiérrez y otros intelectuales que se adherían a las ideas de la democracia liberal y se asumían como continuadores de la obra de los revolucionarios de mayo. En 1852, luego de la batalla de Caseros que puso fin al régimen rosista, concluyó su obra de mayor influencia en el constitucionalismo argentino y americano: *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, tratado de derecho público que constituiría una de las principales fuentes de la Constitución de la Nación Argentina de 1853, al punto que en su segunda edición llevaría un borrador de la Constitución utilizado por los constituyentes.

rie, mediante una ingeniosa operación de homologación con lo local de los clásicos estereotipos orientalistas, no sólo mantenía el domicilio natural de la Civilización en Europa, sino que establecía a lo árabe y musulmán como modelo de barbarie.

Según Sarmiento, la consustancialidad del moro y el gaucho —dominación española mediante— indica la continuidad de un atraso. El rancho es la tienda. El gaucho es el beduino.³ El caballo es el camello. La Rioja es Palestina.⁴ La Argentina es Asia y su caudillo el Mahoma de las pampas.⁵ Todo eso reunido es la barbarie rosista,⁶ condensado local de la bárbara mentalidad arábiga (véase la imagen 1).



Imagen 1: gaucho y buhonero árabe.

³ «Ya la vida pastoril nos vuelve impensadamente a traer a la imaginación el recuerdo del Asia, cuyas llanuras nos imaginamos cubiertas aquí y allá de las tiendas del Kamulko, del Cosaco o del Árabe. La vida primitiva de los pueblos, la vida eminentemente bárbara y estacionaria, la vida de Abraham, que es la del beduino de hoy, asoma en los campos argentinos» (Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo, civilización vs. barbarie* [en línea], pág. 35, <<http://www.e-libro.net/E-libro-viejo/gratis/facundo.pdf>>).

⁴ *Ibidem*, pág. 90.

⁵ «El caudillo argentino es un Mahoma que pudiera, a su antojo, cambiar la religión dominante y forjar una nueva. Tiene todos los poderes: su injusticia es una desgracia para su víctima, pero no un abuso de su parte; porque él puede ser injusto; más todavía: él ha de ser injusto necesariamente; siempre lo ha sido» (*Ibidem*, pág. 58).

⁶ «[...] la juventud rioplatense, impregnada de las ideas civilizadas de la literatura europea, iba a buscar en los europeos enemigos de Rosas sus antecesores, sus padres, sus modelos, el apoyo contra América tal como la presentaba Rosas, bárbara como el Asia, despótica y sanguinaria como la Turquía, persiguiendo y despreciando la inteligencia como el mahometanismo [...]» (Domingo Faustino Sarmiento *Viajes por Europa, África y América 1845-1847* [texto al cuidado de Javier Fernández y Paul Verdevoyle], Madrid: ALLCA-XX, 1996, pág. 695).

Para ello su pluma concatena en este autorretrato colectivo cuatro planos diferentes: la imagen de la lucha contra la sujeción a España, otra sobre ese país, una tercera sobre los árabes y el islam y la última sobre Europa, para desembocar sin más en el establecimiento criollo de una falsa genealogía de la barbarie colonial, según la cual, la barbarie y el atraso de España se deben a los largos siglos de convivencia con el invasor musulmán. Lo que ella tiene de opresor no deriva de su pertenencia europea, sino de su contaminación árabe. La barbarie árabe, sintetizada en el sintagma *tienda y tribu*, había sido el principal freno al desarrollo de las colonias españolas. Las colonias inglesas y la experiencia democrática de los Estados Unidos muestran a las claras que una Europa sin árabes es fuente de progreso, libertad y civilización.

Así, la exclusión del gaucho, mediante la inmigración europea seleccionada, y la exclusión del árabe de los planes de inmigración forman parte de la misma matriz orientalista para «civilizar» el desierto argentino.⁷ Ello no sólo bloquearía durante décadas la expresión de reconocimiento alguno, por parte de la Administración Pública o las élites culturales locales, a las contribuciones de ese grupo migratorio a la sociedad del país, cualquiera que éstas hubieran sido, sino que al haber convertido al antitipo árabe en inherente a la deseada identidad argentina, se creó el espacio de consenso necesario para la presentación y debate parlamentario en 1910 del proyecto senatorial de expulsión masiva de los árabehablantes del territorio argentino.⁸ Único en la historia democrática del continente americano.

⁷ «Por lo demás, de la fusión de estas tres familias [española, africana e india] ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial, cuando las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela y sacarla de su paso habitual. Mucho debe haber contribuido a producir un resultado tan desgraciado, la incorporación de indígenas que hizo la colonización» (Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo, civilización vs. barbarie*, cit., pág. 15). «Y en efecto, hay algo en las soledades argentinas, que trae a la memoria las soledades asiáticas, alguna analogía encuentra el espíritu entre la Pampa y las llanuras que median entre el Tigris y el Éufrates; algún parentesco en la tropa de carretas solitaria que cruza nuestras soledades para llegar, al fin de una marcha de meses, a Buenos Aires, y la caravana de camellos que se dirige hacia Bagdad o Smirna» (íbidem, pág. 28).

⁸ «[...] ¿Cómo podríamos rechazar a mahometanos berberiscos o judíos berberiscos, a toda esa espuma marroquí y levantina, que no cabe de este lado del Mediterráneo y la civilización la tiene confinada del otro lado, como si estuviera dividida por una muralla? ¿Cómo podríamos negarles la entrada al Río de la Plata, a la República, si hemos aceptado a los sirios? [...] inmigración que, en el fondo, no es más que numérica y numinal en cuanto al progreso y que representa en gran parte un movimiento que nos obliga al retroceso y que recarga al país de un peso muerto, de analfabetismo y costumbres primitivas, todavía no bien controladas» (Sr. senador por Buenos Aires Dr. Láinez, Congreso de la Nación Argentina: 36.º Sesión Ordinaria de la Honorable Cámara de Senadores, 12 de septiembre de 1910, Buenos Aires: Congreso de la Nación Argentina, 1911, pág. 557). Dr. Láinez es autor de la Ley 4874/05, más conocida como *Ley Láinez*, que permitió a la nación fundar y mantener escuelas primarias en aquellas provincias que lo solicitaran. Su importancia para la educación de nuestro país es ampliamente reconocida. Gracias a ella, el proyecto escolarizador tomó nuevos bríos ampliando el accionar de la Ley 1420 sancionada casi veinte años antes, a la vez que dificultó la elaboración de propuestas regionales y federalistas mediante potentes procesos de homogeneización y centralización en tensión con los sistemas educativos provinciales.

Hablar de *contribuciones árabes* en este contexto exige distanciarnos de la imagen de una parte *contribuyente* y otra *receptora*, pues la percepción orientalista rioplatense anula toda perspectiva de proceso al reducir su lectura a un balance entre *deudores* y *acreedores*, cuyo resultado negativo no sólo está fijado antes que los términos de la ecuación, sino que encubre lo estéril del planteamiento ya que en el siglo XIX casi no había quien «recibiera». Antes de 1860 el país no contaba con una densidad mayor a 0,38 hab./km², por lo que en rigor cabe decir que recién cuando estuvieron todos los que finalmente conformaron socialmente nuestro país, ello resultó algo más próximo a un intercambio azarosamente combinado que a un esquema de préstamos unidireccionales entre entidades diferentes.

En 1852 Alberdi señalaba:

¿Qué nombre daréis, qué nombre merece un país compuesto de doscientas mil leguas de territorio y de una población de ochocientos mil habitantes? Un desierto. ¿Qué nombre daréis a la Constitución de ese país? La Constitución de un desierto. Pues bien, ese país es la República Argentina; y cualquiera que sea su Constitución no será otra cosa por muchos años que la Constitución de un desierto.⁹

Esto explica su capítulo «Gobernar es poblar», en el que presenta a la inmigración como solución para el afianzamiento del orden institucional de la república unificada y el cambio total de la estructura social y económica del país.

Implementando esta idea como objetivo de Estado, las Administraciones subsiguientes lograron en menos de medio siglo casi quintuplicar la población de la Argentina: de 1 800 000 habitantes en 1870 se elevó a más de 8 250 000 en 1915. Los inmigrantes aportaron el 43 % de ese crecimiento. El saldo de esta política sostenida fue que de los 6 600 000 inmigrantes recibidos entre 1850 y 1940 más de la mitad se radicara definitivamente en el país. Si bien existen registros sobre la presencia de «turcos» desde 1806,¹⁰ esto es antes de la indepen-

⁹ Juan Bautista Alberdi, *op. cit.*, cap. XXXI.

¹⁰ Aunque está muy impuesta la opinión de que esta denominación se debe a la documentación otomana con la que todos los oriundos del Medio Oriente arribaban, existen datos para pensar que se debía más a una representación local pues la nacionalidad en todo caso era otomana y nunca se citaba en los documentos la palabra *turco*. Apoya esta hipótesis el que los censistas en Tucumán incluyeran a los magrebieb bajo esta rúbrica, cuando Marruecos nunca fue parte de la Sublime Puerta.

dencia de España,¹¹ y de «árabes» desde 1860,¹² hay consenso en que el subgrupo más temprano de los inmigrantes árabehablantes provino del Magreb y comenzó a desembarcar en Buenos Aires desde Brasil a partir de 1870.

En cuanto a la relatividad de las cifras con las que se cuenta, y dadas las dificultades derivadas de la diversidad de términos con los cuales se asentaban,¹³ el último cotejo realizado por Rita Veneroni en 2001 indica que debería manejarse un piso no inferior a 104 301 personas procedentes de Oriente Medio entre 1888 y 1914,¹⁴ alcanzando probablemente los 150 000 para antes de 1950, pues la Argentina comenzó oficialmente a distinguir entre inmigrantes y turistas a partir de 1882 y, recién después de 1920, a asentar sistemáticamente el origen de los inmigrantes. Se definía como tales sólo a los viajeros de segunda o tercera clase, por lo que no se computaba a quienes pudieran haber viajado en clases superiores ni a aquéllos de países limítrofes en cualquier clase.

Sin embargo, esta estimación elaborada sobre la comparación de los ingresos por el puerto de Buenos Aires no nos acercaría a la realidad, pues no hay forma de contemplar a quienes ingresaron por vía terrestre por las fronteras con Uruguay, Paraguay y Brasil, portando documentación de esos países o clandestinamente. Por casos que conocemos personalmente, sabemos que luego de desembarcar en Montevideo vadeaban el río Uruguay en balsa o a nado entre Carmelo y Nueva Palmira, y que desde Brasil existió reemigración terrestre de árabehablantes del Medio Oriente,

¹¹ El registro a que nos referimos consta en el «Núm. 25: Resumen del Empadronamiento del Cuartel núm. 3», en Emilio Ravignani et al., *Documentos para la historia argentina*, tomo XII: *Territorio y población*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires/Compañía Sud-Americana de Billete de Banco, 1919, pág. 339. Aunque no es tampoco un secreto que las provincias del virreinato del Río de la Plata eran de las regiones americanas en donde la Inquisición fue más laxa y permisiva, sorprende no obstante que en plena época de la colonia española se asentara el registro de personas de estos orígenes, incluso bajo el rubro de *extranjeros*.

¹² En vv. aa., Registro Estadístico de la República Argentina, Buenos Aires, 1864, puede constatarse que se brindó atención médica durante cuatro años, desde 1860 a 1864, a dos individuos a los que se denomina como *árabes*, lo cual sorprende ya que esta forma no era una categoría nacional sino más bien confesional, pues se empleaba al igual que la de *turco*, como sinónimo de *musulmán*, dado que en este último caso el gentilicio oficial era *otomano*.

¹³ En los libros de registro de la inmigración ultramarina, de la Dirección Nacional de Migraciones de Argentina, entre 1883 y 1924 en el rubro correspondiente a las nacionalidades aparecen asentados con las más variadas asignaciones: árabe, asiática, babilonia, caldea constantinopolitana, egipcia, levantina, marroquí, musulmana, otomana, palestina, siria, sirio-libanesa, turca, turco-árabe, turco-asiática, turco-siria, libanesa.

¹⁴ Rita Veneroni, «Sobre cifras y criterios censales» en Hamurabi Noufourri (ed.), *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo/UBA/UNTREF, 2004.

debido a la saturación del mercado de mano de obra de los cafetales a fines del siglo XIX.¹⁵

Además, el particular sistema de subsistencia que luego desarrollaron, gracias a una libertad de desplazamiento espacial desconocida en la realidad colonial de la que procedían, favoreció una distribución territorial del grupo hacia zonas en donde el aprovisionamiento era escaso o no existía, produciendo un avance y asentamiento sostenidos desde el Atlántico hacia las serranías andinas,¹⁶ las selvas mesopotámicas y los valles patagónicos.

Era un tipo particular de almacenes de ramos generales basados en el microcrédito y una red de distribución compuesta de vendedores ambulantes a propio riesgo, los cuales al cabo del tiempo, se instalaban en algún punto del recorrido con su propio comercio, reproduciendo luego la misma forma de venta y distribución mediante la *cadena de llamada* a parientes o conocidos de la región de origen, generando otra red de vendedores que cubría zonas diferentes y cada vez más distantes del punto inicial sin perder contacto con la red de establecimientos fijos anteriores.

Esta doble irradiación desde Buenos Aires y Brasil, implicó no sólo un nuevo sistema de distribución de mercancías, sino también de las personas que vivían de su práctica. Así por ejemplo, en 1912, veintiocho años después de que se fundara Ushuaia en 1884, la ciudad más austral de la Argentina, ya estaban radicados dos libaneses en el Fin del Mundo con sus almacenes de ramos

¹⁵ A estos efectos el emperador Pedro II había promovido la venida de esos inmigrantes mediante visitas a Siria, el Líbano y Palestina durante 1877 y 1878, distribuyendo en las aldeas que recorrió una guía en árabe sobre Brasil y costeando pasajes y alojamiento hasta la instalación rural en una primera instancia de quienes emigraran. Una vez puesto en marcha ese flujo de personas, el Estado brasileño sólo financió alojamiento y asignación de tierras y herramientas.

¹⁶ Alberto Tasso constata que en la provincia de Santiago del Estero: «Hacia 1914, no había un solo departamento en la provincia donde no viviese al menos un sirio o un libanés; sin embargo, en Mitre no había españoles ni italianos en Atamisquí, aunque esos inmigrantes eran, en ambos casos, más numerosos que los árabes. Éstos prefirieron la residencia urbana: el 73,6 % vivía entonces en localidades de 1000 y más habitantes, tasa que es considerablemente más alta que la exhibida por otros grupos nacionales, y que la del conjunto de la población: sólo el 26,2 % habitaba áreas urbanas» (Alberto Tasso, «Una crónica de inmigrantes, sirios y libaneses en Santiago del Estero» [en línea], *El Liberal*, Santiago del Estero, 1989, <<http://www.bibliotecatasso.com.ar>>).

generales: José Salomón,¹⁷ musulmán, y Barcleit Fadul,¹⁸ cristiano maronita (imágenes 2 y 3).



Imagen 2: edificio Fadul en Ushuaia.

¹⁷ Don José Salomón (el Líbano, 1896) fue uno de los comerciantes más fuertes de la ciudad. En Maipú 737 se encuentra la residencia de la familia Salomón, adquirida por don José en 1917. Allí instaló su almacén de ramos generales (almacén, tienda, carpintería, bazar, venta de madera, también fue proveedor marítimo y abastecedor del presidio) negándose siempre a comercializar, expender o permitir allí bebida alcohólica alguna. Lo cual sorprende tanto por el clima como porque ese era uno de los rubros de esos almacenes. Se mantuvo abierto hasta 1970 con su fisonomía original, por lo cual, Cecilia Salomón alquiló el local a Enrique Chasco, a fin de su recuperación y puesta en valor como patrimonio arquitectónico, merced a lo cual ha vuelto a funcionar como panadería, restaurante, café e hito turístico de la ciudad. Allí pasaron los pioneros, se albergaron naufragos del *Monte Cervantes*, presos liberados y los llegados en barco. El diputado nacional Néstor Aparicio, confinado radical de la década de los treinta en el Penal de Ushuaia, de donde se fugó con el Dr. Emir Eduardo Mercader (1900-1964), figura casi mítica en el radicalismo, gracias a los caballos de don José, escribió sobre él en *Los prisioneros del Chaco y la evasión de Ushuaia*, 1934: «Era en su mesa donde pasábamos los mejores momentos. La señora nos hacía preparar en los instantes que podíamos gozar de su mesa, los mejores platos. Eran para nosotros superiores a los del mejor restaurant de Buenos Aires. Todo con la más exquisita buena voluntad. Y don José Salomón era oro en polvo. Su bondad insuperable. Nosotros éramos como sus hijos».

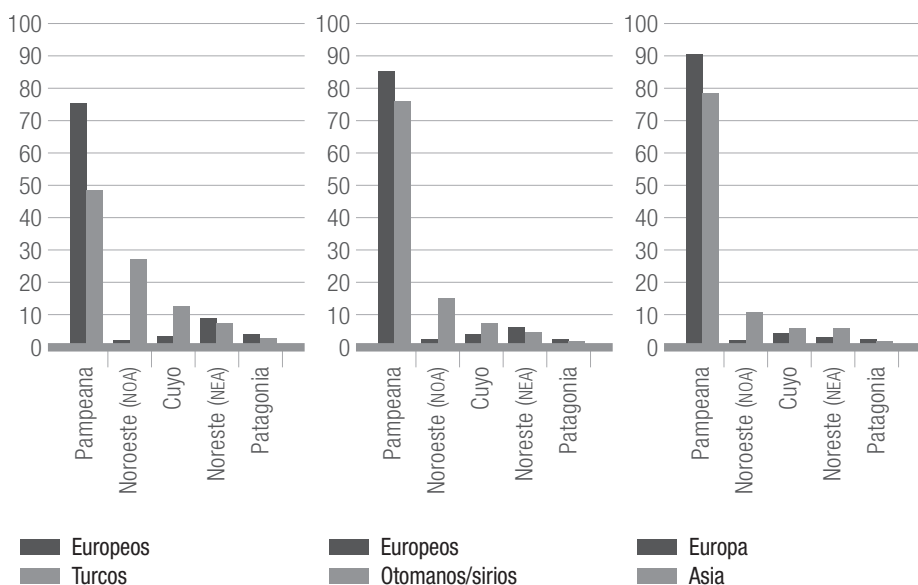
¹⁸ Barcleit Fadul fue presidente de la Sociedad de Fomento. En su casa de la hoy calle Juana Fadul núm. 156, funcionó uno de los primeros y más grandes almacenes de ramos generales de la ciudad, la primera farmacia, un restaurante de paso, la primera estación de servicio y centro de reunión obligado de todo personaje que pasara por la isla. Todas las personalidades de la ciudad almorzaban allí los domingos.



Imagen 3: antiguo almacén de ramos generales de José Salomón en Ushuaia.

Aunque, como correctamente observó J. Bestene,¹⁹ los argentinoárabes no escaparon a la tendencia dominante de sobreconcentración en Buenos Aires, su conurbano y provincia; si comparamos los porcentajes proporcionales entre los argentinoárabes y el resto de extranjeros ultramarinos en los censos de 1895, 1914 y 1960, constataremos que presentan el más uniforme índice de distribución territorial (imagen 4), imponiéndose en tres de las cinco regiones geográficas argentinas, en los tres escrutinios, salvo en una en que sólo lo hacen en el último.

¹⁹ Jorge O. Bestene, «La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, año 3, núm. 9, agosto de 1988, pág. 239.



1895

Censo nacional = 4 044 911 hab.

Densidad = 1,45 hab./km²

Europeos = 1 005 962

Turcos = 876

1914

Censo nacional = 7 903 662 hab.

Densidad = 2,84 hab./km²

Europeos = 2 326 417

Otomanos/sirios = 64 754

1960

Censo nacional = 20 013 793 hab.

Densidad = 7,19 hab./km²

Europa = 2 554 224

Asia (76,3 % sirios, libaneses y turcos = 50 223)

Imagen 4: porcentajes proporcionales de argentinoárabes y el resto de inmigrantes ultramarinos.

Los porcentajes aumentan si se mide por provincia, pues superan en concentración proporcional al conjunto de extranjeros en 14 de las 23 en las que se divide la Argentina (imagen 5), lo cual explica la discrepancia entre las cantidades de entradas por el puerto de Buenos Aires y las estimaciones que cuantitativamente ubican a los árabehablantes en tercer lugar después de italianos y españoles. En realidad, lo que ha movilizó el interés local sobre su cuantificación, son las formas orientalistas de construcción oficial de la autoimagen argentina, que define su grado de europeidad a partir de la parte que no lo es. Para la cual es preferible adjudicarle un tercer lugar que admitir que el segundo grupo de inmigrantes después del europeo haya sido históricamente el de los oriundos del Medio Oriente, pues pone en duda su afirmación como enclave europeo en América Latina.

CENSOS NACIONALES	1895 4 044 911 hab. 1,45 hab./km ²		1914 7 908 662 hab. 2,84 hab./km ²		1960 20 013 798 hab. 7,19 hab./km ²	
	Europeos 1 005 962	Turcos 876	Europeos 2 326 417	Otomanos/ sirios 64 754	Europa 2 554 224	Asia (76,3 % sirios, libaneses y turcos 50 223)
Región/Provincias						
PAMPEANA	76,99	48,9	85,06	75,7	90,52	78,9
Cap. Fed.	30,35	23,4	33,74	24,6	29,22	32,8
Buenos Aires	30,92	6,1	31,82	25,8	48,5	3,9
Santa Fe	12,9	13,6	12,26	15,7	7,5	7,7
Córdoba	2,82	5,8	4,98	8	4,8	7
La Pampa	ver Territorios Nacionales		2,26	0,9	0,5	0,5
NOROESTE (NOA)	1,45	27,7	1,92	14,15	1,41	11
La Rioja	0,04	3,9	0,04	0,5	0,05	0,4
Catamarca	0,07	3,5	0,05	0,6	0,06	0,3
Santiago del Estero	0,22	5	0,22	5	0,2	2,3
Tucumán	0,93	10,2	1,06	6,4	0,7	5,5
Salta	0,09	2,4	0,22	1,2	0,3	1,7
Jujuy	0,1	2,7	0,33	0,8	0,1	0,8
CUYO	1,6	13,8	3,21	7,6	3,9	4,4
Mendoza	1,02	7,4	2,7	3,9	3	3,4
San Luis	0,17	3,8	0,17	2,6	0,2	0,3
San Juan	0,41	2,6	0,34	1	0,7	0,7
NORESTE (NEA)	8,9	8,4	6,13	5,1	2,47	4,2
Entre Ríos	1,82	6,6	5,22	2,8	0,8	2
Corrientes	3,07	1,8	0,42	1,5	0,2	0,7
TERRITORIOS NACIONALES						
Chaco			0,17	0,4	0,8	0,5
Formosa			0,05	0,1	0,07	0,1
Misiones			0,27	0,3	0,6	0,9
PATAGONIA	3,9	2,7	1,75	1,1	1,52	1,28
Chubut			1,02	0,3	0,5	0,3
Neuquén			0,07	0,2	0,1	0,2
Río Negro			0,4	0,6	0,7	0,7
Santa Cruz			0,16	0,1	0,2	0,8
Tierra del Fuego			0,1	...	0,02	...
TOTAL	100	100	100	100	100	100

Imagen 5: distribución estimada de inmigrados árabes y europeos.

Como sea que fuera, lo cierto es que estos porcentajes no pasarían de ser nada más que un dato particular sobre un grupo específico si no fuera porque ello aconteció en un país que además está hasta hoy subpoblado, tiene al 46 % de sus habitantes concentrados en una sola provincia y al 70 % de ellos en una sola ciudad y su cora.

Esta anomalía se encargó de agravar la política económica de Estado mantenida hasta los cuarenta, integrando al país a esa división internacional del trabajo que lo limitaba a ser proveedor de materias primas de Europa, a cambio

de sus manufacturas y capitales.²⁰ Esta situación desequilibró su desarrollo, al privilegiar la producción de la pampa húmeda sin asignar un espacio a las demás regiones del país, y eso condujo a un crecimiento desigual y a la concentración de riqueza e infraestructura viaria en el litoral fluvial argentino.²¹

Es esta fisonomía de país «enano y cabezón», como lo definiera E. M. Estrada en 1937,²² lo que mantiene vigente la máxima de Alberdi de que «gobernar es poblar», un siglo y medio después de haber sido publicada, y lo que le confiere carácter de contribución, desde el punto de vista político, a la conducta de ocupación territorial de los inesperados migrantes árabehablantes, ocupación que al haber sido la más uniforme de todos los ultramarinos se transformó en la que proporcionalmente mejor contribuyó, inesperadamente, a la construcción de la gobernabilidad del país. A costo cero para el erario público, pues se les permitía desembarcar «sin derecho a alojarse en el Hotel de Inmigrantes o utilizar pasajes para su internación en el país» (imagen 6) como al resto de los inmigrantes.

²⁰ Mientras la pampa húmeda se transformaba aceleradamente, las regiones del interior del país lo hacían lentamente y bajo sistemas tradicionales de producción. Santa Fe, Córdoba y en menor grado Entre Ríos se vieron favorecidas por la extensión del ferrocarril. La industria del azúcar hizo prosperar el área tucumana y multiplicó su rendimiento. La zona cuyana quintuplicó las tierras dedicadas al cultivo de la vid entre 1895 y 1910. Numerosas bodegas que se instalaron allí lograron que la producción de la zona superara a la de California y a la de Chile. En el nordeste argentino, se dedicaron a la producción de yerba mate, algodón y tabaco; también a la explotación forestal del bosque chaqueño, lo que les llevó a conflictos sociales. La tala indiscriminada para utilizar la madera, extraer su tanino, y la ausencia de reposición de la especie llevaron a la casi extinción del quebracho y a la desertificación de amplios territorios. Respecto a la minería, hasta hoy no ha llegado a desarrollarse en un país que posee 5000 km de cordillera. Por último, la importación masiva de manufacturas distribuida por los ferrocarriles terminó con la artesanía local.

²¹ Entre 1913-1917 los capitales extranjeros depositados en la Argentina volvieron a sus países de origen y el país tuvo que afrontar el pago de la deuda externa, problema que se acentuó con la pérdida de cosecha en 1913 y 1914. La crisis paralizó la producción de carne, cereales de primera calidad, la industria de la construcción y la extensión de nuevos ferrocarriles pero prosperaron las zonas marginales, proveedores de prima de menor calidad. Desde 1917 y hasta la crisis mundial de 1929, el crecimiento fue sostenido. Comenzó la industrialización y desarrollo de áreas estratégicas, como el petróleo. El agro se mecanizó y disminuyó la tierra destinada a la ganadería. Las exportaciones aumentaron en una tasa media anual del 6,6 % y, para 1929, la Argentina era el mayor exportador del mundo en carnes refrigeradas, maíz linaza y avena, y tercero en trigo y harina.

²² Escritor, poeta, ensayista, crítico literario y biógrafo argentino (n. San José de la Esquina, prov. de Santa Fe, Argentina, 14 de septiembre de 1895 - m. Bahía Blanca, prov. de Buenos Aires, 4 de noviembre de 1964). Recibió dos veces el Premio Nacional de Literatura, en 1933 por su obra poética y en 1937 por el ensayo *Radiografía de la Pampa*. Fue presidente de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) de 1933 a 1934 y de 1942 a 1946. Los temas de sus trabajos pueden evidenciarse en sus elecciones: Nietzsche, Montaigne, Kafka, pero hay también temas de escepticismo sobre Latinoamérica. Tenía simpatía con la idea de un retorno a un mundo natural paradisíaco y compartía con su contemporáneo Horacio Quiroga los sentimientos de la mediocridad, injusticia y deshumanización de la sociedad contemporánea industrial y tecnológica. Escribió *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina*, un largo ensayo en donde fija paralelos con Asia y África, así como el concepto emergente del *Tercer Mundo*, condena el imperialismo y el colonialismo y expresa admiración por la Revolución cubana, a la que apoyó hasta la crisis de los misiles. Finalmente, sus *Catilinarias* son escritos muy críticos sobre la política y la cultura argentina.



Imagen 6: permiso de inmigración de 1930 con restricción de derechos a nombre de una mujer siria y su hijo.

2. Económicas

Como en 1900 el 70 % de los árabehablantes se dedicaba a la venta ambulante,²³ se sucedieron interpretaciones imaginarias que asignaron esta conducta territorial a la

²³ Datos de Juan A. Alsina, director general de Migraciones del Ministerio de Agricultura entre 1890 y 1910. Juan A. Alsina, *La inmigración en el primer siglo de la independencia*, Buenos Aires: Felipe S. Alsina, 1910, cap. v.

desesperación por el enriquecimiento rápido al menor esfuerzo. Fueron constantes las expresiones de autoridades nacionales y medios de prensa que calificaban a esta inmigración como perjudicial para el país, pues se la suponía predestinada biológicamente a actividades parasitarias.²⁴ Ello promovió en la opinión pública una imagen, en la que *comerciante, turco* y *oportunist*a llegaron a ser sinónimos,²⁵ risueñamente retratada por los medios de la época (imagen 7) y por los sainetes desde A. Discépolo y R. J. de Rosa (*Mustafá*, 1921) hasta A. Vacarezza (*El conventillo de la Paloma*, 1929).



Imagen 7: buhonero árabe caricaturizado en *Caras y Caretas* (1908).

²⁴ «Salvo las incapacidades e idiosincrasias individuales, ningún pueblo nos ha enviado gente que con tanta unanimidad se manifiesta incapaz del trabajo de fuerza y resistencia como ha ocurrido con los sirios [así se denominaba en esa época a los procedentes de Siria y el Líbano de hoy]. No se trata de algunos sujetos más o menos defectuosos orgánica o moralmente, para desempeñar ciertas tareas, sino de toda una masa en la que la debilidad muscular y la falta de energía parecen distintivas. La experiencia ha resultado lamentable para el crédito de la inmigración siria y esta Dirección considera llegado el momento de encarar el problema económico y sociológico que ella encarna, con la debida prudencia a la vez que con la decisión que reclaman los intereses bien entendidos del país» (Memorias del Departamento de Inmigración, 1899, pág. 84).

²⁵ Así como la del gallego como *mozo de bar*, el italiano como *albañil y carpintero*, el vasco como *lechero*, etc.

Para justificar su ausencia en tareas agrícolas, los discursos académicos coinciden en destacar siempre su «bajo nivel de instrucción» como la desventaja para su inserción ocupacional, la cual permitiría comprender por qué la iniciación comercial de los árabes se efectuaba en el más bajo escalón comercial, que era el de la venta ambulante, pues según el Censo Nacional de 1914 el 69,5 % de los otomanos eran «analfabetos».²⁶

La debilidad de esta argumentación reside en que nadie que la haya empleado parece haberse preguntado cómo y por qué con ese hipotético y tan bajo nivel de instrucción, los árabehablantes hayan llegado a ser el colectivo ultramarino que mayor cantidad de publicaciones periódicas editó (setenta en cincuenta años), ya que alguien debía consumirlas, pues la revista *La Nota* era la única que estaba dirigida a todo el público argentino (imagen 8). Es más, constituye una actividad que precede a la fundación de sus instituciones, iniciándose en la última década del siglo XIX, y que, paradójicamente, registra su pico con treinta títulos bilingües en la misma fecha en que se realiza el censo de 1914.



Imagen 8: el semanario *al-Mursal* ('el mensajero'), 1913, y *al-Istiqlal* ('la independencia'), «revista gráfica, política y literaria» dirigida por Amin Arslan, 1927.

²⁶ Cifra muy alta para la época, pues el analfabetismo global para la población argentina era del 36,7 %.

El otro argumento que pretendía explicar su dedicación masiva a esa forma de subsistencia es la «llegada tardía» de estos inmigrantes al país, como algo agregado a un imaginario solar en donde «ya todo estaba hecho», olvidando que si ése hubiese sido el caso «el comercio puede siempre emplear más personas que la producción primaria, y es por ello el campo de acción indicado para el extranjero, que penetra como supernumerario en un círculo en el que propiamente están ya ocupados todos los puestos económicos».²⁷

El habitual funcionamiento de la matriz de pensamiento orientalista según determinismos climáticos o biológicos, que adapta los datos a la lógica del discurso sobre los árabes y el islam en clave de *tienda y tribu*, y no al del hecho de una Argentina en la que estaba *todo* por hacerse, siempre termina atribuyendo esta dedicación al comercio ambulante a una imaginaria «vocación» atávica debida al mercantilismo fenicio y al nomadismo beduino. A tal grado ha sido dominante este estereotipo que llegó a ser asumido incluso por la dirigencia de los mismos representados.²⁸

Ningún trabajo parece haber reparado en que casi la totalidad de ellos eran campesinos, menos aún, que existió una profunda contradicción entre la finalidad agropecuaria declarada por la política inmigratoria con la realidad latifundista de la Argentina, la cual provocó que la mitad de los inmigrantes europeos retornara a sus lugares de origen antes de 1930. Ni siquiera a estos grupos, beneficiados por la política de promoción inmigratoria con facilidades para su incorporación al país, el Estado jamás les garantizó la posesión de las tierras.

La Ley de Colonización de 1876 reflejaba la situación del Estado frente a la tierra pública cedida «sistemáticamente a grandes poseedores».²⁹ En los hechos, más de cinco millones de hectáreas fueron entregadas a la voracidad de empresas especuladoras que no subdividieron, construyeron ni introdujeron un solo colono, y que con el tiempo pasaron de ser concesionarios de las tie-

²⁷ Georg Simmel, *Sociología*, Madrid: Espasa Calpe, 1939, pág. 112. En este sentido debe exceptuarse el trabajo de Alberto Tasso sobre el caso en la provincia de Santiago del Estero, quien cita a este autor a los mismos efectos (Alberto Tasso, «Una crónica de inmigrantes, sirios y libaneses en Santiago del Estero», art. cit.).

²⁸ «He aquí reflejado el carácter estructural de la colectividad sirio-libanesa en el país. Sobresale señaladamente el comerciante porque siente el comercio por vocación. Le sigue el propietario de bienes raíces, porque es por convicción, identificación y arraigo y amor al suelo de su hijos argentinos de auténtica adopción. El industrial por derivación del comercio que lo tienta y lo incita hacia ese complemento auxiliar [...]» (*El Diario Siriolibanés*, Buenos Aires, 12 de noviembre de 1945, pág. 9).

²⁹ José Luis Romero, *Breve historia de la Argentina*, Buenos Aires: Brama Huemul S. A., 14.ª edición aumentada, 1995, pág. 88.

rras a ser dueños absolutos de las mismas, con el consiguiente perjuicio para los inmigrantes y el sistema productivo nacional,³⁰ pues paradójicamente, aumentó el latifundismo ante el incremento del arribo de inmigrantes.

Por otra parte, los árabehablantes se encontraron con un contexto de explotación agropecuaria y ganadera extensiva en la que no sólo era desconocido el cultivo intensivo que practicaban en sus regiones de origen, sino antieconómico, dada la enorme disponibilidad de superficies cultivables. Por lo que sin recursos deberían invertir al menos una o dos generaciones para tener alguna posibilidad de acceso a algún tipo de propiedad rural que los mantuviera en sus actividades originales.

Para más, en la última década del siglo XIX, cuando estos inmigrantes comenzaron a llegar en gran escala desde el Medio Oriente, encontraron al país en plena crisis del valor de la tierra y las propiedades, debido a que el sector financiero se sobredimensionó con respecto al aparato productivo, llevando las especulaciones con las tierras y en la Bolsa a extremos nunca vistos, por lo que entre abril de 1890 y abril de 1899 el precio de la tierra bajó un 50 % y arruinó a mucha gente. La recuperación de esta crisis demandó seis años.³¹

El mismo estereotipo no sólo ha impedido ver que el mercachifle fue una alternativa laboral a la servidumbre en el latifundio, sino que fuera parte de y no *todo el* sistema empresarial, como estadio en el camino hacia el establecimiento propio. Al esfuerzo por desmentir este equívoco se deben las campañas realizadas entre 1904-1928, en las que se publicaban guías sobre sus establecimientos comerciales,³² así como el fallido proyecto del Dr. Lobos, que destinaba cien

³⁰ Jacinto Oddone, *La burguesía terrateniente argentina*, Buenos Aires: Ediciones Libera, 1967, págs. 259-260. En efecto, si bien entre otras medidas que pretendían fomentar la colonización, se establecía que «la oficina de tierras y colonias, de acuerdo con la de inmigración, dispondrá la traslación de las familias destinadas a cada sección (donde se establecieran colonias) y que los cien primeros colonos de cada sección, que sean jefes de familia y agricultores, recibirán gratis, cada uno, un lote de cien hectáreas, los que serán distribuidos alternativamente [...]» (artículos 84 y 85), también establecía en su artículo 98 que «el Poder Ejecutivo podrá conceder para colonizar a toda compañía o empresa particular que lo solicite, una de las secciones» (cada sección en los territorios nacionales se dividía en cuadrados de 20 km por costado, y se subdividía en 400 lotes de 100 ha cada uno).

³¹ La gestión presidencial en 1886 de M. Juárez Celman atrajo inversionistas extranjeros, expandió el ferrocarril y extendió el crédito, aumentando en forma desproporcionada el consumo de bienes suntuarios y la especulación. Cualquier cosa se compraba y se vendía por el doble de su valor.

³² Caben mencionar entre ellas a *La Siria nueva*, obra histórica, estadística y comercial de la colectividad sirio-alemana de la República Argentina y Uruguay (Buenos Aires: Assalam, 1917); la *Guía Assalam de comercio sirio-libanés en la República Argentina* (Buenos Aires: Assalam, 1928); y algunos artículos del emir Amin Arslan.

mil hectáreas en el Chaco santafecino para establecer colonias de inmigrantes sirios.

También por el mismo motivo ha pasado inadvertido el extraordinario esfuerzo de adaptación al medio que se operó en estos individuos para poder crear un espacio propio de inserción productiva, a partir de la generación de un sistema de sustento que les permitiera progresar a pesar de la realidad latifundista del país, cambiando su oficio de campesino a comerciante y, transitoriamente, su modo de vida de sedentario a nómada.

Si bien carecemos de estudios estadísticos específicos sobre el impacto económico de los argentinoárabes, salvo los realizados por Alberto Tasso para la provincia de Santiago del Estero, se sabe que su sistema de comercio contribuyó a acelerar la circulación del dinero en las áreas rurales, pues generó en el peón de campo la necesidad de demandar al patrón de estancia o al latifundista el pago del sueldo en metálico para poder comprarle al «turco», al mismo tiempo que popularizaron el microcrédito para introducir nuevos productos, con el que toda la cadena funcionaba entre los mismos comerciantes y hacia el consumidor final.

Es necesario tener en cuenta el riesgo que ello implicaba en un contexto en el cual no hubo unidad de moneda hasta las leyes de 1881 y 1883 (coexistía y se intercambiaban monedas inglesas, chilenas, bolivianas) y el papel moneda circulante además de ser inconvertible, depreciaba su valor constantemente por las excesivas emisiones sin respaldo. Esa inflación a su vez acarrió el alza del oro, beneficiando a quienes obtenían sus ingresos así y perjudicando a quienes los recibían en papel moneda.

De ahí que deba otorgárseles el carácter de pioneros por la revolución que operaron en las prácticas comerciales urbanas, compensando la reducción del margen de ganancia por unidad aumentando la cantidad vendida, priorizando para ello la velocidad de rotación del *stock*, incluso vendiendo *debajo del costo* efectivo de la mercadería, bien combinando su venta con otros productos a los que se les cargaba la diferencia, o bien empleando la compra del producto para hacer la diferencia de precio y la venta para acelerar su salida y, así, generar liquidez con la cual conseguir mejores oportunidades de compra y reposición.

Asimismo, los argentinoárabes masificaron la venta del fondo de comercio, pues este modo de comerciar subía el precio del local al instalarlo en la

memoria colectiva como centro de ofertas para un rubro específico, motivo por el cual tendieron a concentrarse en un mismo barrio a efectos de aprovechar la inercia de desplazamiento de la clientela que, de ese modo, podía comparar precios o buscar lo agotado en varios locales al mismo tiempo. Esa práctica mejoraba el valor del fondo de comercio, pues el barrio mismo aseguraba su constante vigencia al mismo tiempo que establecía códigos de comportamiento comercial y crediticio por la cotidianeidad de la proximidad espacial.

Lo inesperado fue que con el sistema que incluía la *venta ambulante* los árabehablantes desmonopolizaron, a nivel suburbano y rural, el abastecimiento y la distribución de insumos. Eso resultó ser algo sin precedentes en su alcance territorial y en la variedad de su surtido, difundiendo pautas de consumo hasta entonces restringidas a los sectores sociales minoritarios.³³

3. Viales

Más inesperada aún fue la contribución vial del vendedor ambulante saliendo a buscar al cliente cuando nadie lo hacía, llevando aquello que el barco o ferrocarril transportaban a lugares donde éstos no llegaban (imagen 9). Esta búsqueda implicó explorar rutas alternativas o crearlas pues el país sólo contaba con una red de caminos de tierra raquítica y radial con centro en Buenos Aires,³⁴ ya que el transporte de personas y mercaderías era básicamente fluvial y marítimo.³⁵

³³ «La importación de una amplia gama de productos manufacturados se había hecho habitual en la Argentina desde fines de siglo, pero tales productos sólo se vendían en las grandes ciudades y su distribución se veía limitada por una red comercial aún pequeña y poco especializada. [...] No cabe duda de que algunos rubros —principalmente el textil— fueron activamente movilizados por la venta casa por casa que los árabes efectuaban» (Alberto Tasso, «Una crónica de inmigrantes, sirios y libaneses en Santiago del Estero», art. cit.).

³⁴ Desde la época colonial existió una red de caminos, siendo los más importantes el Camino Real del Oeste, de Buenos Aires a Santiago de Chile pasando por las ciudades de San Luis y Mendoza, y el Camino al Alto Perú, de Buenos Aires a Potosí, pasando por Córdoba, San Miguel de Tucumán y Salta, entre otras ciudades importantes. Estos caminos tenían postas cada 50-100 km para que los caballos pudieran descansar, pero en caso de lluvias se volvían intransitables. En el siglo XVII un viaje desde Mendoza a Córdoba duraba 20 días y, a Buenos Aires, 45. Si bien la Constitución de 1853 eliminaba las aduanas interiores y los derechos de tránsito de cada provincia, transfiriéndolas al Estado nacional, también quedaban bajo su responsabilidad los caminos y la seguridad del tránsito en ellos, cosa que apenas llegó a garantizar antes del segundo tercio del siglo XX.

³⁵ Entre los años 1858 y 1903 se destinó el equivalente a 160 000 pesos, moneda nacional, anuales a la vialidad argentina. Esta suma se destinó principalmente a la construcción de puentes.



Imagen 9: vendedores ambulantes argentinoárabes.

Más aún, con la aparición del tren los caminos de la época colonial habían dejado de emplearse.³⁶ Recién en 1907, y debido a la llegada del automóvil, se implantó un impuesto a los ramales ferroviarios destinado a la construcción de caminos.³⁷ Pero no es hasta 1932 cuando el Estado encara la generación de un sistema de comunicaciones terrestres alternativo a rieles

³⁶ A mediados del siglo xx apareció el ferrocarril en el país y para fin de siglo las principales ciudades estaban conectadas mediante un abanico de rieles a partir de la capital federal, con lo que los tiempos para trasladar pasajeros y mercancías por la Argentina disminuyeron considerablemente. De esta manera se dejaron de utilizar los caminos que existían anteriormente.

³⁷ El 30 de septiembre de 1907, el Congreso Nacional aprobó la Ley 5315 a partir del proyecto del ing. Emilio Mitre (hijo del presidente Bartolomé Mitre) más conocida como *Ley Mitre*. En uno de sus artículos indica que el 3 % del producto líquido de los ramales ferroviarios se debe destinar a la construcción de caminos, para el uso de los automotores que aparecieron en esa época en el país. Con esta ley se logró recaudar 4 400 000 pesos por año.

y ríos,³⁸ aunque la mayoría seguirá siendo de tierra hasta finales de los años cincuenta.³⁹

El impacto vial de las nuevas rutas que el «turco» abría en la inmensidad de las soledades argentinas fue tal que, en la provincia más llana y poblada del país, Buenos Aires, su paso señaló el trazado de las vías de más de cien estaciones de ferrocarril. Y aunque habría que esperar al tercer gobierno de Perón, en 1975, para que apareciera una resolución de la Dirección General de Migraciones (DGM) que igualara su aporte al de los otros grupos migratorios,⁴⁰ esta contribución vial del mercachifle motivó que las autoridades migratorias en 1933 cambiaran su evaluación sobre el grupo.

El director de la DGM, Guillermo Salazar Altamira, rectificó, en la Memoria del Ministerio de Agricultura y Ganadería presentada al Congreso Nacional, la consideración negativa dominante hacia estos emigrantes en los siguientes términos:

No participo del desdén con que los sirios han sido tratados por la Dirección de Inmigración. Día llegará en que nuestro país, recogiendo en las emociones de su gratitud y examinando, camino atrás, las etapas cumplidas, hará un alto en su fiebre de trabajo para alzar dos monumentos. Uno tendrá que ser —acaso en la ciudad de Rosario— para perpetuar el agradecimiento al aporte italiano. Una vez más, ¡Roma fundadora! El otro podrá alzarse en plena llanura cereal, reproduciendo el trashumante turquito que llevaba a las chacras y a las colonias las primicias de la «tienda» lejana [...]. Ya no se les ve como antes, midiendo a pie los caminos inacabables del desierto. Han evolucionado con el

³⁸ En 1932 se sancionó la Ley 11 658, por la cual se creaba un sistema troncal de caminos nacionales y la Dirección Nacional de Vialidad, que debía construir y mantener los caminos nacionales y un fondo específico (un monto fijo sobre el precio del combustible) para el mantenimiento de este organismo. En los años subsiguientes, a partir de un consumo anual de alrededor de 1000 millones de litros por año de combustible, la nueva repartición pública podía disponer de 40 millones de pesos. Una vez asegurados los fondos, el organismo público se abocó a trazar el mapa de la red nacional de carreteras, compuesta por la red troncal de caminos en las diferentes provincias y la totalidad de los caminos en las gobernaciones, ya que estos territorios eran controlados directamente por el gobierno nacional. Para diferenciar las rutas troncales de las secundarias en las diferentes gobernaciones se acuñó la expresión *ruta complementaria*.

³⁹ Las palabras del primer director del organismo, Justiniano Allende Posse, en la Memoria de 1936 son muy elocuentes acerca del grado de uso y estado de éstos: «De los 50 000 km de nuestra red nacional solamente 1730 km tienen más de 300 vehículos por día y sólo se justifica la adopción de pavimentos de alto costo en una parte de esos caminos principales. Hay 14 000 km con un tránsito de 50 a 300 vehículos por día y en ellos debe emplearse, en forma casi exclusiva, pavimentos de bajo costo. El resto de la red debe ser por ahora de tierra natural, con buenas obras de drenaje y emparejamiento».

⁴⁰ La vasta acción social y cultural desplegada durante décadas por la colectividad dio lugar a la Resolución núm. 5675/75 de la Dirección Nacional de Migraciones de 1975, que señala en su punto primero de la parte resolutive: «Destacar a la consideración pública el aporte migratorio de los pueblos de lengua árabe en la formación del pueblo argentino, especialmente su integración con la Nación misma, en todos sus valores morales, espirituales y materiales» (Rita Veneroni, «La situación de los inmigrantes», en Hamurabi Noufour, *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, cit., pág. 321).

país, luego de haber señalado con su acción el sitio actual de cien estaciones ferroviarias [...].⁴¹

Lo notable fue que frente a todo este panorama de dificultades económicas, laborales y de comunicación que presentaba un país muy distante del mito de tierra de promisión donde la gente caminaba sobre «baldosas de oro», como todavía se cree en algunas aldeas sirias, los árabehablantes presentaron la menor tasa de retorno de todos los colectivos ultramarinos,⁴² que hace cuanto menos poco riguroso aplicar aquella expresión de que sólo venían para «hacerse la América y volver».

4. Sociales

Los retratos sobre los inmigrantes suelen pendular entre la denostación y la exaltación de su figura y, dado que no es objetivo de este trabajo evaluar intenciones, sino señalar los efectos que tuvo en el país un determinado accionar de un grupo inmigratorio específico, vale aclarar que, lejos estamos de pretender sugerir el que estas contribuciones hayan estado inspiradas por intereses altruistas o el que algunos de estos inmigrantes no vinieron sólo por el afán de lucro a cualquier costo. Es claro también que el que migraba tampoco lo hacía con ánimo de *contribuir* a algo que no conocía, sino en busca de subsistencia material, libertad de pensamiento intelectual y confesión espiritual.

Así entonces, también debe mencionarse que, desde el punto de vista social y debido a una distribución territorial que los hizo llegar mas allá de los confines fronterizos de los territorios bajo control de las autoridades nacionales, internándose en los que permanecían bajo dominio de los pueblos prehispanicos, su sistema comercial resultó, inesperadamente y a su escala, un modo de redistribución federal de la riqueza. Y es que contribuyó a descomprimir la desigualdad social, pues supuso un fuerte golpe a los almacenes de ramos generales de los terratenientes y compañías concesionarias latifundistas, que solían pagar con mercadería las mensualidades.

Como en su día observaron O. Truzzi en 1995 y R. Deffontaines en 1936, para el caso de Brasil, su campo de trabajo se amplió en forma directamente proporcional a la necesidad del colono, el aldeano, agricultor o pastor que

⁴¹ Memoria del Ministerio de Agricultura y Ganadería, presentada al Congreso de la Nación, período 20 de febrero de 1932-31 de marzo de 1933, págs. 324-325 (Rita Veneroni, *ibidem*).

⁴² Del total de 130 939 árabes ingresados entre 1887 y 1913, abandonarían el país 38 424, lo que representa una tasa de retorno del 29,3 %, sensiblemente más baja que la existente para otras nacionalidades (Alberto Tasso, «La inmigración árabe en la Argentina», *Todo es Historia*, núm. 282, diciembre de 1990, pág. 78-90).

procuraban liberarse de la dependencia del patrón de estancia o las compañías latifundistas. En este sentido, quizás no sea casualidad que ello coincidiera en el tiempo con las huelgas, represiones y levantamientos sociales atribuidos a la difusión ideológica del anarquismo y el bolchevismo, para los que la popularización de la exigencia del pago de los salarios en dinero había actuado como un detonante más. Eso a su vez acarrió la exigencia del pago en oro cuando comenzó a depreciarse el papel moneda por la inflación galopante, como sucedió en 1889 con los obreros del ferrocarril Rosario-Buenos Aires.⁴³

La paradoja fue que la actividad por la cual fueron denostados como inmigración expoliadora y parasitaria finalmente contribuyó a su integración social en el ámbito rural. Pues además de mostrarse como una forma muy eficaz de subsistencia y progreso ante la realidad monopólica de la tierra, fue un espacio productivo en el que pudieron edificar un lugar nuevo desde donde obtener la aceptación, el respeto y el reconocimiento como miembros de una misma sociedad (imagen 10).



Imagen 10: almacén de ramos generales de don Salomón Aziz en Villa Mercedes (provincia de San Luis). Años treinta.

⁴³ En 1889 los obreros del ferrocarril Rosario-Buenos Aires hicieron una huelga en la que pedían que sus salarios siguieran la prima del oro y, gracias a ella, lograron cobrar la mitad de su sueldo en ese metal. En aquellos momentos, de la situación inflacionaria sólo se beneficiaban quienes obtenían sus ingresos en oro, los cuales canjeaban por una cantidad en pesos cada vez mayor para comprar, cancelar préstamos o pagar impuestos y sueldos, mientras que se perjudicaban quienes recibían sus ingresos en papel moneda.

Entre todos los grupos extranjeros, el de los árabehablantes muestra la mejor tendencia al arraigo provincial, pues si bien al igual que la de los demás su presencia disminuye a lo largo del tiempo, las diferencias comparativas se mantienen e incluso se invierten en las regiones donde eran superados por el conjunto de grupos extranjeros (noreste y Patagonia), lo cual indica la tendencia más baja a reemigrar hacia Buenos Aires.

Ejemplos notables de ello, para seguir en el caso más austral, es el de los hijos de Fadul y Salomón que, a pesar de cursar estudios en Buenos Aires, volvieron a ejercer en Ushuaia. Juana G. Fadul sería la primera profesora de música nativa de esa ciudad, docencia a la que se dedicó hasta su muerte. La calle sobre la que se encuentra la alcaldía lleva hoy su nombre. Su hermana menor Esther, *la Pingüina*, como la apodó el entonces coronel Perón, fue la primera mujer diputada nacional y fundadora-conductora del Partido Justicialista en Tierra del Fuego. El Dr. José Salomón (hijo) fue el segundo abogado en la isla y falleció en Ushuaia siendo juez del Supremo Tribunal de Justicia. El edificio de los tribunales de la segunda ciudad, Río Grande, fue bautizado con su nombre en 2003.

Si consideráramos a los registros de entrada y salida por el puerto de Buenos Aires como la media dominante, dos serían los factores que probablemente hayan favorecido este notable grado de arraigo provincial: la extrema juventud de los inmigrantes (de 15 a 25 años) y el que tuvieran el índice más alto de masculinidad de los grupos ultramarinos (imagen 11), especialmente entre los musulmanes y drusos.⁴⁴ Ambos factores explicarían el bajo nivel de endogamia conyugal y cultural, esto es una fuerte adaptación a las condiciones y recursos locales,⁴⁵ indicada por el hecho de que estos supuestos analfabetos desarrollaran tempranamente, en Santiago del Estero, el dominio de la lengua quechua o el de lenguas como el croata en el caso de don José Salomón.⁴⁶

⁴⁴ Los musulmanes entre 1910 y 1914 fueron el 15 % de los inmigrantes del Medio Oriente y, en 1917, entre drusos y musulmanes sumaban el 30 %. De estos grupos, de 2697 personas sólo 811 eran mujeres.

⁴⁵ *Ibidem*, págs. 78-90.

⁴⁶ A los 44 años don José Salomón se casó con Antonia Yaksic, de 27. Antonia Yaksic, *doña Tonka*, era una croata nacida el 13 de junio de 1913 que había pasado once años en Ushuaia. La madre de Tonka vivió con ellos y, en consecuencia, el idioma hogareño era el de Croacia, idioma que aprendió don José, pues su suegra nunca aprendió el castellano.

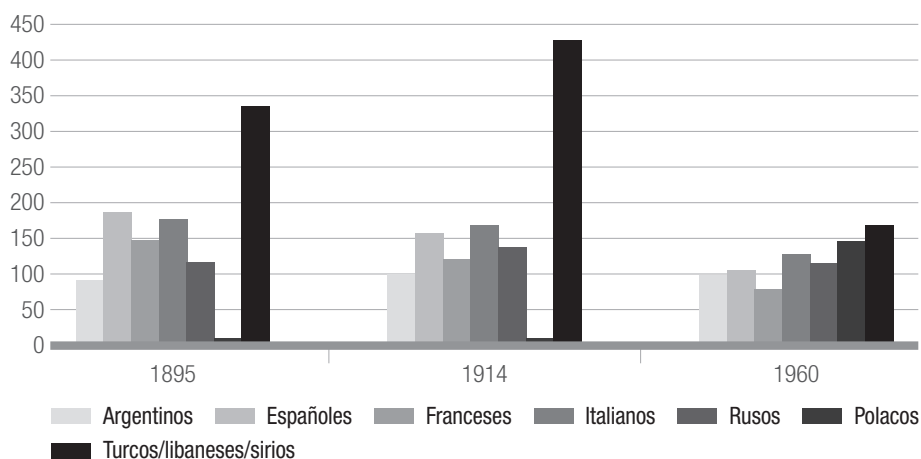


Imagen 11: índice de masculinidad por cada cien mujeres: censos nacionales de 1895, 1914 y 1960.

El tercer factor que habría que agregar a los mencionados es que debido al principio de solidaridad de grupo —regional o confesional— en el que estaba fundada la *cadena de llamadas* con la que el sistema comercial se nutrió de nuevos integrantes, se obtuvieran felices e inesperadas consecuencias en materia de seguridad social. Como en el caso de otros grupos, la red de contactos se tradujo en la formalización de organizaciones de socorros mutuos (imágenes 12 y 13), autofinanciadas por sus miembros, que cubrieron la ausencia del Estado en materia de asistencia social hasta 1945.



Imagen 12: el Patronato Sirio Libanés de Protección al Inmigrante (1928).



Imagen 13.

El resultado de este proceso fueron doscientas instituciones de primer grado, dos federaciones nacionales que las vincularon en red y un hospital desde 1927, todo ello en menos de cien años, de modo que no implicó ningún costo al erario público para la asistencia médica, urgencias, accidentes y necesidades del inmigrante, su familia, descendencia, viudas y huérfanos. Algunas de esas instituciones cumplirán también con el papel de ser la interlocución orgánica de la colectividad con las autoridades de los gobiernos locales y de origen, a los que se les proveerá de las respectivas sedes equipadas para el funcionamiento de sus embajadas.

II. Interpretaciones imaginarias

Si lo *inesperado* de las contribuciones hasta aquí vistas señala una lectura errónea del dato como fruto de una negativa representación previa, las *inadvertidas* tienen que ver con las dificultades de las que adolece la mirada rioplatense para convertir el dato en conocimiento sobre lo propio, ya que sólo lo emplea para interpretaciones imaginarias cuando ratifica las intuiciones sobre aquello lejano y medieval, tal y como el estereotipo sólo escucha lo que lo confirma.

Así entonces, si bien su presencia y arraigo provincial tanto cuantitativa como cualitativamente son conocidos por la población argentina, el determinismo culturalista de hoy —heredero del racismo de ayer— continúa atribuyéndolos a atavismos imaginarios como que «buscaban paisajes áridos como los que dejaron», que en las provincias mejor pudieron desarrollar su natural «tendencia al caudillismo», que la venta ambulante es el retorno a su «ancestral tras-humancia» o que la diversidad de identidades expresada en la creación de sus instituciones refleja la conocida incapacidad nómada de «cohesión o de unidad», debido a su sectarismo gregario, medieval y excluyente. Esencias del beduino a las que se reduce la percepción sobre *lo árabe*, y que mete en el mismo cajón todo lo que huele a turbante (imagen 14).



Imagen 14: campesinos árabes en Buenos Aires, 1902. El parecido de los zaragüelles, que algunos usaban por su comodidad para los movimientos de la labranza, más que para montar a caballo o camello, generaron por isomorfismo la explicación imaginaria de que los inmigrados eran nómadas y que por ello se dedicaron a la venta ambulante en tanto característica cultural atávica de su nomadismo.

Y es que no podía ser de otro modo para los objetivos eugenésicos que guiaron la mirada tanto de nuestro liberalismo elitista anglófilo-francófilo del siglo

xix,⁴⁷ como para su opuesto de la primera mitad del xx, el conservadurismo aristocratizante hispanolatino.⁴⁸ Ambos funcionan según idénticos determinismos climáticos, biológicos o historicistas,⁴⁹ tratando a estos inmigrantes como una sustancia que podía extraerse o agregarse a un crisol, por los mismos motivos —indeseable en el primer caso y deseable en el segundo— pero sustancia al fin, en la que la parte responde al todo y el todo es igual a la parte. Pues cuando todos son uno y uno son todos, G. Martín Muñoz *dixit*, la acción de los individuos sólo se interpreta y valora desde lo que creemos que ellos son y nosotros no.

Para este caso específico, tanto los culturalistas como los racistas tienden a incurrir en la asimetría conceptual de pensar a la Argentina como un país «con inmigrantes» antes que un país «de inmigrados», clasificándolos como

⁴⁷ Desde Sarmiento, Alberdi y Mitre, en el plano político, secundada por el pensamiento racial positivista argentino desde José María Ramos Mejía, Octavio Bunge hasta José Ingenieros, que dio sustento al discurso de la formación étnica argentina desde teorías eugenésicas y cuya expresión en política migratoria fue Juan A. Alsina, signado por una preferencia étnica noreuropea y racialmente blanca, que identifica a lo árabe como su opuesto y que intenta proceder por rechazo y exclusión: «[...] De los indígenas americanos, los nuestros, poco numerosos, se han extinguido, otros se van mezclando y así desaparecerá la raza; los del Perú, Bolivia y Brasil no podrán venir a nuestro suelo; los africanos o de origen africano, es decir, los negros, no serán admitidos como masa inmigratoria, aunque haya habido exploración de intenciones; ni tampoco se podrá consentir entrar a los asiáticos, como inmigrantes numerosos, porque alterarán la homogeneidad, claramente prescripta, para nuestra población, que conviene sea únicamente de origen europeo [...]» (Juan A. Alsina, *op. cit.*).

⁴⁸ Intelectualmente encarnado por Manuel Gálvez, Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas, ensayistas de la reacción católica antipositivista, quienes tuvieron una actitud algo más amable hacia lo árabe como etapa superada de la «prehistoria» nacional e introdujeron la noción de *muđéjar* por primera vez. Buscaron la formación racial argentina en las raíces hispano-coloniales, y dieron lugar a una conceptualización antropológica antes desconocida que impulsó la institucionalización de los estudios étnicos de la población con la creación, por el presidente Farrell en marzo de 1946, de una Oficina Etnográfica que funcionaría provisoriamente bajo la dependencia de la Dirección General de Migraciones, dirigida por Santiago Peralta. El cambio de una matriz étnica hispano-colonial del nacionalismo aristocratizante a otra fundamentación del ser nacional argentino de raíz étnica criolla se tradujo en el estereotipo de lo propio y tradicional por medio de la figura del *gaucho*, filiado en la formación nacional del pueblo en armas de caudillos y montoneras durante el ciclo de las guerras civiles posterior a la independencia.

De ahí que, hacia finales de los cuarenta, este grado de arraigo provincial junto a la baja tasa de retorno y de endogamia que arrojaban las estadísticas llamaran la atención de las autoridades migratorias, que seguían buscando el tipo ideal de inmigrante para poblar el país, de tal modo que se produjo un giro positivo en su opinión sobre el grupo, aunque basado en las interpretaciones imaginarias que brindaban los determinismos climáticos y biológicos. Es el caso de Santiago Peralta, director de la DGM desde 1942 a 1947, en el libro que publicó sobre la influencia del pueblo árabe en la Argentina y que debe considerarse el primer estudio sobre este grupo migratorio, aunque con muy poca incidencia en el análisis académico y el imaginario colectivo debido a sus postulados racistas (Santiago Peralta, *La influencia del pueblo árabe en la Argentina. Apuntes sobre inmigración*, Buenos Aires: Sociedad Impresora Americana, 1946).

⁴⁹ Ambas corrientes fundaron sus explicaciones en los mismos determinismos climáticos o biológicos y coinciden en la noción de que existían dos clases de inmigraciones: una buena, de tipo rural, que venía a explotar la tierra y otra mala, urbana, que explotaba al hombre, lo que en relación a los árabehablantes y argentinoárabes contribuyó a mantener la proclividad a las explicaciones orientalistas, pues ese tipo de análisis permitían tanto afirmar una cosa como su opuesta, tal y como sucedería en los libros de Alsina y Peralta.

«inmigración exótica», lo cual en sí mismo es una incongruencia lógica, pues toda inmigración es *exótica* al lugar a donde fuera porque de otro modo no sería inmigración. Mientras que cuando se habla de los europeos arribados, sólo se emplea el adjetivo *inmigrantes* en el contexto de la idea de que «aquí todos hemos bajado de los barcos».

Ello implica, en el primer caso, la existencia de una parte que da (la sociedad receptora) y otra que recibe (el grupo de inmigrantes), pues sugiere el arribo a algo ya constituido y no en constitución, que entrega contribuciones y no las recibe. En el caso de los europeos, en cambio, se sobreentiende la existencia de dos partes que participan de un mismo proceso común de construcción, dejándolos fuera de la relación dador-receptor.

Para que esta incongruencia lógica funcione, necesita que *lo argentino* y *lo árabe* continúen siendo entendidos de forma fija, genérica y genética, en clave de nosotros y ellos y de lo propio y lo ajeno, dejando establecida una frontera simbólica que, a pesar de los hechos y los datos, los hacen ser conceptualizados académicamente y vividos cotidianamente como incompatibles. Esto a su vez implica una reextranjerización, de larga duración, de los argentinos descendientes de árabohablantes que, de hecho y no de derecho, los convierte en extranjeros de ninguna parte.

De allí que su *integración* sea siempre descripta desde la pérdida de sus rasgos culturales de origen, por más antecesores nativos que posea quien porta apellido de ese origen o reconoce esa pertenencia. Por lo que cualquier aporte o contribución cultural de esos individuos que no tenga que ver con la cultura árabe clásica es entendida como meritorio esfuerzo de integración, reemplazo de la arabidad por aquello que no lo es, pues en el mejor de los casos, sólo se la entiende como una variante medieval o premoderna sin relación alguna con la modernidad, lo cual hace impensable que lo originado en la arabidad pueda significar contribución alguna para el progreso contemporáneo.

Es por ello que el discurso historiográfico continúa sin poder aceptarlos como actores de la misma historia argentina, sobreacentuando la *figura del mercachifle* como práctica exógena al medio argentino y no como resultado de condiciones coyunturales propias y ajenas. En este contexto se manifiestan las ocasionales referencias en tono de exotismo a rasgos lúdicos o gastronómicos como la danza y los platos típicos, ya que hace medio siglo que no deja de ser «novedosa noticia» que el aldeano sirio o libanés consuma más yerba mate que el argentino medio, sin registrar que existen mapuches y guaraníes que hacen

mejor *kebbe* crudo que quienes les enseñaron, o que desde hace veinte años la Argentina exporta a las capitales árabes bailarinas de danza árabe que no tienen relación alguna con ese origen.

III. Contribuciones inadvertidas

Bajo el manto de esta imagen miserabilista, quedan camufladas las singularidades del accionar del grupo como curiosas manifestaciones de lo *externo o extraño*, que no es lo desconocido sino lo ajeno, lo que está fuera de lugar, de su lugar, allá lejos y hace tiempo. Lo que explica la imposibilidad de la sensibilidad local para re-conocer o tan siquiera advertir sus contribuciones a la ampliación de la diversidad religiosa y cultural argentina.

1. Diversidad étnica y religiosa

Las variantes confesionales monoteístas fue otra de las «sorpresas» que trajeron consigo los árabehablantes. Tal y como se desprende del texto de Alberdi, la Constitución de 1853 estableció la libertad de cultos a efectos de facilitar la instalación de los inmigrantes que profesaban formas europeas de cristianismo no católico (o bien ateos ilustrados), pero nunca se la pensó para el judeocristianismo arábigo o el islam. El dato que confirma esta sorpresa es que recién en los últimos años del siglo xx comenzó a admitirse el estudio de estas prácticas como objeto de estudio científico en los ámbitos universitarios. Hasta entonces fueron objeto de una negación simbólica, cuya violencia es sólo comparable con la practicada contra las formas de religiosidad de los pueblos prehispánicos o las de los afrodescendientes «pacificados».

Si para la política migratoria local la diversidad representaba una amenaza,⁵⁰ a la percepción de hoy le cuesta extender la argentinidad hacia toda la gama étnica y espiritual de su sociedad, en particular hacia la de origen arábigo.

⁵⁰ En sintonía ideológica con los sectores dominantes de la primera década del siglo xx, Alsina entiende que el objetivo de la legislación debe orientarse hacia la homogeneidad teniendo como modelo el hombre caucásico europeo, portador de civilización y cultura, para el que la diversidad representa una amenaza: «[...] la diversidad de razas, de tan profunda diferencia, indígena americana, negra, asiática y europea, coexistiendo en una nación, crea problemas sociales gravísimos [...]» (Juan A. Alsina, *op. cit.*).

De ahí que, si bien la mayoría de los argentinos tratan diariamente con compatriotas que son cristianos y judíos árabehablantes o descendientes de éstos, el 99 % de la población tiene la certeza de que *árabe* es sinónimo de *musulmán* y viceversa. Y eso simultáneamente desarabiza al judeocristianismo, etnificando al islam al arabizarlo, poniendo en duda su argentinidad, y, por tanto, impide aceptar como valor o tan siquiera como dato la multiplicidad identitaria arábica.

Más difícil resulta considerar que ello pueda significar una contribución a la ampliación de la diversidad étnica y religiosa local, a pesar de la ya secular presencia de cuatro tipos de denominaciones identitarias —lingüística, religiosa, regional y nacional— (imagen 15) y ocho identidades confesionales, las cuales si sólo las limitamos al aporte edilicio, inversión que no sirve para ser sacada del país, han significado en cien años nueve iglesias cristianas ortodoxas sirias,⁵¹ seis cristianas maronitas,⁵² tres cristianas melquitas,⁵³ tres cristianas sirianas o monofisitas,⁵⁴ cinco cementerios islámicos,⁵⁵ cinco mezquitas,⁵⁶ dos asociaciones drusas y dos sinagogas (una damasquina y otra alepina).

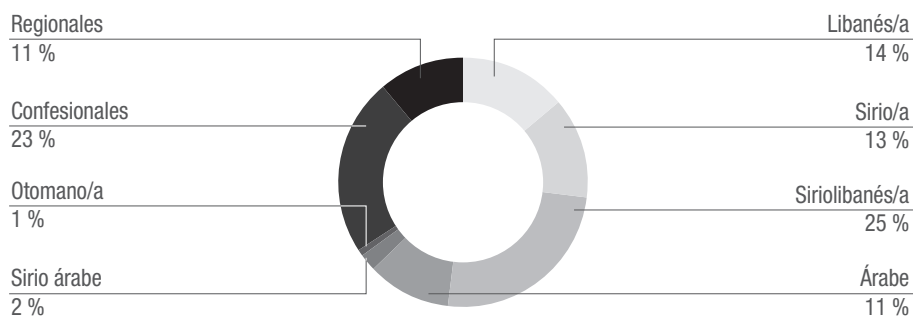


Imagen 15: proyección porcentual de nombres institucionales.

No obstante, cabe destacar que su visibilidad en el espacio público y el reconocimiento oficial al judeocristianismo árabe y al islam como confesiones acabaron incrementando el registro nacional de cultos, bajo la rúbrica de «cultos

⁵¹ 1917, 1919, 1924, 1926, 1930, 1946, 1952, 1954 y 1957.

⁵² 1921, 1932, 1961, 1980, 1993 y 2004.

⁵³ 1919, 1923 y 1942.

⁵⁴ 1940, 1952 y 1972.

⁵⁵ 1928, 1961, 1969, 1980 y 2003.

⁵⁶ 1932, 1957, 1984, 1985 y 1990.

no católicos», y precisamente eso les confirió una existencia de derecho aunque no tanto la aceptación de su argentinidad de hecho, pues dicho registro sigue siendo una repartición del Ministerio de Relaciones Exteriores.

2. Diversidad lingüística y cultural

Otro ejemplo de esta imposibilidad de convertir el dato en conocimiento es que si el Censo Nacional de 1914 arrojaba que el 69,5 % de los otomanos eran «analfabetos», antes que un bajo nivel de instrucción, ello indicaba que el 30,5 % eran bialfabéticos, pues comprendían el alfabeto latino además del árabe, ilustrando a su vez el monoalfabetismo de la forma de medición local. Pero deja en claro también que ni la lengua ni la cultura árabes pudieron ser advertidas como *contribuciones*, dado que ni la primera sirvió para que no se los considerara analfabetos ni la segunda para que se los incluyera dentro de los pueblos civilizados, pues siempre se les atribuyó desde la decadencia española hasta la barbarie rosista.⁵⁷ Cuadro agravado por el prejuicio de establecer que a la miseria económica debía corresponderle idéntico grado de indigencia alfabética y cultural.

Sería un error ver en este monoculturalismo occidentalista y arabofóbico de baja intensidad una conspiración organizada, más bien habría que atribuirlo a la indigente oferta de herramientas para la lectura del tema, ofrecida por la currícula educativa y el discurso mediático. Ante estas condiciones cabe destacar que además de los cinco colegios de enseñanza primaria y media (imagen 16), fundados y sostenidos hasta hoy por la colectividad, ésta no ha dejado de invertir un esfuerzo institucional para brindar aquello que el sistema de enseñanza argentino no brinda, mediante espacios de docencia informal y divulgación cultural públicas, como el legendario Instituto Cultural Argentino-Hispano-Árabe creado en la década de los treinta por el Club Honor y Patria —conformado con hispanistas de la talla de don Claudio Sánchez Albornoz— (imagen 17), así como la publicación de las traducciones de los textos árabes de los historiadores andalusíes, realizadas por José Guraieb. Algunas de las cuales aparecerían sucesivamente de 1950 a 1960 en dieciocho números de sus *Cuadernos de historia de España* de la Universidad de Buenos Aires. Trabajo y amistad merced a los cuales don Claudio Sánchez Albornoz estructuraría la mayor parte de su trabajo que luego editara como *La España musulmana*.

⁵⁷ Hamurabi Noufour et al., *Tinieblas del crisol de razas: ensayo sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del otro en la Argentina*, Buenos Aires: Cálamo/Fearab/Daia, 1999, cap. III.



Imagen 16: profesor y alumnos del Colegio Social Islámico, 1937.



Imagen 17: obra de Sánchez Albornoz editada por el Instituto Cultural Argentino-Hispano-Árabe.

Una idea sobre la vigencia de la mirada orientalista en nuestro medio académico la da el que la enseñanza del idioma árabe y su literatura sólo la reinstaurara la Universidad Nacional Tres de Febrero en 2003, como estudios curriculares regulares, cuarenta años después de que desaparecieran como tales de

la Universidad de Buenos Aires, con Osvaldo Machado Mouret (mientras que lo siguen siendo del Departamento de Español de la Universidad de Salamanca). De ahí que el abandono de la lengua árabe sólo sea visto como la natural desaparición de un instrumento étnico aglutinante que daba pertenencia al grupo, y no como una pérdida para el patrimonio argentino.⁵⁸

Este fenómeno explica el valor nulo asignado oficialmente a las publicaciones locales en ese idioma, así como a los textos sobre la cultura árabe o sobre la cultura andalusí de Amin Arslan en *La Nación* y en *Caras y Caretas* y los de Michel Cosma en el periódico *La Renovación* en 1928, pasando por las traducciones de la obra de G. J. Gibrán por Michel Cosma y luego por Guraieb, hasta las primeras traducciones de las *Rubaiyat* de Omar Jayyam de la mano de Jorge Luis Borges en *La Gaceta Árabe*.⁵⁹ Y por más que hayan alcanzado la cifra récord que mencionáramos antes y que, en ocasiones, llegaran a actuar como disparador de movimientos intelectuales que nada tenían que ver con su origen, tal como sucedió con la revista *La Nota* del emir Amin Arslan, en la que llegaron a escribir desde Lugones hasta Victoria Ocampo (imagen 18).

Así y todo, lo que no deja de sorprender es que haya sido una gesta editorial que se inició en Buenos Aires en 1902, con la imprenta y periódico en lengua árabe *Assalam*, a menos de doscientos años de introducida la primera imprenta en el mundo árabe,⁶⁰ coronada luego por la fundación de las dos editoriales que publicarían sendas traducciones del Alcorán realizadas en Buenos Aires.⁶¹ Una parcial, en 1945, por Saifuddin al-Rahhal con Santiago Peralta y, en 1956, la versión completa por Ahmed Abboud con Rafael Castellanos (imagen 19), que adquiere talla de contribución americana puesto que nadie había

⁵⁸ Respecto al idioma árabe, éste se fue perdiendo con las generaciones. Las primeras generaciones se basaron en el bilingüismo sin excepción, pero ya en la segunda y la tercera generación el uso de la lengua desapareció. Sólo en lugares como, por ejemplo, La Angelita, ciertas partes de Tucumán o Ingeniero Jacobacci y La Plata (estos últimos en menor medida) la lengua se transmitió durante más generaciones. La lengua árabe no sólo dotaba al grupo de significación sino también de pertenencia. De la misma manera, los musulmanes (respecto al idioma) se asimilaron rápidamente. Ya en la segunda generación de musulmanes argentinos el 62 % no hablaba árabe, sólo el 13 % lo hacía correctamente. En la tercera generación sólo el 4 % lo hablaba de forma correcta, mientras que el 87 % no lo hablaba en absoluto, lo que queda reflejado en la virtual desaparición de diarios y revistas en lengua árabe (Estela Biondi-Assali, «Les Immigrants arabes en Argentine: comportement du groupe envers sa langue d'origine», en *Les Arabes du levant en Argentine*, Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman/Université d'Aix-en-Provence, 1998).

⁵⁹ *La Gaceta Árabe*, Buenos Aires, año 1, núm. 3, 2 de enero de 1927.

⁶⁰ Xavier de Planhol, *Les nations du Prophète, manuel de géographie politique musulmane*, Paris: Arthème Fayart, 1993, pág. 183. La primera impresión en caracteres árabes se realizó en 1706, en Alepo, por el patriarca de la Iglesia ortodoxa.

⁶¹ Editorial Árabe de Saifudin Rahal y Abraham Saleh, y la Editorial Arábigo Argentina El Nilo de Ahmed Abboud.

abordado tamaña empresa durante el último medio milenio en el universo de habla hispana.⁶²



Imagen 18: revistas de iniciativa árabe en español: *Renovación*, de Jorge Sawaya (1928) y *La Nota* de Amin Arslan (1919), ambas de Buenos Aires, y la montevideana *Libano* (1925).



Imagen 19: *El Corán: traducción directa del libro sagrado árabe musulmán* (1945) y *El Sagrado Corán: traducción literal, íntegra y directa del original arábigo al español* (1956).

⁶² Tuvo que mediar medio milenio y la existencia de árabehablantes en Sudamérica para que se tradujera de nuevo el Alcorán directamente del árabe al español, pues la última traducción de la que se tiene noticia fue la llamada *Alcorán trilingüe*, impresa en el siglo xv. Es la obra máxima de la islamología europea, debida al profesor de la Universidad de Salamanca y luego obispo de Saboya, Juan de Segovia, quien valiéndose del saber arábigo del alfaquí mayor de las aljamas de Castilla, Içe de Gebir (Isa de Yabir), efectuaría la edición árabe del Alcorán y su traducción al castellano y al latín, obra extraviada después del siglo xvi (Felipe Maíllo Salgado, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 3.ª edición, 1996, pág. 495).

Colofón

Es necesario destacar que la negación simbólica hasta acá descripta no llegó a transformarse en violencia física hacia los individuos que se reconocían como árabes o argentinos de ese origen. El urbanismo social de las ciudades hispanoamericanas implicó una familiaridad cotidiana con la diversidad étnica y confesional entre los individuos habitantes de sus barrios que hasta el día de hoy ha actuado en las prácticas sociales como relativizador de lo transmitido por el discurso mediático y educativo dominante.

Aunque permanecen como huellas a la espera de quien las descubra y lea, las contribuciones están allí. Son las que fueron y más de las que se suponen. El tema pasa por cuántas de ellas estamos preparados para aceptar o rechazar, antes que continuar siendo ajenos a la riqueza de nuestro propio patrimonio.

En este sentido si es cierto que al mundo árabe, para poder redescubrir al resto de América, le hace falta volver a la geografía mental de sus inmigrantes del siglo XIX —para los que el sur también existía, reubicando el sur hacia arriba como en el planisferio de al-Idrisi—; del lado americano cabe señalar, a la luz de la afirmación de una niña argentina de seis años, a la que cuando su compañera le pregunta «qué es Siria» responde que «es el planeta donde existen los árabes», que aún nos hace falta volver a reinstalar en «nuestro planeta» a los árabes. Su humanización aparece como condición necesaria, aunque no suficiente, para reconocer sus contribuciones a las identidades americanas.

Referencias

BAUTISTA ALBERDI, Juan, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Valparaíso: Imprenta del diario *El Mercurio*, 1852.

ALSINA, Juan A., *La inmigración en el primer siglo de la independencia*, Buenos Aires: Felipe S. Alsina, 1910.

APARICIO, Néstor, *Los prisioneros del Chaco y la evasión de Ushuaia*, 1934.

BESTENE, Jorge O., «La inmigración sirio-libanesa en la Argentina. Una aproximación», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Buenos Aires, año 3, núm. 9, agosto de 1988, pág. 239.

BIONDI-ASSALI, Estela, «Les Immigrants arabes en Argentine: comportement du groupe envers sa langue d'origine», en *Les Arabes du levant en Argentine*, Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman/Université d'Aix-en-Provence, 1998.

Congreso de la Nación Argentina, «36.º Sesión Ordinaria de la Honorable Cámara de Senadores», 12 de septiembre de 1910, Buenos Aires: Congreso de la Nación Argentina, 1911.

Departamento de Inmigración de la República Argentina, *Memorias del Departamento de Inmigración*, 1899.

FAUSTINO SARMIENTO, Domingo, *Facundo, civilización vs. barbarie* [en línea], <<http://www.e-libro.net/E-libro-viejo/gratis/facundo.pdf>>.

NOUFOURI, Hamurabi, et al., *Tinieblas del crisol de razas: ensayo sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del otro en la Argentina*, Buenos Aires: Cálamo/Fearab/Daia, 1999.

MAÍLLO SALGADO, Felipe, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 3.ª edición, 1996.

PERALTA, Santiago, *La influencia del pueblo árabe en la Argentina. Apuntes sobre inmigración*, Buenos Aires: Sociedad Impresora Americana, 1946.

PLANHOL, Xavier de, *Les Nations du prophète, manuel de géographie politique musulmane*, París: Arthème Fayart, 1993.

RAVIGNANI, Emilio, et al., «Núm. 25: Resumen del Empadronamiento del Cuartel núm. 3», en Emilio Ravignani et al., *Documentos para la historia argentina*, tomo XII: *Territorio y población*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires/Compañía Sud-Americana de Billete de Banco, 1919.

ROMERO, José Luis, *Breve historia de la Argentina*, Buenos Aires: Brama Huemul S. A., 14.º edición aumentada, 1995.

ODDONE, Jacinto, *La burguesía terrateniente argentina*, Buenos Aires: Ediciones Libera, 1967.

SIMMEL, Georg, *Sociología*, Madrid, 1936.

TASSO, Alberto, «La inmigración árabe en la Argentina», *Todo es Historia*, núm. 282, diciembre de 1990, pág. 78-90.

—, «Una crónica de inmigrantes, sirios y libaneses en Santiago del Estero» [en línea], *El Liberal*, Santiago del Estero, 1989, <<http://www.bibliotecatasso.com.ar>>.

VV. AA., *Registro Estadístico de la República Argentina*, Buenos Aires, 1864.

VENERONI, Rita, «Sobre cifras y criterios censales», en Hamurabi Noufourri (ed.), *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo/UBA/UNTREF, 2004.

—, «La situación de los inmigrantes», en VV. AA., *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo/UBA/UNTREF, 2004.

**De lo general a lo particular:
legislación, identidad religiosa y
política**

Política y legislación inmigratoria en Colombia: el caso de los árabes¹

MARÍA DEL PILAR VARGAS A.

Historiadora, educadora de la Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia)

Los inmigrantes no han sido nada nuevo en la historia de la humanidad. Únicamente, desde finales del siglo XIX y comienzos del XX, las caídas de los entonces imperios ruso, otomano y austrohúngaro, los conflictos bélicos en el Medio Oriente, las dos guerras mundiales, entre otros acontecimientos sobresalientes, generaron millones y millones de inmigrantes que huyeron de sus territorios o los abandonaron en busca de una calidad de vida distinta. Éste fue el caso de los inmigrantes sirios, libaneses y palestinos que en varias oleadas ingresaron a Colombia. Su llegada les causó no sólo las dificultades propias de encontrar unas formas religiosas, sociales, éticas y culturales diferentes de las suyas por completo, sino que también les impuso la obligación de respetar y acatar leyes que, en muchos casos, se crearon precisamente en contra de ellos y de su presencia en esta patria colombiana. A continuación expondré las políticas públicas que se implementaron y las leyes que se aprobaron en el país respecto a las condiciones de inmigración de extranjeros, especialmente los sirios, palestinos y libaneses; condiciones que de ninguna manera favorecían la inmigración desde esos territorios sino que, al contrario, la obstaculizaban y trataban de impedirla hasta extremos inimaginables.

Afirmaciones como «Colombia, [es] un país curiosamente abierto a lo extranjero, pero cerrado al potencial de una inmigración masiva»² o «el país [...] evolucionó hacia una extraña mentalidad de aislamiento, de retraining in-

¹ Esta ponencia forma parte de la tesis *Díspora del Medio Oriente: el caso de la migración siria, libanesa y palestina a Colombia. 1880-1980*, para optar al título de doctora en historia de la Universidad de Cádiz, España. Para esta investigación se ha producido un libro, conjuntamente con Luz Marina Suaza Vargas, titulado *Los árabes en Colombia. Del rechazo a la integración*, del cual se toman algunos apartes (P. Vargas Arana y L. M. Suaza Vargas, *Los árabes en Colombia. Del rechazo a la integración*, Bogotá: Planeta, 2007).

² Hermes Tovar Pinzón, «Emigración y éxodo en la historia de Colombia [Migrations en Colombie]», *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, núm. 3, 2001, pág. 13.

ternacional, que lo hacía mirar con horror cualquier esfuerzo que tendiera a ponerlo en contacto con el mundo exterior»,³ evidencian que Colombia no ha sido un país de fácil acceso para la inmigración extranjera, sobre todo si se compara con otras naciones suramericanas. Aunque algunos aducen que este fenómeno se presenta «por razones insuficientemente establecidas», el tema se puede abordar desde dos variables: la histórica, para comprender el desarrollo que a lo largo del tiempo tuvieron las políticas públicas, y la legal, para analizar la posición que Colombia adoptó frente a algunos inmigrantes.

Como antecedente se puede citar el caso de los artesanos que llegaron en el siglo XVI al territorio nacional a trabajar en la construcción y ornamentación de edificaciones de diferente índole. A muchos de ellos los expulsaron, siguiendo órdenes de la Corona española, sólo por su origen árabe o judío. Fue evidente la resistencia que tuvieron estos individuos en el país. Al respecto, María del Pilar López afirma lo siguiente:

El moro Pedro Hernández, tejero y alfarero de profesión, había trabajado en unos hornos de cal en la ciudad de Tunja y en 1553 se encontraba produciendo material para la iglesia de Tocaima, al parecer con muy buen éxito, pues por esa época se necesitó de una mano de obra de calidad al servicio de religiosos y encomenderos. Al descubrirse en 1557 su origen moro, [...] fue solicitada su aprensión y la confiscación de todos sus bienes con el fin de expulsarlo del Nuevo Reino y devolverlo a España. El presidente y los oidores de la Real Audiencia y Cancillería Real de su Majestad en la ciudad de Santa Fe comisionaron a Alonso de Torres para apresarlo, pero a favor se manifestaron don Pedro Sotelo, ciudadano de Tunja, y el mismo cura de Tocayma reconociendo su buen trabajo. Pedro Hernández declara ser hijo de padres moriscos, nacido en la Villa de Omaihs y que hacía siete años trabajaba en las Indias, él sin embargo consideraba que no era de los moros prohibidos. Al parecer el 11 de mayo de 1557 a través de un auto se notificó, después de analizada la petición por los señores Oidores de la Real Audiencia en Santa Fe, «que mandaban y mandaron que lo suelten de la prisión». Éste no es un caso aislado, es uno entre varios que demuestran la presencia no sólo de artesanos moriscos, también de judíos establecidos en el Nuevo Reino de Granada.⁴

Desde el siglo XVIII se encuentran testimonios como los señalados por Emilio Yunis, cuando dice que «en la colonia, fueron tan pocos los extranjeros que, cuando en 1720 la Corona ordenó la expulsión de todos los extranjeros que se encontraran en sus colonias, sólo dos había en la

³ Luis Esguerra Camargo, *Introducción al estudio del problema inmigratorio en Colombia*, Bogotá: Imprenta Nacional, 1940.

⁴ M. P. López Pérez, *Itinerarios culturales mudéjares, proyección hispánica en América*, Granada, 2005, pág. 11.

provincia de Antioquia, ambos italianos».⁵ Después de la independencia, se narra —en una novela— que era apenas uno el extranjero en Zapatoca, Santander.⁶ Pero a finales de esta época «se pasó de una prohibición total de la presencia de ciudadanos de otros países europeos en sus colonias americanas, a una mayor flexibilidad durante el período de los Borbones».⁷ Sin embargo, el recelo por los extranjeros se avivó luego de que varios de ellos participaron en las revueltas de la independencia; no obstante, los nuevos gobiernos latinoamericanos, independientes, adoptaron una actitud distinta, abierta, que estimulaba la presencia de europeos.⁸

Varios investigadores e historiadores consideran que ha sido difícil definir e implementar una política de inmigración y piensan que todos los intentos fracasaron, pero ¿cuáles son las razones para hacer estas afirmaciones?⁹

Aunque desde 1823 se promulgaron leyes que daban incentivos a los extranjeros, como grandes extensiones de tierra, facilidades para que los que fijaran su residencia en el país se nacionalizaran y el goce de ciertos derechos ciudadanos, los resultados no fueron los esperados.

Manuel Ancízar, secretario de Relaciones Exteriores y Mejoras Internas del gobierno del general Mosquera, lanzó en 1847 una gran campaña de promoción de inmigración y expidió una ley, muy generosa, que reorganizaba la política en ese sentido. Se asignaban tres millones de fanegadas de tierras para entregarlas a los inmigrantes, se otorgaba un auxilio de 50 pesos por cada inmigrante y no se restringía el ingreso al país de ciudadanos de determinadas nacionalidades y de ciertas profesiones. Sin embargo, dos años después se concluía que «por desgracia hasta aquí han sido estériles todos los esfuerzos hechos para atraer al territorio de la Nueva Granada la población excedente de otros países».¹⁰

El desinterés de los funcionarios gubernamentales y la falta de presupuesto llevaron a que el proyecto fracasara. Adicionalmente, los obstáculos fueron «la ausencia de un inventario de baldíos, la insuficiencia de transporte [y] las dificultades climáticas», es decir, toda suerte de problemas prácticos que complicaban la implementación de las diversas leyes y decretos.

⁵ Emilio Yunis Turbay, *¿Por qué somos así?*, Bogotá: Temis, 2003, pág. 86.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Rodrigo de J. García Estrada, *Los extranjeros en Colombia*, Bogotá: Planeta, 2006, pág. 39.

⁸ *Ibidem*, pág. 39.

⁹ Frédéric Martínez, Roberto Harker Valdivieso, Luis Esguerra Camargo y otros autores.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 43.

Agustín Codazzi (1793-1859), un eminente geógrafo italiano que se instaló en la Gran Colombia, hizo serios reparos a la política migratoria: sostuvo que las condiciones que ofrecía el país a los inmigrantes no eran las más adecuadas ni se ajustaban a la realidad. Enfatizó en que no se podía seguir tomando como modelo de inmigración a los Estados Unidos, caracterizado por ser abierto, con una alta inversión para apoyar al inmigrante y una clara política pública que fomentaba el arribo de extranjeros a sus tierras. Le sugirió al país «favorecer una inmigración suelta, por familias o individuos, formada por artesanos y artistas europeos».¹¹

Frente a los fracasos permanentes de la política inmigratoria se hizo un nuevo planteamiento, que consistía en privilegiar la iniciativa privada. Se crearon las sociedades de colonización con europeos pero «no sólo fracasó la Sociedad Hesperia [...], el proyecto de explotación agrícola en la región de Santa Marta, [sino que] también se malograron los proyectos de colonización con irlandeses y alemanes en la Sierra Nevada de Santa Marta [...]»¹² y de acuerdo con Martínez, «los inmigrantes no responden al llamado que hace la Nueva Granada [...]. Así al final de los años cincuenta, el tema de la inmigración es un punto muerto [pero] los dirigentes colombianos no están dispuestos a abandonar tan rápido su ideal civilizador de la inmigración europea».¹³

A mediados del siglo XIX se discutía «el origen nacional de los inmigrantes y el papel “civilizador” que harían». Muchos consideraban que los extranjeros que debían llegar al país debían ser europeos. En 1856, Lino de Pombo, secretario de Relaciones Exteriores, explicó en el Congreso que «no ofrece ventajas aumentar nuestra población con la raza asiática o malaya, sino con la vigorosa e inteligente raza europea».¹⁴

El resto del siglo XIX transcurrió en discusiones entre los que estaban a favor de la inmigración y los que estaban en contra, entre los que consideraban que la oferta de mano de obra —en particular asiática, africana o europea (italiana y española)— podía ser la mejor para el país y los que pensaban que no; estos pueblos podrían ser los más adecuados, basados en el éxito de las teorías racistas y climáticas, ya que ofrecían mayor capacidad de adaptación y el «vigor» de su «raza» resultaba satisfactorio.

¹¹ Ibidem, pág. 46.

¹² Ibidem, pág. 47.

¹³ Frédéric Martínez, «Apogeo y decadencia del ideal de la inmigración europea en Colombia, siglo XIX», *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. xxxiv, núm. 44, 1997-1998, pág. 23.

¹⁴ Ibidem, pág. 14.

Aunque algunos olvidaron el objetivo de blanquear a la población con la inmigración, con la llegada de la Regeneración (1878-1898) se retomaron estas banderas. Para ellos, «el fracaso de la inmigración europea, hasta ese momento deplorado con frecuencia, comenzó a aparecer como una bendición».¹⁵ Los españoles principiaron a perfilarse como el grupo preferido, puesto que la población española era una garantía de conservación de los valores católicos y de cultura hispana defendidos por el movimiento de la Regeneración.

Asimismo, durante estos años apareció con fuerza otro protagonista importante en la historia del país: la Iglesia. Esta institución se oponía a la inmigración de asiáticos y de ingleses y apoyaba de manera irrestricta la llegada de los españoles. Rafael Núñez anunció en su mensaje presidencial la campaña de promoción de la inmigración hacia Colombia, que se realizaría en España. Sin embargo, meses después el presidente Núñez recibió un comunicado de un oficial superior de marina que empezaba así: «Ahora bien, la república de la cual es V. E. su digno presidente es poco conocida en España [...]».¹⁶

Las intenciones de promover la inmigración al país para *européizarlo*, de poblar el territorio para colonizar las tierras no trabajadas por los colombianos, buscar mano de obra europea calificada, etc. se empezaron a concretar. Pero era desde el «Estado central, desde Bogotá, que los promotores de la inmigración elaboran sus planes y tratan de ponerlos en práctica»¹⁷ y el país tenía poco que ofrecer a los extranjeros.

Estas razones ayudan también a explicar el fracaso de la inmigración ya que fue algo impuesto desde el nivel central, sin tener claridad en los objetivos que se perseguían para así poder formular políticas migratorias efectivas, y planes y programas realizables que estimularan el establecimiento de inmigrantes. Por otra parte, la legislación restrictiva y discriminatoria hizo que la llegada de extranjeros al país fuera difícil y tortuosa.

Asimismo, el país nunca fue un destino prioritario para los inmigrantes europeos y asiáticos. Por lo demás, tampoco estaba preparado ni social ni económicamente para recibirlos. Las opiniones de los medios escritos sobre el tema también denotaban cierto rechazo a lo extranjero.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 35.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 41.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 42.

En las últimas décadas del siglo XIX, el abogado, periodista y parlamentario José María Samper insistía en la amenaza que presentaban las inmigraciones cuando afirmaba:

También contienen las inmigraciones extranjeras, en los pueblos nuevos, como los americanos, un gran peligro: el de comprometer la unidad nacional del pueblo que las recibe [...]. Si no se adoptan correctivos eficaces, un pueblo joven puede perder, dominado por las ondas de los inmigrantes extranjeros, lo más noble y lo más íntimo de su ser colectivo: su espíritu nacional y su lengua.¹⁸

En el lado de los que en cierta forma estaban desilusionados con los continuos fracasos, se escuchaban voces que decían que «la política de inmigración es ilusoria, a causa del desfase entre lo que ofrece Colombia y lo que ofrecen países como Argentina y los Estados Unidos [...], pero es importante no consagrarle tantos esfuerzos, de tiempo y dinero».¹⁹

Durante buena parte del siglo XX continuó la polémica sobre la nacionalidad de los inmigrantes a quienes se debía permitir el ingreso al país. Pero ¿a qué obedeció toda esta discusión acerca del mejoramiento y blanqueamiento de la raza? ¿Por qué el tema de la inmigración generó discusiones en los estamentos de la sociedad colombiana sobre la nacionalidad de los que debían poblar este territorio?

En la década de los veinte se presentaron intensos debates sobre la degeneración de la raza colombiana, los cuales crearon gran polarización cuando ciudadanos y legisladores se vieron influenciados por las teorías eugenésicas, que se desarrollaban en algunos países de Europa y en muchos de América y que buscaban el mejoramiento de la raza.

En las teorías eugenésicas, nacidas a mediados del siglo XIX e impulsadas por el inglés Francis Galton (primo de Charles Darwin), se planteaba la:

[...] necesidad de controlar la procreación para obtener los mejores productos. Señalaban una jerarquía entre seres humanos [...] diferente para cada población, y cada pueblo, o raza [...]. Se hablaba de la diferenciación entre las razas —razas superiores del norte, raza aria, razas inferiores del sur— [...]. Se podían hacer medidas «científicas» de esas diferencias de valor racial. En el siglo XX existían, pues, todos los elementos para establecer políticas de exclusión y admisión de razas, pueblos e individuos.²⁰

¹⁸ Emilio Yunis Turbay, *op. cit.*, pág. 90.

¹⁹ Frédéric Martínez, *op. cit.*, pág. 35.

²⁰ Raquel Álvarez Peláez, «Evolucionismo y eugenesia en la elaboración de las identidades y las políticas nacionales latinoamericanas en el siglo XX» [en vías de publicación], 2003.

Es decir, se trataba de regular la procreación como una manera de lograr avances significativos en la evolución humana:

Lo esencial para conducir el progreso de la humanidad, para combatir la decadencia o degeneración de las poblaciones, era, por un lado, conseguir que quienes tenían taras o enfermedades, o eran poco aptos para la vida, no procrearan —eugenesia negativa— y favorecer que los mejor dotados procrearan en mayor medida.²¹

Galton consideraba que:

Se estaba produciendo una decadencia de la raza, esa sensación de «degeneración» que invadía a Europa a medida que el desarrollo capitalista y colonial hacía que la gente se hacinara en las ciudades [...] [y] se extendieran enfermedades como la tisis, la sífilis y «vicios» como el alcoholismo [...].²²

A su vez, la eugenesia se centraba en que debían tomarse medidas que se reflejaran en la legislación:

Había que regular, por un lado, la población ya existente [...]; por otro, la inmigración, la necesaria población [...] que llegara para «mejorar la sangre» [...]. No se podían traer razas cuya mezcla fuera pernicioso. Había que seleccionar razas para mejorar la existente o que, por lo menos, no la empeoraran, como sucedía con los negros.²³

Estas ideas penetraron muy pronto en América, tanto que «políticos, profesionales, intelectuales que pensaban y planificaban políticas sociales, querían organizar a los pueblos para obtener [...] el mejor rendimiento posible [...]».²⁴

A la vuelta del siglo xx, la mayoría de los países americanos influenciados por estas teorías eugenésicas impusieron leyes restrictivas a los inmigrantes. Sólo como ejemplo se citan apartes de un decreto del 10 de junio de 1904, basado en la Ley núm. 6 de 1897, promulgado por el gobierno de Costa Rica, que dice así:

[...] es urgente que el gobierno dicte medidas preventivas para evitar la inmigración de gentes que por su raza, sus hábitos de vida y su espíritu aventurero e inadaptable a un medio ambiente de orden y trabajo, serían en el país motivo de

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

degeneración fisiológica y elementos propicios para el desarrollo de la holganza y del vicio. [...] decreta [...]: Artículo 1) Prohibase el ingreso a la República de árabes, turcos, sirios, armenios, gitanos de cualquier nacionalidad.²⁵

En México, en la segunda mitad del siglo xx, se establecieron leyes restrictivas que afectaron a los árabes. En el año de 1926 se obligaba a pagar una importante suma de dinero:

[...] para obtener los derechos de inmigración, [...] y la necesidad de disponer, como mínimo, de la suma de 10 000 pesos para conseguir el permiso de entrada en el territorio mexicano [...] [y] las leyes de inmigración de la época eran restrictivas en lo que concernía a la entrada de inmigrantes extraeuropeos como negros, chinos, turcos y [...] sirios, palestinos, libaneses y árabes en general.²⁶

En Honduras también se promulgaron leyes restrictivas que incluían a los árabes, sobre todo en 1929 y en 1934. Los que llegaron en esta época «tuvieron que pagar elevadas, elevadísimas tasas de inmigración».²⁷

Chile sintió también la necesidad de aceptar una inmigración selectiva, «escogiendo a aquellos inmigrantes que mejor compatibilizaran con ella, incluidas las características étnicas [...]».²⁸

En 1907, período en el que arribó a este país el mayor número de inmigrantes árabes, el gobierno perdió todo interés en la migración y consideró que «estos inmigrantes no poseían la calificación laboral que habrían pretendido, pues pertenecían a aquellos grupos étnicos de procedencia no europea que causaban cierto recelo».²⁹ Cabe anotar que Chile ha sido uno de los países latinoamericanos más abiertos a la inmigración, en particular de palestinos.

En 1924 los Estados Unidos dictaron la Ley de Cuotas, el llamado Decreto Johnson-Reed. Llama la atención que Henry H. Laughlin, uno de los dos grandes directores del Instituto de la Eugenesia de los Estados Unidos, fuera uno de los autores de esta ley federal que limitaba la admisión de inmigrantes de cualquier país —durante tres años— al 2 % del número total de personas

²⁵ Ley núm. 6 de 1897, Costa Rica.

²⁶ Albert Hourani y Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, Londres: The Centre for Lebanese Studies/I. B. Tauris & Co. Ltd. Publishers, 1992, pág. 131.

²⁷ *Ibidem*, pág. 166.

²⁸ *Ibidem*, pág. 286.

²⁹ *Ibidem*, pág. 286.

que de esa nación ya estuvieran viviendo en la Unión Americana en 1890, de acuerdo con el censo de ese mismo año.

Se estableció que a partir de 1927 el número total de inmigrantes de todos los países sería de 150 000 personas, basado en el origen de los habitantes blancos según lo registrado por el censo de 1920. La ley se aprobó con un apoyo mayoritario. Sólo hubo seis votos en contra en el Senado y varios oponentes en la Cámara. Los más fuertes impulsores de la ley estaban influenciados por Madison Grant, un eugenista defensor de la teoría de la higiene racial que apoyaba la superioridad de las razas noreuropeas.

Los tres grandes objetivos de la ley eran:

- Reducir el número total de inmigrantes no cualificados.
- Permitir que las familias se reunieran.
- Asignar cuotas proporcionalmente a la población del momento para mantener la distribución étnica. No se permitiría que la inmigración cambiara el carácter nacional.

A los libaneses se les asignó un número de cien cupos por año. En 1965 se reemplazó el sistema de cuotas por uno que comprendía seis categorías preferentes, privilegiando la familia inmediata y los profesionales.³⁰

Colombia tampoco fue ajena al tema. Durante las tres primeras décadas del siglo xx, los controles para los inmigrantes se hicieron más rigurosos. El asunto generó discusiones en diferentes escenarios de la sociedad y la opinión se dividió en dos tendencias igualmente discriminatorias. Por un lado, los partidarios de una inmigración blanca para poblar y sacar del atraso al país, y así mejorar la raza. Y por otro, los que pensaban que la inmigración suponía muchos peligros que podían tener efectos contraproducentes.

Con el tiempo se llegó hasta el extremo de que en los periódicos nacionales aparecieron notas en las que se indicaban cuáles debían ser las características físicas del inmigrante para poder ser aceptado en el país o editoriales que contenían frases como «sería una irrisión que nos afanemos por traer mejor sangre para nuestros ganados y fuéramos a traer la más baja y pobre para nuestras venas [...]»,³¹ refiriéndose a los nipones, chinos y turcos.

Sobre esta confrontación, se ha señalado lo siguiente:

³⁰ *Ibidem*, pág. 143.

³¹ *El Espectador*, Medellín, 3 de mayo de 1920.

El clímax de este debate eugenésico se dio en Colombia en 1918, cuando un grupo de intelectuales —Luis López de Mesa, Miguel Jiménez López, Jorge Bejarano y Lucas Caballero, entre otros— dio vida a un debate público de enorme resonancia nacional, conocido como la *degeneración de la raza*, motivado por las particulares tesis del médico Jiménez López, quien partía de una imagen despreciativa de la raza nacional, a la que consideraba afectada por profundas y gravísimas patologías físicas, mentales, morales y sociales.

Como bien lo definía López de Mesa, el país requería «la infusión de sangre fresca y vigorosa a nuestro organismo social, mediante la inmigración de sangre blanca, bien escogida y reglamentada» [...].

En el otro extremo de esta polémica había legisladores y políticos que pensaban que la inmigración también era una amenaza, pues si se permitía el ingreso de extranjeros se corría el riesgo de que llegaran amarillos, negros, apaches, indios o gitanos, quienes traerían consigo creencias e ideologías que no eran bien vistas [...] y enfermedades o patologías sociales [...].³²

Lo que se discutía, en términos generales, tenía que ver con la idea de la degeneración física, moral e intelectual de la raza colombiana. El «desmejoramiento de nuestra raza en formación que, por los numerosos elementos africanos e indígenas, exhibe señales manifiestas de inferioridad».³³

Una de las formas de controlar el proceso racial degenerativo sería «promover una corriente copiosa de inmigración de razas sanas, fuertes y disciplinadas por hábitos seculares de trabajo y exentas, en cuanto sea posible, de las enfermedades sociales que están determinando nuestra regresión».³⁴ Para tal efecto, se establecieron clasificaciones sobre cuál tipo de extranjero podía beneficiar más a Colombia. Mientras más blanca la raza, mejor; mientras más al norte viva, mejor.

Ahora bien, cabe decir que esta polémica tuvo sus matices y sus contradictores. Luis López de Mesa, a pesar de considerar inocultable la degeneración de la raza, confiaba en que la educación aún podía cumplir un gran papel en medio de un proyecto civilizador. Alfonso Castro (1878-1943), médico antioqueño que escribió un libro sobre la degeneración,³⁵ presentaba un matiz diferente:

³² J. J. Hoyos, «El placer de lo ajeno. Una mirada a la prostitución extranjera a comienzos del siglo XIX», en A. Martínez y P. Rodríguez (eds.), *Placer, dinero y pecado*, Bogotá: Aguilar, 2002, pág. 170.

³³ Emilio Yunis Turbay, *op. cit.*, pág. 116.

³⁴ Martha Cecilia Herrera, «Debates sobre raza, nación y educación. ¿Hacia la construcción de un “hombre nacional”?», en M. Herrera y C. J. Díaz, *Educación y cultura política: una mirada multidisciplinaria*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Plaza & Janés Editores, 2001, pág. 124.

³⁵ Alfonso Castro, *Degeneración colombiana*, Medellín: Arango, 1920.

La ciudad, sus hábitos y formas de representación se constituían en el paradigma que se debía seguir. Y hacía referencia a algunos de los inconvenientes de la vida de poblados menores dominada por la presencia de un clero dogmático y tirano que se alía con los caciques y lleva a los pobladores a comportarse de manera resignada, la cual es, según él, una «virtud de los vencidos».³⁶

A su turno, intelectuales como Jorge Bejarano (1888-1966) y Simón Araújo (1857-1930) consideraban que la raza colombiana estaba en formación y que muchas de las características que se le anotaban como degeneración respondían simplemente a carencias económicas, problemas de nutrición y alcoholismo, entre otros.

Moverse en la contradicción de tener que dejar de ser como somos para poder ser como queremos generó una pobre idea de nosotros mismos. La imagen que devuelve el espejo cuando nos miramos los colombianos es fragmentada y, en algunos puntos, opaca. Por obra de la presión europea, somos los salvajes de los que hablaban los curas doctrineros, somos indígenas y negros venidos a menos, somos *casí* blancos.

Pero esta discusión también se basaba en el miedo a lo desconocido y a lo que es distinto:

[...] al lado de las prevenciones venidas del fondo de nosotros mismos [...] y de las causadas por peligros concretos, [...] se deben tener en cuenta los miedos culturales que pueden, ellos también, invadir al individuo y a las colectividades y debilitarlas. Así se presenta el miedo al otro. Este miedo se muestra en el temor suscitado por la gente desconocida o malconocida, que llega de otra parte, no nos parece y que sobre todo no vive del mismo modo, habla otro idioma y tiene códigos distintos, tiene otra religión, ceremonias y rituales cuyas significaciones no las entendemos. Por todos estos motivos nos da miedo y llega la tentación de tratarle como bicho expiatorio en caso de peligro. Si llega una desgracia colectiva, es culpa del extranjero. [...] La humanidad tendrá sin duda que pelear mucho tiempo contra este miedo cultural que remonta siempre a superficie y que da origen al racismo de todos los tiempos. El siglo xx hizo una desastrosa experiencia de ese tipo. Sin embargo, ya en el siglo xi un bizantino aconsejaba «si llega un extranjero a tu ciudad, si se llevan bien, no confíes, al contrario, es el momento cuando hay que vigilar».³⁷

³⁶ Martha Cecilia Herrera, *op. cit.*, pág. 123.

³⁷ Jean Delumeau, «Miedo de ayer y de hoy», en vv. AA., *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín: Corporación Región, 2002, pág. 16.

El otro y el nosotros

«La identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia».³⁸ Es decir, para construir nuestra identidad individual y social necesitamos al *otro* para que actúe como espejo. El *nosotros* y el *otro* se mueven en una línea que marca la inclusión y la exclusión. La inclusión cobija a mis semejantes, a aquéllos como yo. La exclusión es para los que no son como yo, pero cuya existencia es necesaria porque no puede existir el yo sin el tú, el nosotros y ellos.

Y el *otro* que está más allá es el extranjero, que actúa como una frontera de lo social. Es el extraño sobre el que no podemos tener control. Es el desconocido de quien sabemos todo, o es aquél de defectuosa naturaleza, de quien amamos u odiamos todo, porque frente a los extranjeros hay dos opciones: el amor y la admiración, o el odio y la repulsión.

El excesivo amor a los extranjeros se denomina *xenofilia*. Considera lo nativo como inferior y lo extranjero como lo superior. Esta forma de pensar está arraigada en la idea de la superioridad de unas razas y la evidente inferioridad de otras. Establece también una superioridad territorial del norte sobre el sur. Muchas veces termina con la propuesta de la eliminación de lo nativo y la aceptación de lo extranjero como la única manera de acceder a lo que se ha llamado *el mundo civilizado*.

La *xenofobia* tiene que ver con el odio y la subvaloración de algunos extranjeros. Se pone en duda la humanidad de un pueblo, se le rebaja a la condición de animales, se refutan sus dioses, sus lenguas y sus razas. Desde puntos de comparación desequilibrados, muchos pueblos y culturas quedan convertidos en nada: «Cada nación convencida de que es la única que posee la cordura, toma a todas las demás por locas, y se asemeja bastante a aquel habitante de las Marianas que, persuadido de que su lengua es la única del universo, llega a la conclusión de que los demás hombres no saben hablar».³⁹

Históricamente, Colombia ha construido su identidad como nación en medio de muchas contradicciones, incoherencias, anacronismos, choques de diferentes memorias e historias. Ha estado tensionada entre ser inflexible y seguir siendo lo que era, o adaptarse a los nuevos cambios y retos que estaba imponiendo a la fuerza un dios único; esto es pasar de ser una nación a otra muy distinta en poco tiempo.

³⁸ Tzvetan Todorov et al., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid: Júcar, 1988, pág. 22.

³⁹ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, Bogotá: Siglo XXI, 1991, pág. 30.

El *nosotros*, ese sujeto de la identidad social que debía alimentar al nuevo ciudadano de la patria colombiana, se construyó ante que todo sobre las ruinas de los dioses caídos pero no enterrados como Bachué y Bochica, sobre los valores de la religión católica, apostólica y romana como manantial de todas las verdades trascendentes y terrenas. «La religión cristiana es la única que siempre ha sido, ninguna religión más que la nuestra ha enseñado que el hombre nace en pecado, ninguna secta de filósofos lo ha dicho; en consecuencia, ninguna ha dicho la verdad», sentencia Pascal.

Colombia fue «inventada» en el siglo XIX, después de las guerras de independencia. Y nada más cercano a la realidad: se inventaron una historia, un mundo homogéneo, un ideal de ser colombiano. También hay que decir que algunas cosas no se inventaron porque se consideraban básicas, como por ejemplo la religión católica y la tradición hispánica.

No obstante, hay que inventar y reproducir también lo inventado porque de lo contrario nada garantizará el futuro del invento. Los colombianos debían saber que ahora eran ciudadanos y no indios o esclavos, que un nuevo *nosotros* había nacido. Fueron muy diferentes el *nosotros* de los muisca o pijaos —por citar sólo algunos—, el *nosotros* dolido y arrevesado de los indios y los negros de la colonia, del *nosotros* de la «patria colombiana», que se olvidaba de los anteriores habitantes y hacía caso omiso de que lo que ya fue no puede no haber sido.

Construir un gran «relato de la nación. Una versión de la historia que, junto con los símbolos patrios, monumentos y panteones de héroes nacionales, pudiera servir como nodo central de identificación y de anclaje de la identidad nacional»⁴⁰ significó para el país no sólo reinterpretar su historia sino también establecer otros imaginarios con respecto a las demás naciones. La modernidad a la que entró Colombia, a su manera, tuvo como elemento fundamental la relación con otros países a nivel oficial, en medio de una naciente división internacional del trabajo, pero también una nueva discusión no ya de lo oficial sino de lo cultural, en lo concerniente a la aceptación o negación de determinados pueblos, naciones o etnias.

Legislación migratoria

En las leyes se evidencian todo tipo de tensiones por mantener un poder o mantenerse en el poder, detrás de las cuales se encuentra una idea de ser humano, de

⁴⁰ Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid: Siglo XXI, 2002, pág. 40.

la clase de sociedad que se quiere, de la manera democrática o no con la que se ejerce el poder, de la representación que se ha construido sobre quién es el otro y quiénes somos nosotros.

El proceso sociohistórico de Colombia y las necesidades de modernización llevaron a buscar mecanismos de interrelación con el extranjero, ya que como nación independiente debía replantear su vínculo con otras naciones y, evidentemente, su relación con aquellos que por distintas razones desearan inmigrar a estas tierras.

Primero que todo, es preciso anotar que Colombia nunca fue un gran receptor de población inmigrante. Antes de 1930, la inmigración nunca superó el 0,30 o el 0,35 % de la población nacional. Incluso lo mismo ocurrió después de la Segunda Guerra Mundial,⁴¹ cuando no aumentó de manera significativa el número de inmigrantes llegados al país.

Por otro lado, varios investigadores e historiadores afirman que el país nunca tuvo un puesto prioritario entre los inmigrantes europeos y asiáticos:

Las grandes olas de migración trasatlántica del siglo pasado no tocaban a Colombia,⁴² y por muchas y muy fundadas razones. El desarrollo colombiano no daba incentivos [...]. Los salarios eran bajos [...] y el pan, la sal, la cerveza y aun la papa estaban a precios más altos que en Inglaterra [...] el inmigrante tenía que acostumbrarse a las guerras civiles, a las enormes distancias, a las plagas y enfermedades [...]. El país estaba muy lejos de ofrecer atractivos comparables con los Estados Unidos, Canadá, Australia, Argentina, Uruguay, Brasil, Chile y aun Cuba.⁴³

Ana Milena Fayad reitera lo anterior y agrega: «[...] además, Colombia tenía hostiles leyes de inmigración [...]».⁴⁴ Aunque, como se anotaba en párrafos anteriores, en determinados momentos se presentaron diversos proyectos y programas para impulsar la inmigración, el país realmente no desarrolló un programa claro, coherente y a largo plazo para la captación de inmigrantes.

Ahora bien, la historia de la legislación sobre inmigrantes en Colombia comienza en 1823, cuando se «fijan las condiciones de la naturalización de los

⁴¹ Emilio Yunis Turbay, *op. cit.*, pág. 92.

⁴² Se refiere al siglo XIX.

⁴³ Malcolm Deas, «La influencia inglesa —y otras influencias— en Colombia (1880-1930)», en *Nueva historia de Colombia*, tomo III, Bogotá: Planeta, 1989, págs. 163-164.

⁴⁴ A. M. Fayad, *Aporte y presencia de inmigrantes libaneses en Girardot* [mimeo], Girardot: Centro Regional Banco de la República, 2002.

extranjeros que quisieran instalarse en el país, en particular agricultores y artesanos [...] hasta 200 fanegadas se le podrían adjudicar a cada familia de inmigrantes».⁴⁵

La influencia de los puntos de vista eugenésicos se reflejó en la expedición de una legislación claramente discriminatoria, que imponía barreras para que individuos y familias de ciertas nacionalidades llegaran al país. En este período empezaron a aparecer leyes que restringían la entrada de ciertas poblaciones. Por ejemplo, en un artículo de la Ley núm. 48 de 1920, en la sección segunda, artículo 7.º, sobre la inadmisión de extranjeros, establece que no se recibirá en el país a los que padezcan enfermedades graves, crónicas y contagiosas como la tuberculosis, la lepra, el tracoma; a los que sufran enajenación mental (demencia, manía, parálisis general, a los alcohólicos crónicos, a los epilépticos, a los idiotas, a los cretinos, a los baldados, entre otros), a los mendigos profesionales, vagos, a los que trafican con prostitución... a los condenados «por crímenes infames que revelen gran perversión moral, siendo entendido que los llamados delitos políticos no quedan comprendidos dentro de esta excepción [...]».⁴⁶

La Ley núm. 114 de 1922 fue la ley estatutaria para que se dictaran varios decretos reglamentarios calificados años más tarde como abiertamente racistas. En su primer artículo, estipula:

Con el fin de propender al desarrollo económico e intelectual del país y el mejoramiento de sus condiciones étnicas, tanto físicas como morales, el Poder Ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y de familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivo de precauciones respecto del orden social o del fin que acaba de indicarse, y que vengan con el objeto de labrar la tierra, establecer nuevas industrias o mejorar las existentes, introducir y enseñar las ciencias y las artes, y en general, que sean elementos de civilización y progreso.⁴⁷

El artículo 11 de la misma ley es más explícito en lo que se refiere a los individuos que pueden entrar al país. Se dan instrucciones claras a los agentes de inmigración sobre las personas a quienes no se les debe visar el pasaporte. Se enfatiza que «queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus razones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza».⁴⁸ De lo anterior se puede deducir fácil-

⁴⁵ Ley núm. 13 del 11 de julio de 1823.

⁴⁶ Diario Oficial, Ley núm. 48 de 1920.

⁴⁷ *Ibidem*, Ley núm. 114 de 1922.

⁴⁸ *Ibidem*.

mente que se equiparaba a los individuos de ciertas nacionalidades con los enajenados mentales, los criminales y los epilépticos, entre otros.

Entre 1931 y 1937, durante los gobiernos liberales de Enrique Olaya Herrera y Alfonso López Pumarejo, se estableció mediante decretos la cuota de extranjeros que podían entrar al país, limitando estrictamente el ingreso a los asiáticos y negros y posibilitando la entrada de europeos, en especial alemanes. Para las mujeres también hubo restricciones, como puede verse en el Decreto 1060 del 7 de junio de 1933:

Toda mujer sola que desee venir al país y que no tenga marido, padres o hermanos domiciliados en Colombia, y no venga en viaje de turismo, debe pedir permiso para su entrada al Ministerio de Relaciones Exteriores, el cual resolverá lo conveniente y lo comunicará al cónsul respectivo.

En este mismo año se exigió a los extranjeros, entre otras cosas, dejar un depósito de cien pesos moneda legal y, a continuación, se aclaraba que quedaban eximidos del pago de éste:

[...] todos los funcionarios diplomáticos y consulares extranjeros; las personalidades notables que visiten el país; los individuos contratados por el gobierno [...], los agentes viajeros o representantes de casas comerciales [...], los turistas; las compañías de espectáculos públicos, y los que hayan tenido una permanencia continua de dos años en el país y regresen a él.⁴⁹

Para el caso de sirios, libaneses y palestinos, vale la pena detenerse en las leyes o decretos que rigieron su entrada al país.⁵⁰ En 1934, se expidió el Decreto núm. 25 del 8 de enero, «por el cual se fijan cuotas de entrada al país de extranjeros de ciertas nacionalidades. “Artículo único: durante el año de 1934 se permitirá la entrada a Colombia a: 5 armenios [...], 10 libaneses, 10 palestinos, 10 sirios [...]”», decreto firmado por Enrique Olaya Herrera, presidente de la República de Colombia, y Pedro M. Carreño, ministro de Relaciones Exteriores.

El Decreto núm. 148 del 28 de enero de 1935 mantuvo igual la cuota para los sirios y libaneses, y bajó la de los palestinos; aparecieron por primera vez restricciones para el ingreso al país de egipcios y marroquíes. Asimismo, se determinó una prohibición explícita para los gitanos:

⁴⁹ *Ibidem*, Decreto núm. 1060 de 1933.

⁵⁰ Véase anexo núm. 1.

Durante el año de 1935 se permitirá la entrada a Colombia de cinco armenios, cinco búlgaros [...], diez libaneses, diez sirios, cinco palestinos, veinte polacos [...] [art. 1]; los gitanos, sea cual fuere la nacionalidad a que pertenezcan, sólo podrán entrar al país mediante permiso especial del Ministerio de Relaciones Exteriores; los funcionarios diplomáticos o consulares sólo les podrán visar el pasaporte con la autorización expresa del ministerio [art. 6].

Hay muchos ejemplos como el del señor Juan Acosta Jubiz, a quien en 1935 negaron la entrada al país. Dijo entonces nuestra Cancillería: «Bogotá, tres de septiembre de mil novecientos treinta y cinco. Dígase al memorialista [...] que por el sistema de cuotas no puede autorizarse el regreso del mismo por estar cerrada la cuota siria para el presente año».⁵¹ O el caso del señor Ali Ahmad Alama, quien deseaba radicarse en Cúcuta, pero la respuesta del Ministerio de Relaciones Exteriores fue negativa «por estar llenos los cupos, cerrada la cuota de libaneses».⁵² En 1935, el 26 % (una de cada cuatro) de las solicitudes de visa presentadas por sirios, libaneses y palestinos se negó por esta misma razón. Hubo algunos casos en los que inmigrantes sirios, libaneses o palestinos viajaron a sus lugares de origen y al regresar a Colombia no les permitieron la entrada por no haber cupos, según lo determinado por la ley.

Haciendo un salto inmenso en el tiempo, de 148 solicitudes de cartas de naturaleza presentadas por sirios y libaneses al gobierno colombiano en el período 2000-2004, se negó el 36 % y se autoarchivó el 15,2 %.⁵³

El Decreto núm. 397, del 17 de febrero de 1937, puso más condiciones para la entrada de los árabes: «Requisitos de entrada de extranjeros de determinadas nacionalidades (sirios, libaneses), tales como requisitos de conducta, estado civil, salubridad (venéreas, lepra, tuberculosis), depósito de inmigración». A su vez el Decreto núm. 398, de la misma fecha, fijó de manera taxativa cuáles eran los extranjeros deseables y cuáles no:

Extranjeros que pueden entrar a la república según la nacionalidad, requisitos para extender su permanencia y cédulas de extranjería de residentes. Europeos sin restricciones: los alemanes, austriacos, belgas, ingleses, checoslovacos [...], los que tenían restricciones eran: búlgaros, estonios, griegos, letones, lituanos, polacos, rumanos, rusos y turcos. Los asiáticos con restricción, los libaneses,

⁵¹ Archivo General de la Nación, Bogotá, caja 12, carpeta 70, folio 80, 1935.

⁵² *Ibidem*, caja 11, carpeta 63, folio 53, 1935.

⁵³ No se incluye a los palestinos.

sirios, palestinos, hindúes, chinos, marroquíes, egipcios, árabes, filipinos y mesopotámicos.

La década de los cuarenta comenzó con un decreto sobre control y vigilancia de los extranjeros en Colombia, el cual determinó nuevas causales de expulsión, al tiempo que limitó las actividades de los inmigrantes y, de manera clara, condenó a quienes se dedicaban a la usura.

En 1947 se aprobó un proyecto de ley sobre inmigración que:

Crea la Dirección Nacional de Inmigración, un Comité Asesor de Inmigración, y una Comisión que actuará en Europa, integrada por tres miembros, uno de los cuales tiene que ser un médico directamente nombrado por el gobierno nacional. Este comité estudiará las cualidades y ventajas de las distintas razas y adelantará un estudio científico que sirva de base a Colombia para afrontar bien preparada la inmigración.⁵⁴

Bastos de Ávila, al referirse a la inmigración a Colombia, afirmó que «una de las características esenciales de este país en el campo migratorio es el hecho de tener una abundante legislación, desde el punto de vista histórico, y, al mismo tiempo, un resultado mínimo en el terreno de la práctica».⁵⁵

Otros autores anotan que el tema de la inmigración generó una serie de leyes y decretos, pero «se puede decir que las políticas inmigratorias fueron un rotundo fracaso, incluso en aquellos momentos en que intentaron ser restrictivas, para impedir el ingreso de personas provenientes de algunas naciones, y la prueba de esto es que la inmigración más numerosa es la sirio-libanesa, a pesar de las disposiciones en contra y del temor de muchos colombianos».⁵⁶

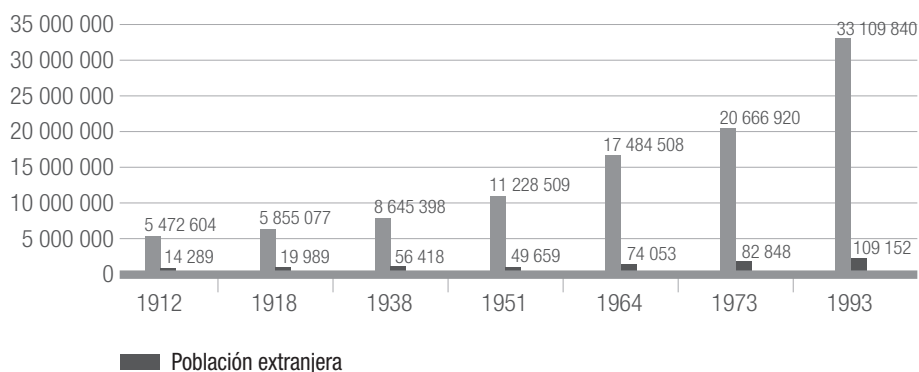
El interés por la necesidad de la inmigración desapareció poco a poco, por razones que tuvieron que ver con la difícil dinámica interna de la situación política y económica del país, y Colombia, finalmente, no recibió un número significativo de inmigrantes, como se demuestra en el siguiente gráfico.⁵⁷

⁵⁴ «Aprobado en primer debate proyecto sobre inmigración», *El Tiempo*, Bogotá, 29 de noviembre de 1947, pág.5.

⁵⁵ Fernando Bastos de Ávila, S. J., «Los inmigrantes en América Latina», *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*, vol. 3, número especial, 1964, pág. 14.

⁵⁶ Rodrigo de J. García Estrada, *op. cit.*, pág. 225.

⁵⁷ José Olinto Rueda, «Inmigración en Colombia: un balance histórico», en *Memorias, Seminario de migraciones internacionales en Colombia*, Bogotá, 1999, pág. 186.



Censo poblacional en Colombia

El censo de 1905 no aparece registrado en el gráfico debido a que no se tomó en cuenta la variable extranjeros. En 1912, la población extranjera en el país representaba el 0,2 %, sin tener los datos del departamento del Magdalena, una región ubicada en la costa norte del país. Aunque en este censo sí se consideró el número de extranjeros, no se discriminó la nacionalidad. El dato que sí arrojó este padrón fue el de las regiones del país que albergaban el mayor número de inmigrantes. En primer término estaba la provincia de Norte de Santander, zona limítrofe con Venezuela, seguida por las de Bolívar y Atlántico, localizadas en la costa norte. En 1918 el porcentaje de población extranjera era del 3,3, en 1933 de 0,3 y en el 38 de 0,6, en 1951, 1964 y 1973 se mantuvo en 0,4 %.

En el censo de extranjeros realizado en el mes de agosto de 1940, se registró un total de 22 158 extranjeros de uno y otro sexo residentes en el país.⁵⁸ En 1945, el periódico *El Heraldo* de Barranquilla anunció «que el número de extranjeros que había en Colombia en el año de 1939 ascendía a 15 000 extranjeros de raza diferente a la nuestra».⁵⁹ Para el caso de la población siria, libanesa y palestina, en 1928 el periódico cartagenero *Plus Ultra* registró (sin especificar en qué año) la cifra de 333 libaneses, palestinos, sirios y turcos, de los cuales salieron nuevamente 246 y permanecieron en el país 87.⁶⁰ Según

⁵⁸ «Mayores de 17 años, existen en el país 22 200 extranjeros», *El Espectador*, Bogotá, 10 de septiembre de 1940, pág. 1.

⁵⁹ «El número de extranjeros que había en Colombia en 1939 ascendía a 40 201», *El Heraldo*, Barranquilla, 5 de septiembre de 1945, pág. 10.

Es de anotar que la cifra del encabezado no corresponde a los datos que aparecen en el desarrollo de la noticia.

⁶⁰ «La inmigración», *Plus Ultra*, Cartagena, 21 de julio de 1928, pág. 1.

Yunis, entre 1960 y 1963 el total de los inmigrantes al país fue del 0,01 %, el porcentaje más bajo del siglo.⁶¹

La prensa

La reacción de la prensa frente a esta legislación consistió en reseñar, resumir y orientar a la opinión pública a través de diferentes artículos sobre los decretos aprobados; además, los editorialistas y columnistas señalaban el cuidado que se debía tener con el tema, sentando sus posiciones al respecto.

La mayoría de los columnistas expresaban su apoyo a la inmigración como una manera de traer la civilización a este país, introduciendo razas nuevas que permitieran al menos neutralizar las bajas condiciones raciales que afectaban al pueblo colombiano.⁶² Sin embargo, en 1927 Joaquín Quijano se mostró contrario a la inmigración e hizo una defensa de la mano de obra colombiana en su columna de *El Tiempo*: «¿Pero, es que en realidad hay entre nosotros escasez de brazos? Yo no lo creo, lo que hay en realidad es falta de estímulos para los labriegos y una falta absoluta de garantías».⁶³ Calibán,⁶⁴ un reconocido editorialista del mismo diario, en su columna «La danza de las horas», una de las más leídas por la clase dirigente y alta del país, afirmaba en 1935 que Colombia no era tierra propicia para los inmigrantes y que debía traerse a personas que enseñaran diferentes oficios y técnicas. Meses más tarde, al referirse en la misma columna al debate en el Senado de la República sobre la inmigración, concluyó diciendo que se debía «prohibir sin excepción la entrada al país a los inmigrantes indeseables, japoneses, chinos y negros. Y permitir la inmigración de los trabajadores que vengan a mejorar nuestra técnica y al mismo tiempo que a desarrollar riquezas y aprovecharse de ellas, a dejarnos alguna enseñanza».⁶⁵

Para llegar a esta afirmación manifestó que no era partidario de la inmigración, ya que los extranjeros representaban una competencia desleal «porque traen métodos de vida económica que no existen aquí y laboriosidad de todos

⁶¹ Emilio Yunis Turbay, *op. cit.*, pág. 119.

⁶² Es necesario aclarar que la raza que estaba degenerada era la del pueblo, pues la élite, los dirigentes se consideraban a sí mismos como harina de otro costal.

⁶³ «Inmigración y enganches», *El Tiempo*, Bogotá, 18 de enero de 1927, pág. 1.

⁶⁴ *Ibidem*, «La danza de las horas», 17 de diciembre de 1935, pág. 4.

⁶⁵ *Ibidem*, 5 de octubre de 1935, pág. 4.

los minutos, ignorada entre nosotros [...] es tiempo de proteger a los nacionales y cerrar definitivamente la entrada a los inmigrantes buhoneros». ⁶⁶

La información referente a la inmigración que aparece en los medios de comunicación existentes en el momento comienza más o menos desde 1890, llega a un punto máximo entre 1920 y 1929, y disminuye paulatinamente hasta que desaparece a mediados de la década de los sesenta, cuando la discusión sobre el tema dejó de considerarse un problema nacional.

En los editoriales y artículos de opinión se expresaban con muchas palabras pero muy pocas variaciones los argumentos para explicar quiénes somos y, casualmente, siempre salimos perdiendo:

«Nuestra raza un tanto degenerada por las luchas intestinas durante un siglo entero». ⁶⁷

«La mano de obra nacional compuesta de la masa analfabeta, de los descendientes de nuestros aborígenes y que no sabe siquiera hacer la selección de la semilla de los cultivos que les son conocidos». ⁶⁸

«Nuestros sociólogos han encontrado que la inmigración es ahora el único remedio posible y evidente para la decadencia pavorosa y evidente de la raza». ⁶⁹

«Lo deseable es la traída de una raza que mejore y levante el nivel moral de nuestro pueblo». ⁷⁰

Luis López de Mesa explicó la situación en la siguiente forma:

Temámonos a nosotros mismos. Veamos en nosotros los defectos de nuestra raza peninsular agravados con mezclas que la pueden hacer inferior aún. Recordemos que España gusta de seguir el plano de la menor resistencia, exégesis, panegírico, comentario, notorio hasta en capacidades enciclopédicas de la prodigiosa altitud de un Menéndez Pelayo. No tiene paciente el cerebro para las síntesis supremas a la manera de Kant, de Newton, de Goethe, de Comte, porque ni en ciencias ni en filosofía sostiene un esfuerzo de gestación lenta. El frío del norte no la recoge a pensar, su sol la saca a prisa por la ventana de la imaginación de la fantasía, del canto. El místico español como el oriental, se anonada en Dios, en vez de interrogarlo como el nórdico, como el ruso y el

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 4.

⁶⁷ «Inmigración y colonización», *La Época*, Cartagena, 26 de agosto de 1916, pág. 4.

⁶⁸ «Inmigración: sangre nueva, ideas y métodos nuevos», *El Tiempo*, Bogotá, 14 de junio de 1919, pág. 3.

⁶⁹ «El enorme problema», *ibidem*, 3 de mayo de 1920, pág. 1.

⁷⁰ «Necesidad de la inmigración», *ibidem*, 10 de abril de 1926, pág. 1.

hebreo: Su poeta se entrega a la naturaleza, en vez de fecundarla con su genio. Huyamos de este rumbo: Edifiquemos en la meditación y el sacrificio avenados, teológicos, tenaces.⁷¹

También se expresan aquellos imaginarios sobre quiénes queremos ser. El 3 de mayo de 1920, en un artículo titulado «El enorme problema», que apareció en *El Espectador*, Miguel Jiménez proponía un perfil ideal del inmigrante más apto para «regenerar nuestra población»:

Raza blanca; talla y peso un poco superiores al término medio entre nosotros; dolicocefalo; de proporciones corporales armónicas; que en él domine un ángulo facial de ochenta y dos grados aproximadamente, de facciones proporcionadas para neutralizar nuestra tendencia al prognatismo y el excesivo desarrollo de los huesos maxilares; temperamento sanguíneo nervioso, que es precisamente apto para habitar las alturas y las localidades tórridas, de reconocidas dotes prácticas; metódico para las diferentes actividades; apto en trabajos manuales; de gran desarrollo en su poder voluntario; poco emotivo; poco refinado; de viejos hábitos de trabajo; templado en sus arranques por una larga disciplina de gobierno y de moral; raza en que el hogar y la institución de la familia conserve una organización sólida y respetada; apta y fuerte para la agricultura; sobria, económica y sufrida y constante en sus empresas.⁷²

Asimismo se nota claramente quiénes no queremos ser, con quiénes no debemos mezclarnos:

«Por lo demás está el decir que somos enemigos de las inmigraciones eslavas, balcánicas, asiáticas y africanas».⁷³

«El alcalde de Puerto Colombia se queja de que continuamente llegan inmigrantes asiáticos, amparados con pasaportes expedidos por diplomáticos colombianos bajo el título de libaneses o palestinos. Dice el alcalde que esta inmigración es poco deseable».⁷⁴

Ahora bien, la discusión en torno a las propuestas de inmigración ameritaba la solución de problemas prácticos que iban más allá de quiénes eran los invitados y se enfocaba en el tipo de necesidades que a nivel agrícola e industrial tenía el país, cuáles posibilidades se les ofrecían a los inmigrantes y cuál la infraestructura requerida para atenderlos.

⁷¹ Luis López de Mesa, «Política inmigratoria», *El Tiempo*, Bogotá, 25 de enero de 1930, pág. 1.

⁷² «El enorme problema», *El Espectador*, Medellín, 3 de mayo de 1920, pág. 3.

⁷³ «Inmigración: sangre nueva, ideas y métodos nuevos», *El Tiempo*, Bogotá, 14 de junio de 1919, pág. 3.

⁷⁴ «Inmigración de asiáticos», *Diario del Pacífico*, Cali, 30 de noviembre de 1927, pág. 1.

Varios columnistas, funcionarios, o miembros de las cámaras de comercio⁷⁵ del país propusieron dos clases de posibilidades de inmigración:

Se promoverá al mismo tiempo dos clases de inmigración: la espontánea atraída simplemente por medio de la propaganda de los agentes de este servicio y de los avisos y demás trabajos de prensa; y la artificial, pagada directa o indirectamente por el gobierno. La inmigración artificial será de alemanes, ingleses, daneses, suecos, noruegos, franceses, austriacos, italianos y americanos. Para los efectos del pago de la venida y el establecimiento de la inmigración artificial, considéranse inmigrantes de esta clase a los extranjeros que siendo alemanes, ingleses, daneses, suecos, noruegos, franceses, austriacos, italianos, o americanos del norte sean jornaleros o artesanos, industriales, agricultores, mecánicos o profesores que siendo menores de sesenta años sean mayores de dieciséis años, de buena reputación, sanos y con ánimo de establecerse definitivamente en alguna parte del territorio de la República.⁷⁶

Evidentemente, no se consideró a sirios, libaneses y palestinos para un proyecto de inmigración planeado; ellos formaron parte de la inmigración voluntaria y muchas veces clandestina, ya que algunos, al no cumplir con los requisitos exigidos, entraron a través de lo que en términos contemporáneos puede denominarse *el hueco*, es decir, de modo irregular por aquellos sitios fronterizos o puertos menos vigilados.

Para terminar, una posición que a mi juicio resume la controversia sobre la inmigración en Colombia es la siguiente:

En el diario *El Espectador* del 21 de diciembre de 1935 se recogieron las palabras del entonces canciller de la República, Ernesto González Piedrahíta, a propósito de un proyecto reglamentario de la inmigración:

Puede decirse que somos un país que tiene al alcance de su mano colonias inexploradas como son el Chocó, el Caquetá, el Vichada, Casanare, etc. y sería de ver hasta qué punto conviene que se intente la colonización de esos territorios [...] por elementos extranjeros, que vengan a limitar, en cierto modo, el derecho al trabajo, a la expansión y a la vida que tenemos los colombianos. [...] no son los mejores elementos de otros países, ni siquiera los elementos malos de los buenos países, los que vienen al nuestro para competir con nosotros. Son por lo general [...] gentes expulsadas de Europa por nocivas y perjudiciales las que afluyen a las playas colombianas.

⁷⁵ «Alberto Uribe Holguín para el congreso de las cámaras de comercio», *El Tiempo*, Bogotá, 27 de agosto de 1917, pág. 3.

⁷⁶ «Bases para un proyecto de ley de inmigración», *El Tiempo*, Bogotá, 27 de agosto de 1917, pág. 3.

Necesitamos, claro está, hasta cierto punto de una inmigración controlada por el Estado, que sea fundamentalmente buena en el sentido de que obre como un estímulo para los trabajadores nacionales y como un fortificante para nuestra raza. Necesitamos trabajadores, mecánicos, albañiles, carpinteros, campesinos y cultivadores, pero no usureros ni comerciantes.

Necesitamos, finalmente, gente que, al mezclarse por la sangre y por el espíritu con nosotros, no represente desde el punto de vista de la biología un peligro para nuestra raza, ni una amenaza para nuestra nacionalidad.⁷⁷

Básicamente, la legislación sobre inmigración se produjo en la década de los treinta; a partir de allí, la reglamentación se refiere más que todo a la reorganización administrativa del Ministerio de Relaciones Exteriores y del cuerpo diplomático acreditado en el país. No se explicitan más restricciones u obligaciones para los inmigrantes.

De todas maneras, es importante anotar que en 1972, mediante la Ley núm. 16, Colombia aprobó la Convención Americana sobre los Derechos Humanos, «Pacto de San José de Costa Rica», en la que se establece lo siguiente:

Los Estados partes en esta Convención se comprometen a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella y a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona que esté sujeta a su jurisdicción, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.⁷⁸

Igualmente, en 1980, se dictaron varias disposiciones sobre la expedición de visas y control a los extranjeros, entre las que se destaca el capítulo v del Decreto núm. 2955, que se refiere al ejercicio de una profesión y del cambio de ésta. Hay que recordar que entre 1960 y 1980 entraron al país numerosos jordanos, que señalaban en su solicitud de visa una profesión pero a los que se les comprobaba que llegaban a trabajar como comerciantes. En realidad, muchos de éstos declarados como jordanos son en realidad de origen palestino, reportados como artesanos o técnicos y no como comerciantes, para tener mejores condiciones al ingresar al país.

Finalmente, se puede concluir que Colombia no ha sido un país abierto a la inmigración. Las razones son muchas y complejas, como lo ha sido la formación de la nación. El gran peso de la Iglesia católica y de los valores hispanos, que se fortalecieron con el movimiento de la Regeneración, cuyos referentes

⁷⁷ *El Espectador*, Medellín, 21 de diciembre de 1935.

⁷⁸ Diario Oficial, año cix, núm. 33 780, 5 de febrero de 1973, pág. 321.

y principios se retomaron en la Constitución Política de 1886, generaron desconfianza hacia aquellos pueblos que eran *más* diferentes (asiáticos, gitanos, negros y árabes) y admiración por los pueblos europeos, especialmente el alemán. En la legislación existente es interesante ver las facilidades y falta de control para los inmigrantes blancos y europeos, y los controles rigurosos para otros inmigrantes por raza, cultura o religión.

Asimismo, el país no presentaba una situación económica, cultural o política que lo hiciera un destino preferido para los extranjeros, y adicionalmente no existió una política pública clara que permitiera el ingreso de extranjeros. Es bueno recalcar que a través de la prensa, particularmente en la década de los treinta, se airearon las diversas posiciones respecto a la necesidad o no de inmigrantes para el desarrollo de Colombia y sobre el tipo de inmigrante más adecuado para las necesidades del país. De todos modos, fueron más numerosos los artículos de opinión en los que se defendía la necesidad de la inmigración como una forma de *civilizar* al país y el rechazo a pueblos y razas que no se consideraban fuente *civilizadora*.

A pesar del tratamiento excluyente que se dio a los extranjeros, y de manera superlativa a ciudadanos procedentes del Líbano, de Siria y de Palestina y a sus descendientes, Colombia tiene hoy en sus páginas de pasado y presente un contingente invaluable de hacedores de la nación de origen árabe.

Pese a las dificultades generadas por las leyes antimigratorias, y al rechazo de algunos sectores de la sociedad hacia su raza, su lengua y su religión, los descendientes de libaneses, sirios y palestinos se integraron a la sociedad colombiana como la minoría cultural más grande y que más aportes ha hecho en diferentes campos de la vida nacional, gracias a sus estrategias económicas y de adaptabilidad al mundo social.

Actualmente, como una muestra de su aporte al campo de la cultura y la ciencia nacionales, es necesario destacar a Salomón Hakim, inventor de la válvula para la hidrocefalia a presión normal; al genetista Emilio Yunis; a pintores como David Manzur; diseñadores como Hernán Zajar, Amalie de Hazbum y su hija, Judy; a fotógrafos como Abdú Eljaiek; a actores como Alí Humar; a escritores como Luis Fayad; a deportistas como Farid Mondragón; a cineastas como Felipe Aljure; a periodistas como Yamid Amat, Juan Gossain y Julio Sánchez Cristo y, además, a la inigualable Shakira.⁷⁹

⁷⁹ Véase anexo núm. 2.

Sin embargo, donde más se ha notado su presencia ha sido en la economía y la política. En los primeros años se abrieron paso en Colombia principalmente como comerciantes. Su dispersión por el territorio nacional entre 1884 y 1950 fue tan amplia y tan rápida que en 1917 el viajero escocés, Cunningham Graham, quien visitó la región del Sinú, afirmó que «muchos de los comerciantes llegan de Siria y nada es más común que oír conversaciones en idioma árabe y sorprender la mirada fugaz de una siria enigmática».⁸⁰

En Colombia, implementaron una forma de comercio sustentada en ventas a domicilio, vender barato y al fiado, vender al por mayor y al detal, atender las solicitudes de los clientes y traer productos por encargo, concentrar en los almacenes la mayor cantidad de objetos posible e incluir productos colombianos en sus tiendas, tales como el café, los sombreros de Suaza y las maderas, entre muchos otros, vendidos desde principios de 1900 en Cartagena, en el Almacén de Abuchar Hermanos. Su estrategia comercial introdujo de una u otra manera al país en el circuito del comercio internacional que circulaba en la época.

Ahora bien, no fue el comercio el único campo de intervención de la colonia árabe en Colombia. Sus miembros incursionaron también en los proyectos agrícolas y de compra de tierras, en el negocio del transporte fluvial y marítimo, así como en el negocio de las acciones y los bancos.

En la actualidad, algunos de los principales comerciantes e industriales del país de ascendencia árabe son Fuad Char y su familia, dueños de la Organización Olímpica,⁸¹ y el libanés Chaid Neme, propietario de una de las industrias de autopartes más grandes del territorio nacional.

Por otro lado, el fenómeno de la participación de los descendientes de sirios, libaneses y palestinos en la política se advierte a lo largo y ancho del continente americano: desde Alaska hasta la Patagonia, pasando por las islas del Caribe. Todos los países americanos han sido escenario de su presencia en la política y en ellos han ocupado la mayoría de los cargos de participación

⁸⁰ P. Moreno de Ángel, *Antonio de la Torre y Miranda, viajero y poblador siglo XVIII*, Bogotá: Planeta, 1993, pág. 134.

⁸¹ La Organización Olímpica tiene dieciocho empresas que desarrollan múltiples y variadas actividades económicas, con utilidades anuales promedio muy altas. Está entre las trece empresas más grandes de Colombia, con ventas por encima del billón de pesos, utilidades por 10 000 millones de pesos y más de 4000 empleos generados (J. Viloria de la Hoz, «Los sirio-libaneses», *Semana*, 2006, pág. 42).

que la democracia establece: desde concejales de pequeños municipios hasta senadores, desde miembros de asambleas provinciales hasta magistrados de las más altas cortes del poder judicial. Incluso en tres naciones suramericanas alcanzaron la primera magistratura de la nación.

Los árabes hicieron su incursión en la política colombiana en las primeras décadas del siglo pasado. Es a partir de los años treinta cuando Gabriel Turbay, liberal de la provincia de Santander y candidato a la presidencia en 1946, irrumpe en la vida pública nacional, al igual que Julio César Turbay, miembro de la Dirección Nacional Liberal en 1953 y presidente de la República en 1978.

En 1990, cerca del 11 % del Congreso estaba conformado por sirios, libaneses y palestinos, el 32 % de los elegidos en la costa norte eran de nombre árabe y el 41 % de los senadores liberales tenían esta ascendencia.

En 2006 los senadores de la costa atlántica de ascendencia árabe representaban el 10,78 % y los representantes a la Cámara el 7,83 %; es decir, en el Senado colombiano el 18,61 % de los congresistas eran hijos o nietos de inmigrantes levantinos.

En los grupos al margen de la ley, tales como el movimiento insurgente que se autodenomina Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el M-19, aparecen guerrilleros como Dúmar Aljure, que encabezaba a las FARC en los conflictos de los años cincuenta y quien entregó las armas, o Alvaro Fayad, miembro del comando central del M-19, también desmovilizado y asesinado años después.

¿Por qué ocurren los casos de Gabriel Turbay y Julio César Turbay en el Partido Liberal o los de Aljure y Fayad en la extrema izquierda? ¿Por qué la alta representación que logran los árabes en Cámara y Senado? Fuad Char, político y empresario colombiano, cree que la participación en la política nacional de los levantinos se debió a que «el ambiente era propicio, [...] no había competencia a nivel de los de acá. Los puramente nacionales [...] no se preocupaban, y nos dieron (a los árabes) ventajas tanto en el negocio como en la política. Luis Carlos Galán decía que “si uno no hace política, se la hacen”; entonces todos esos paisanos, en el caso de los de aquí del Atlántico, se metieron; no había otros, los otros [los colombianos] no lo hacían».⁸² Turbay

⁸² *Historias de vida*, Fuad Char, Barranquilla, 10 de marzo de 2004.

Ayala afirmó a su vez que «el afecto por la cosa política es una cosa tradicional entre libaneses».⁸³

Es un hecho que la intervención de los hijos de los árabes en la política nacional ha supuesto un trayecto largo y escarpado. En los comienzos de su vida pública fueron rechazados porque no eran considerados ciudadanos colombianos, así hubieran nacido en el país; no obstante vienen participando en la política nacional desde 1930. En los Estados Unidos el primer senador de origen árabe apareció cuarenta y ocho años después. En Ecuador y Argentina su presencia se hace efectiva en la década de los cuarenta y mucho más tarde en Nicaragua.

Para terminar, cabe señalar que Colombia tiene hoy en sus páginas de pasado y presente hacedores de nación de origen árabe. Han ocupado las más altas dignidades en los tres poderes de la República: el ejecutivo, con el presidente Julio César Turbay Ayala; el legislativo, con Eduardo Abuchaibe, quien presidió el Congreso, y el judicial con Carlos Isaac Náder, ex presidente de la Corte Suprema de Justicia. Uno de los principales órganos de control, la Contraloría General de la República, está dirigido por Julio César Turbay Quintero, hijo del presidente Turbay.

En general, en su infinita mayoría todos los descendientes de árabes han aportado trabajo, cultura, devoción y ciencia a una Colombia que, si bien no los recibió con amor en un comienzo, los acogió posteriormente con afecto y respeto, en una actitud que los árabes han retribuido con infinito servicio e inagotable amor.

⁸³ *Historias de vida*, Julio César Turbay, Bogotá, 16 de marzo de 2004.

Anexo núm. 1

En el siguiente cuadro se señalan las normas que rigieron la inmigración colombiana en los años treinta.

Decretos sobre inmigración en la década de 1930

L: liberal

C: conservador

E: encargado

Decretos	Año	Texto	Presidente y filiación política	Canciller y filiación política
Decreto 2232	1931	«Establécese desde el 1.º de enero próximo el sistema de cuotas de inmigración para la entrada al país de individuos de las siguientes nacionalidades: búlgara, china, griega, hindú, libanesa, lituana, palestina, polaca, rumana, rusa, siria, turca y yugoeslava...»	Enrique Olaya Herrera (L)	Roberto Urdaneta Arbeláez (C)
Decreto 2247	1932	«Artículo único. Durante el año de 1933 se permitirá la entrada a Colombia a: 5 armenios; 5 búlgaros; 5 chinos; 10 estones; 5 griegos; 5 hindúes; 10 letones; 10 libaneses; 10 lituanos; 10 palestinos; 10 polacos; 5 persas; 10 rumanos; 5 rusos; 10 sirios; 5 turcos, y 5 yugoeslavos».	Enrique Olaya Herrera (L)	Roberto Urdaneta Arbeláez (C)
Decreto 25	1934	«Artículo único. Durante el año de 1934 se permitirá la entrada a Colombia a: 5 armenios; 5 búlgaros; 5 chinos; 5 estones; 5 griegos; 5 hindúes; 5 letones; 10 libaneses; 5 lituanos; 10 palestinos; 10 polacos; 5 persas; 10 rumanos; 5 rusos; 10 sirios; 5 turcos, y 5 yugoeslavos».	Enrique Olaya Herrera (L)	Pedro M. Carreño (L)

Decreto 148	1935	«Durante el año de 1935 se permitirá la entrada al país a 5 armenios; 5 búlgaros; 5 chinos; 5 egipcios; 5 estones; 10 griegos; 5 hindúes; 5 letones; 10 libaneses; 5 lituanos; 5 marroquíes; 5 palestinos; 20 polacos; 5 persas; 10 rumanos; 5 rusos; 10 sirios; 5 turcos, y 10 yugoeslavos».	Alfonso López Pumarejo (L)	Darío Echandía (L) —E—
Decreto 1194	1936	«Durante el año de 1936 los búlgaros, chinos, egipcios, estones, griegos, hindúes; latvios letones, libaneses, lituanos, marroquíes, palestinos, polacos, (persas), rumanos, (rusos), sirios, turcos, y yugoeslavos podrán entrar al país siempre que llenen los siguientes requisitos: certificados de conducta, de estado civil, de salud, de haber cumplido o estar exento del servicio militar en su país; de pagar los depósitos de inmigración. Se tendrá en cuenta la nacionalidad de origen y no la adoptiva. Art. 11. Los gitanos, sea cual fuere su nacionalidad, no podrán entrar al país».	Alfonso López Pumarejo (L)	Jorge Soto del Corral (L)
Decreto 397	1937	Reitera el anterior Decreto. Se vuelve a incluir en la lista a los rusos y se excluye a los yugoeslavos.	Alfonso López Pumarejo (L)	Jorge Soto del Corral (L)
Decreto 398	1937	Reitera el anterior Decreto. Los asiáticos con restricción son los libaneses, sirios, palestinos, hindúes, chinos, marroquíes, egipcios, árabes, filipinos y mesopotamios.	Alfonso López Pumarejo (L)	Jorge Soto del Corral (L)

Fuente: Diario Oficial de Colombia.

Anexo núm. 2

Descendientes de sirios, libaneses y palestinos destacados en la sociedad colombiana

S: de origen sirio

L: de origen libanés

P: de origen palestino

Economía	Política	Medicina	Genética	Medios de comunicación
Fuad Char (S)	Gabriel Turbay (L)	Salomón Hakim (L)	Emilio Yunis (L)	Yamid Amat (P)
Chaid Neme (L)	Julio César Turbay (L)			Juan Gossaín (L)
				Julio Sánchez Cristo (L)

Arte	Literatura	Fuerzas Armadas	Guerrilla
David Manzur (L)	Luis Fayad (L)	Faruk Yanine (P)	Dumar Aljure (L)
	Raúl Gómez Jattin (S/L)		Álvaro Fayad (L)

Fuente: elaboración propia.

Referencias

- ÁLVAREZ PELÁEZ, **Raquel**, «Evolucionismo y eugenesia en la elaboración de las identidades y las políticas nacionales latinoamericanas en el siglo XX» [en vías de publicación], 2003.
- ANTAKI, **Ikram**, *La cultura de los árabes*, México: Siglo XXI, 1989.
- ARANGO CANO, **Jesús**, *Inmigrantes para Colombia*, Bogotá: Talleres Editoriales de la Librería Voluntad, 1951.
- BASTOS DE ÁVILA, **S. J., Fernando**, «Los inmigrantes en América Latina», *Revista Interamericana de Ciencias Sociales*, vol. 3, número especial, 1964.
- BEHAINE DE CENDALES, **Gladys**, «Anotaciones sobre inmigraciones libanesas a Colombia», *Revista Javeriana*, Bogotá, núm. 467, agosto de 1980.
- BERNAL JIMÉNEZ, **R.** «Supuestos de una política inmigratoria», *Fuerzas de Policía*.
- CASTILLO TORRES, **Adriana (ed.)**, *Memorias. Seminario de migraciones internacionales en Colombia*, Santa Fe de Bogotá: DAS/Organización Internacional para las Migraciones/U. Javeriana, 1999.
- CASTRO, **Alfonso**, *Degeneración colombiana*, Medellín: Arango, 1920.
- DEAS, **Malcolm**, «La influencia inglesa —y otras influencias— en Colombia (1880-1930)», en *Nueva historia de Colombia*, tomo III, Bogotá: Planeta, 1989.
- DELUMEAU, **Jean**, «Miedo de ayer y de hoy», en vv. AA., *El miedo: reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín: Corporación Región, 2002.
- ESGUERRA CAMARGO, **Luis**, *Introducción al estudio del problema inmigratorio en Colombia*, Bogotá: Imprenta Nacional, 1940.

FAWCETT DE POSADA, Louise, y Eduardo POSADA CARBÓ, «Árabes y judíos en el desarrollo del Caribe colombiano 1850-1950», *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, vol. xxxv, núm. 49, 1998.

—, y Eduardo POSADA CARBÓ «En la tierra de oportunidades: los sirio-libaneses en Colombia», *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, vol. xxix , 1992.

—, *Libaneses, palestinos y sirios en Colombia*, Barranquilla: Universidad del Norte, 1991.

FAYAD, A. M., *Aporte y presencia de inmigrantes libaneses en Girardot* [mimeo], Girardot: Centro Regional Banco de la República, 2002.

GARCÍA ESTRADA, Rodrigo de J., *Los extranjeros en Colombia*, Bogotá: Planeta, 2006.

GONZÁLEZ ESCOBAR, Luis Fernando, «Sirio-libaneses en el Chocó, cien años de presencia económica y cultural», *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, núm. 44, 1997-1998.

HAKIM MURAD, Eduardo, *El murmullo de los cedros*, Neiva: Impresores Aguilart, 1993.

HERRERA, Martha Cecilia, «Debates sobre raza, nación y educación. ¿Hacia la construcción de un “hombre nacional”?», en M. Herrera C. J. Díaz, *Educación y cultura política: una mirada multidisciplinaria*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Plaza & Janés Editores, 2001.

HITTI, Philip K., *History of Syria, Including Lebanon and Palestine*, Piscataway (N. J.): Gorgias Press, 2002.

—, *History of the Arabs*, Nueva York: St. Martin's Press, 2002.

HOURLANI, Albert, *La historia de los árabes*, Barcelona: Vergara, 2003.

- HOURANI, Albert, y Nadim SHEHADI (eds.),** *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, Londres: The Centre for Lebanese Studies/I. B. Tauris & Co. Ltd. Publishers, 1992.
- HOYOS, J. J.,** «El placer de lo ajeno. Una mirada a la prostitución extranjera a comienzos del siglo XIX», en A. Martínez y P. Rodríguez (eds.), *Placer, dinero y pecado*, Bogotá: Aguilar, 2002.
- JELIN, Elizabeth,** *Los trabajos de la memoria*, Madrid: Siglo XXI, 2002.
- KABCHI, Raymundo (coord.),** *El mundo árabe y América Latina*, Madrid: Ediciones Unesco/Libertarias-Prodhufi, 1997.
- KHATER, A. F.,** *Inventing Home. Emigration, Gender and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2001.
- LÓPEZ PÉREZ, M. P.,** *Itinerarios culturales mudéjares, proyección hispánica en América*, Granada, 2005.
- MARTÍNEZ, Frédéric,** «Apogeo y decadencia del ideal de la inmigración europea en Colombia, siglo XIX», *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XXXIV, núm. 44, 1997-1998.
- MATTAR, Ahmad,** *Guía social de la colonia de habla árabe en Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela y las islas holandesas de Curazao y Aruba*, Barranquilla: Empresa Litográfica, 1945.
- MÖRNER, Magnus,** *Adventurers and Proletarians: The Story of Migrants in Latin America*, Pittsburgh (Pa.): University of Pittsburgh Press, 1985.
- MORENO DE ÁNGEL, P.,** *Antonio de la Torre y Miranda, viajero y poblador siglo XVIII*, Bogotá: Planeta, 1993.
- MUSALLAM, Adnan A.,** *La diáspora palestina en América Latina: Las etapas formativas, siglo XIX a los primeros años del siglo XX* [en línea],

Belén, 2006, <http://admusallam.bethlehem.edu/conf-workshop/La_diaspora_palestina_en_America_Latina.htm>.

PALACIOS, M., y F. SAFFORD, *Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*, Bogotá: Norma, 2002.

RAMÍREZ CARRILLO, Luis Alfonso, *Secretos de familias. Libaneses y élites empresariales en Yucatán*, México: CONACULTA, 1994.

RESTREPO, Isabela, «Migración árabe en Colombia: un encuentro entre dos mundos» *Observatorio de Análisis de los Sistemas Internacionales*, octubre de 2003, págs. 181-215.

ROUSSILLON, Alain, *Oriente, islamismo y diferencia*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2003.

RUEDA, José O., «Historia de la población de Colombia: 1880-2000», en Álvaro Tirado Mejía (ed.), *Nueva historia de Colombia*, vol. 5, Bogotá: Planeta, 1989.

SAFFORD, Frank, *Aspectos del siglo XIX en Colombia*, Medellín: Hombre Nuevo, 1977.

SAID, Edward W., *Cubriendo el islam*, Barcelona: Debate, 2005.

—, *Orientalismo*, Barcelona: Random House Mondadori, 2004.

SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus, 2001.

SEKER, Nesim, «Identity Formation and the Political Power in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic», *Historia Actual Online*, núm. 8, 2005.

TIRADO MEJÍA, Álvaro (ed.), *Nueva historia de Colombia*, Bogotá: Planeta, 1989.

TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, Bogotá: Siglo XXI, 1991.

- TODOROV, Tzvetan**, et al., *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid: Júcar, 1988.
- TOVAR PINZÓN, Hermes**, «Emigración y éxodo en la historia de Colombia [Migrations en Colombie]», *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, núm. 3, 2001.
- VARGAS ARANA, Pilar**, y **Luz Marina SUAZA VARGAS**, *Los árabes en Colombia. Del rechazo a la integración*, Bogotá: Planeta, 2007.
- VEJARANO, F.**, et al., *Memoria y sueños. Españoles en Colombia, siglo XX*, Bogotá: Fundación Españoles en Colombia, 2004.
- VÉLEZ VALENCIA, C.**, «*Esas gentes que vienen de Oriente como el sol*»: la experiencia de los inmigrantes sirios y libaneses a Cartagena, 1900-1920, Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.
- VILORIA DE LA HOZ, Joaquín**, «Los sirio-libaneses», *Semana*, 2006.
- , «Los “turcos” de Loricá. Presencia de los árabes en el Caribe colombiano, 1880-1960», *Monografías de Administración*, Bogotá, Universidad de los Andes, núm. 79, 2004.
- YIDI DACCARETT, Enrique**, et al., *La migración árabe en la construcción cultural del departamento del Atlántico (1905-2005)*, Barranquilla: Universidad del Norte, 2007.
- YUNIS TURBAY, Emilio**, *¿Por qué somos así? ¿Qué pasó en Colombia? Análisis del mestizaje*, Bogotá: Temis, 2003.

De la inmigración a la diáspora: los árabes en Brasil¹

PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO

Catedrático de antropología y director del Núcleo de Estudios sobre Oriente Medio de la Universidade Federal Fluminense (Brasil)

La llegada a Brasil de un número considerable de inmigrantes árabes dio comienzo hacia 1880. Aquellos primeros inmigrantes eran en su mayoría cristianos (maronitas, ortodoxos y melquitas) procedentes de países árabes de Oriente Próximo, sobre todo del Líbano, Siria y Palestina. A través del comercio y la venta ambulante pasaron a ocupar un importante nicho económico en Brasil, tanto en las ciudades como en el medio rural. Su presencia y redes comerciales constituyeron un factor de primer orden para la integración en la economía nacional de zonas remotas del territorio, como algunos sectores de la Amazonía. Si bien su origen no europeo despertaba la animadversión de las élites brasileñas, entre las décadas de 1930 y 1940 conseguirían vencer, al menos en lo fundamental, la discriminación y el racismo desplegados contra ellos.² Tanto el éxito económico de buena parte de estos inmigrantes árabes como su inversión en capital cultural, que llevó a muchos de sus descendientes a recibir una educación superior, contribuyeron a que protagonizaran un llamativo proceso de movilidad social ascendente.³

La privilegiada posición social que alcanzaron los inmigrantes árabes y sus descendientes tendría como resultado su inclusión como «blancos» en la

¹ Los datos etnográficos aquí analizados son fruto del trabajo de campo desarrollado en las comunidades musulmanas de Río de Janeiro, São Paulo, Curitiba y Foz do Iguaçu desde 2003. Mis investigaciones han contado con la financiación de becas de FAPERJ y CNPQ.

² Jeffrey Lesser, *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo: UNESP, 2000.

³ Oswaldo Truzzi, *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo*, São Paulo: Sumaré, 1992. A día de hoy no disponemos de estimaciones fiables del número de árabes en Brasil. Las existentes varían dependiendo evidentemente de la definición que adoptemos de *árabe*. Las instituciones árabes así como algunos autores proponen cifras comprendidas entre los 4 y los 11 millones para los inmigrantes árabes y sus descendientes sobre una población de 170 millones de brasileños.

clasificación racial que informa el discurso nacional brasileño. Pese a la amplia difusión en todo el país de estereotipos negativos asociados a la imagen del *turco* (término aplicado indistintamente a todos los inmigrantes originarios de Oriente Próximo),⁴ dicha asimilación, si bien incompleta y no exenta de problemas, les permitiría un alto grado de acomodación en la sociedad brasileña. Los inmigrantes árabes opusieron a los estereotipos negativos asociados a la imagen del *turco* la identidad *árabe* o *sirio-libanesa*. El citado proceso de negociación de la presencia árabe en la sociedad brasileña legó a los inmigrantes y sus descendientes en el Brasil actual un amplio repertorio de identidades, desde la étnica de *turco*⁵ o *árabe* hasta las nacionales (siria, libanesa, palestina, etc.) pasando por identidades híbridas como la sirio-libanesa.

En tanto que nacidos en Brasil y en virtud de la política de *ius soli* adoptada por el Estado, los miembros de la segunda generación adquirieron la ciudadanía brasileña. Este factor contribuiría, junto con la movilidad social ascendente y el alto grado de exogamia de la comunidad, a un progresivo declive en sus instituciones, paralelo a la enérgica empresa de asimilación emprendida por el Estado y la sociedad en Brasil desde los años sesenta.⁶ Si bien no se puede decir que en este período las identidades étnicas de los inmigrantes de origen árabe desaparecieran ni mucho menos, sí se volvieron más difusas y su afirmación en la esfera pública se atenuó. No obstante, aunque en este período la narrativa nacional dominante en Brasil tiende a pasar por alto la etnicidad (aspecto plenamente aceptado por el discurso académico), también queda constatado cómo redes sociales y solidaridades que posibilitan el acceso a ciertos recursos se organizan con arreglo a determinadas identidades étnicas.⁷

Este modelo de *asimilación* o, más exactamente, de exclusión de las identidades étnicas de la esfera pública brasileña se vería afectado por una serie de cambios sociológicos sucedidos en el seno de las comunidades árabes así como en el conjunto de la sociedad brasileña desde los años setenta. El flujo migratorio procedente de Oriente Próximo, fundamentalmente del Líbano y

⁴ Para el uso del término portugués *turco* para referirse a inmigrantes árabes véase: *ibidem*, pág. 28; para su uso referido a inmigrantes armenios, véase: Roberto Grün, *Familias e negócios: armênios em São Paulo*, São Paulo: Sumaré, 1992, págs. 24-35.

⁵ Los estereotipos negativos asociados a la identidad *turca* se ven a menudo mitigados por la resignificación producida al bromear con ellos en determinados contextos. Así, algunos descendientes de inmigrantes árabes utilizan el término de forma burlesca para definir su identidad.

⁶ El sociólogo brasileño Oracy Nogueira señalaba en los años cincuenta que los grupos de inmigrantes que intentaban mantener sus rasgos distintivos culturales solían sufrir la discriminación y la desconfianza del conjunto de la sociedad brasileña (Oracy Nogueira, *Tanto preto quanto branco*, Río de Janeiro: T. A. Queiroz, 1985).

⁷ Jeffrey Lesser, *op. cit.*

Palestina, se reactivó a raíz de la guerra civil del Líbano (1975-1990) y las políticas aplicadas por el gobierno con motivo de la ocupación israelí de Gaza y Cisjordania. Estas circunstancias desencadenaron un gran proceso de emigración con destino a numerosos países, entre los que se contaba Brasil. Si bien la inserción de estas nuevas oleadas se vería marcada por la preexistencia de comunidades árabes tan arraigadas como por las consiguientes percepciones comunes de los inmigrantes árabes, diversos factores sociológicos generaron una nueva dinámica social y cultural.

Al contrario que sus predecesores de la primera mitad del siglo xx, los inmigrantes llegados de Oriente Próximo a partir de 1970 eran en su mayoría musulmanes. Aunque era notable la presencia entre ellos de chiíes del sur del Líbano, también eran predominantemente sunníes. Pero más importantes que las diferencias religiosas serían las condiciones de inmigración: mientras los anteriores inmigrantes mantenían con sus regiones de origen escasos vínculos que además solían debilitarse a medida que se afianzaba su inserción en la sociedad brasileña (por el matrimonio, las amistades, la movilidad social, etc.), los llegados después de la década de 1970 tendieron a cultivar sólidos vínculos con sus lugares de origen, especialmente a través de las relaciones de parentesco y la propiedad. Este aspecto se ha visto favorecido en los últimos tiempos por las tecnologías de la comunicación (Internet, la televisión vía satélite, etc.) y el abaratamiento de los costes de los viajes, imbricando tales vínculos transnacionales con su vida cotidiana. Pensemos, por ejemplo, que un descendiente brasileño de libaneses puede ahora mejorar su competencia lingüística en árabe chateando vía *messenger* con un primo del Líbano.

La dinámica de negociación y construcción de las identidades árabe y brasileña ha experimentado pues importantes cambios que exigen una revisión crítica del viejo modelo de la *integración cultural*. Si según aquél los inmigrantes y sus descendientes debían renunciar a sus rasgos culturales distintivos para abrazar la identidad *local*, la observación empírica de la realidad actual muestra un complejo proceso de hibridación cultural y construcción de identidades múltiples y movilizadas alternativamente dependiendo de la situación concreta. La presencia árabe en Brasil ha evolucionado efectivamente hacia un modelo de diáspora que, desde la integración plena en el contexto social local, mantiene importantes vínculos simbólicos con las regiones de origen. Dichas conexiones transnacionales se refuerzan mediante los continuos viajes, los vínculos de parentesco, las prácticas matrimoniales, el cultivo de la lengua árabe en los descendientes y la construcción de identidades de naturaleza poliédrica. Mediante ellas un mismo individuo pivota sobre diversos contextos

locales, nacionales y transnacionales. Dado que existe una relación entre el aumento relativo del número de musulmanes en el seno de las comunidades árabes en Brasil y su transformación hacia el modelo de diáspora, analizaré, mediante el estudio específico de varias comunidades musulmanas, el proceso general de construcción y negociación de las identidades árabe y musulmana.

En Brasil existe una amplia comunidad musulmana,⁸ formada al compás de sucesivas oleadas migratorias activas desde el siglo XIX y procedentes de Oriente Próximo (Siria, el Líbano, Palestina) así como por la conversión de brasileños de origen no árabe.⁹ De implantación mayoritariamente urbana, esta gran comunidad se concentra en Río de Janeiro, São Paulo, Curitiba y Foz do Iguaçu. Al mismo tiempo podemos percibir importantes diferencias sociológicas entre las comunidades de cada uno de estos lugares. La comunidad musulmana de Río de Janeiro (sin influjos significativos de inmigrantes en los últimos años) se ha visto más sometida a dinámicas locales y nacionales en su proceso de creación y reformulación de las identidades musulmanas, mientras que las comunidades de São Paulo, Curitiba y Foz do Iguaçu, que sí han recibido importantes contingentes de nuevos inmigrantes, han experimentado una producción de identidades islámicas fuertemente influida por movimientos transnacionales así como por una concepción y práctica del islam típicas de Oriente Próximo.

Pese al aumento del número de profesionales liberales como médicos, abogados o ingenieros, la mayoría de sus miembros se dedican a actividades de tipo comercial. Los musulmanes de Brasil son o descienden en su mayoría de inmigrantes árabes, aunque hay que destacar el creciente número de brasileños de origen no árabe que, a través de relaciones personales, matrimonio, amis-

⁸ El censo del año 2000 arroja una excesivamente baja cifra de 27 239 musulmanes en Brasil. Por su parte, las autoridades religiosas musulmanas proponen cifras de entre 1 y 2 millones de musulmanes, una horquilla cuyo umbral inferior probablemente está más cerca de la realidad.

⁹ Los esclavos musulmanes traídos de África y denominados en su conjunto *malês* en los siglos XVIII y XIX constituyeron la primera comunidad musulmana organizada de Brasil. En 1835 protagonizaron un motín de esclavos conocido como *Revolta dos malês*. Entre 1866 y 1869 un imam del Imperio otomano que vivió en Brasil dejó documentos escritos dando cuenta de la vida de las comunidades musulmanas de Río de Janeiro, Salvador y Recife ('Abdurahman al-Baghdadi, *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso/Masalīyyat al-garīb fi kull ma huwa 'ayib wa-garīb/El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso*, Argel/Río de Janeiro/Caracas: BIBLIASPA, Bibliothèque nationale d'Algérie/Biblioteca Nacional/Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007). No obstante, para cuando los musulmanes árabes comenzaron a establecer las primeras instituciones islámicas en Brasil a comienzos del siglo XX, la identidad islámica de los *malês* comenzaba a desaparecer como consecuencia de sus conversiones al catolicismo y cultos afro-brasileños como el *candomblé* y la *umbanda*. Así pues no hay continuidad entre los *malês* y las comunidades musulmanas creadas por los inmigrantes árabes del siglo XX (João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: A história do Levante dos malês em 1835*, São Paulo: Cia. das Letras, 2003).

tades, etc., se han convertido al islam. De nuevo en Río de Janeiro la mayor parte de la comunidad son conversos brasileños no árabes.

Las primeras instituciones islámicas de Brasil surgieron en la década de 1920. Un ejemplo es la Sociedad Benéfica Musulmana Palestina, que se creó en 1927 y sería rebautizada como Sociedad Benéfica Musulmana en 1929 cuando acometió la construcción de la más antigua mezquita musulmana del país, mezquita Brasil.¹⁰ Habría que esperar hasta la década de 1980 para ver, con la creación de clubes sirio-libaneses y asociaciones palestinas, un repunte en su actividad. En estas asociaciones de fuerte componente étnico predominaban los árabes cristianos, que también erigieron iglesias e instituciones de sus correspondientes confesiones religiosas (ortodoxa, melquita, maronita, etcétera).¹¹

Por otra parte, el creciente número de inmigrantes musulmanes procedentes de Oriente Próximo alentó en la década de 1970 la creación de nuevas instituciones y la afirmación pública de una identidad específicamente islámica que formaba parte, pero diferenciada, de la más amplia identidad árabe. Ya en la década de 1990 asociaciones establecidas en mezquitas y órdenes sufíes empezaron a llevar a cabo una labor misionera. Las comunidades musulmanas de Brasil siguen pautas cronológicas similares a las de Europa, registrando un primer influjo importante de inmigrantes en las décadas de 1960 y 1970, seguido de la creación de instituciones religiosas en las décadas de 1980 y 1990.¹² Sin embargo, esta trayectoria se inscribe en contextos simbólicos, sociales y políticos muy diferentes.

El discurso mediático sobre el terrorismo que siguió a los atentados del 11 de septiembre hizo aflorar algunas de las tensiones subyacentes a la ambigua inserción de los árabes en la sociedad brasileña como blancos portadores de determinadas diferencias culturales. Dichas tensiones se agudizaron en torno a los musulmanes, convertidos en objeto de discursos políticos transnacionales que trataban de vincularlos a conflictos internacionales y los definían como una amenaza para la seguridad. Este proceso incidió particularmente en la comunidad de Foz do Iguaçu. Las consecuencias sensiblemente negativas que estos discursos tuvieron sobre la situación de los musulmanes en el conjunto de Brasil se vieron atemperadas por la presencia de otros discursos que,¹³

¹⁰ Mayid Ruawi, *al-Hiyra al-'arabiyya ila l-Brazil*, Damasco: Dar Tlas, 1989.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Jocelyne Cesari, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, París: La Découverte, 2004.

¹³ Muchos informantes de mi investigación refirieron acosos a pie de calle e imprecaciones como «terrorista» o, en el caso de las mujeres, «esposa de Bin Laden». También se llegaron a producir agresiones físicas en algunos casos.

en contrapunto a los anteriores, defendían una identidad nacional brasileña opuesta al imperialismo que se percibía en la política de los Estados Unidos y sus aliados.¹⁴ En este sentido la identidad musulmana reformuló el ambiguo legado de la identidad étnica árabe y sirio-libanesa añadiéndole una significación más dramática a sus vertientes simbólica y política.

Con este contexto como marco general se analizará la construcción de identidades árabes musulmanas en Brasil, tratando de dar cuenta de las manifestaciones concretas de estos procesos en las comunidades musulmanas de São Paulo, Curitiba y Foz do Iguaçu.

Identidades plurales y pluralismo institucional: la comunidad musulmana de São Paulo

La ciudad de São Paulo supone un campo único para estudiar la articulación de la identidad árabe musulmana en el marco del islam en Brasil. São Paulo concentra la mayor comunidad árabe de Brasil y cuenta con instituciones de carácter étnico como el Club Homs y el Centro Cultural Sirio. La ciudad alberga también la mayor comunidad musulmana e importantes instituciones religiosas como el Centro de Divulgación del Islam para América Latina, CDIAL (Centro de Divulgação do Islã para América Latina), y la Asamblea Mundial de la Juventud Islámica, WAMY (World Assembly of Muslim Youth/Assembléia Mundial da Juventude Islâmica), junto con varias mezquitas.¹⁵

Las comunidades musulmanas de São Paulo muestran características culturales netamente árabes, pues están constituidas en su mayoría por inmigrantes libaneses, palestinos y sirios. Este carácter étnico resulta más visible entre la comunidad chií, formada casi en su totalidad por inmigrantes de origen libaneses y sus descendientes.

¹⁴ La legitimidad cultural de estos discursos en ciertos ámbitos de la sociedad brasileña se comprueba en su inscripción en clave lúdica en determinados espacios y artefactos culturales. Así, en el período de 2002 a 2007 proliferaron las máscaras de Bin Laden y Saddam Husein entre los disfraces de carnaval; tras el 11 de septiembre se abrieron en Niterói las salas de billar Bar Bin Laden y La Cueva de Bin Laden. El campeón brasileño de surf Jihad compitió en numerosas ocasiones sobre una tabla pintada con el rostro de Bin Laden. Pese a que al surfista se le prohibió llevar la tabla a una competición celebrada en los Estados Unidos, no se produjeron restricciones de este tipo mientras competía en Brasil.

¹⁵ Gisele Fonseca Chagas, *Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro* [tesis de maestría, programa de graduado en antropología], Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2006, pág. 26.

El centro religioso de la comunidad chií de São Paulo es la mezquita de Muhammad Raçullulah,¹⁶ también conocida como mezquita de Brás. Pese a sus 3000 miembros, escasos en relación al conjunto de la comunidad chií de la ciudad (que oscila en torno a los 20 000), en la comunidad musulmana se la considera el principal referente identitario chií. Hasta 2007, dirigía la mezquita shayj Said Hassan Ibrahim, natural de Nabatiya, al sur del Líbano, pero criado en Beirut y formado en Qom, Irán. El templo se alza en la calle Elisa Whitaker, en pleno centro de la zona comercial y textil del barrio de Brás, de comerciantes musulmanes y empresarios coreanos. En las tiendas al por mayor de propietarios musulmanes la mano de obra la componen mayoritariamente brasileños del nordeste (*nordestinos*), mientras que las de propiedad coreana suelen emplear a inmigrantes ilegales procedentes de Bolivia. La diversidad étnica y religiosa que registran las actividades de producción y venta textil se refleja también en los múltiples espacios e instituciones que conforman el paisaje urbano de Brás. En el barrio se encuentran tres instituciones musulmanas: la citada mezquita chií, y la mezquita de Salah al-Din y el local de la Liga Juvenil Islámica, de corriente sunní estas dos últimas. Se añaden el Centro Cultural Boliviano y un gran número de bares y locales públicos de baile (*forrós*) que reúnen a inmigrantes del nordeste.

Como espacio de construcción, afirmación y conservación de identidad en este marco de pluralismo étnico y religioso, la mezquita chií aúna los elementos propios de una diáspora religiosa (referentes de la comunidad o *umma* global del islam), componentes étnicos (referentes de la diáspora libanesa) y elementos de afirmación sectaria de chiismo trasnacional. Su arquitectura denota el *giro persa* constatado en el imaginario de comunidades chiíes en otras partes del mundo y visible en elementos estéticos y visuales que subrayan los vínculos entre el chiismo trasnacional y la historia nacional de Irán. Este proceso ha sido cuidadosamente cultivado por la República Islámica de Irán, financiando a tal fin la construcción y restauración de numerosas mezquitas y lugares sagrados.¹⁷

La comunidad de la mezquita de Brás está compuesta casi exclusivamente por inmigrantes libaneses y sus descendientes y hace gala de una

¹⁶ Pues en la entrada principal a la mezquita se puede leer esta tosca transliteración al portugués de *Muhammad rasul Allah*: 'Mahoma, el profeta de Dios'.

¹⁷ Dichas inversiones del gobierno iraní se pueden apreciar en Siria, donde los lugares sagrados chiíes fueron reconstruidos dotándolos de un carácter más obviamente chií. Numerosos sitios como la tumba de Sayyida Zaynab en Damasco, antes caracterizada por su estética sufi, se han recreado en un marco estético derivado de la arquitectura persa (Paulo G. H. R. Pinto, «Pilgrimage, Commodities and Religious Objectification: The Making of Transnational Shi'ism Between Iran and Syria», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* (CSSAAME), vol. 27 (1), 2007, págs. 109-125).

marcada identidad árabe. A pesar del lugar central que la mezquita ocupa como demarcador institucional y espacial de la identidad musulmana chií, los iraníes apenas participan en actividades como el culto diario, las ceremonias comunitarias, los congresos o las reuniones sociales que regularmente se celebran en la mezquita. Su presencia sólo se manifiesta en las más importantes celebraciones del calendario chií, como la *Ashura*, cuando conmemoran el día del martirio de Husayn, nieto de Mahoma, en la batalla de Karbala (Iraq). A primera vista tal distanciamiento podría resultar tanto más sorprendente dada la formación iraní de shayj Said. En cambio, en conversaciones mantenidas con miembros iraníes de dicha comunidad he podido constatar personalmente que dicha conexión intelectual del shayj con Irán no resulta necesariamente atractiva. Muchos de estos iraníes dejaron el país desencantados con la dirección política y económica que emprendía la República Islámica y manifiestan sus divergencias respecto de la corriente religiosa que el Estado iraní favorece. Esta vía, que tildan de *islam oficial*, constituye un punto cardinal de la predicación de shayj Said.

Existe en la mezquita un pequeño grupo de unos 40 conversos. Algunos de ellos manifiestan haberse sentido atraídos por el chiismo dado el papel que éste ha jugado en la lucha contra el imperialismo de los Estados Unidos y la defensa del derecho de los pueblos a la autodeterminación. Además de un mensaje de solidaridad, igualdad y justicia social, para ellos el islam encapsula las características de una religión y una ideología política firmemente anclada en la perspectiva del Tercer Mundo, a la manera del catolicismo latinoamericano de la teología de la liberación. La Revolución iraní y la resistencia de Hizbullah a la ocupación israelí del Líbano son algunos de los referentes citados a la hora de explicar su adopción del chiismo, que consideran más «puro» y «revolucionario» que el sunnismo.

Otros conversos manifestaron haber conocido el islam por mediación de amigos o compañeros de trabajo chiíes. Tras varias visitas a la mezquita y conversaciones con musulmanes se fueron sintiendo atraídos por la solidaridad y el respeto mutuo de inspiración religiosa que unía a los miembros de la comunidad. Finalmente se convirtieron. Por último, cuatro asistentes del curso religioso impartido en la mezquita explicaron que se habían interesado por el islam leyendo reportajes de prensa o a través de amigos y conocidos musulmanes. Tras visitar la mezquita y aprender los principios doctrinales se habían convertido, convencidos por lo que definían como la «verdad» religiosa del islam.

La etnicidad por encima del sectarismo: la comunidad musulmana de Curitiba

La comunidad musulmana de Curitiba está formada por unas 5000 familias (20 000 personas)¹⁸ inscritas en la mezquita del Imam Ali Ibn Abi Talib. Esta mezquita se construyó en 1977 al *estilo islámico internacional* con minarettes, arcos de herradura y una cúpula. La asociación musulmana, al mismo tiempo club social y asociación de ayuda mutua, la componen casi en su totalidad inmigrantes de origen sirio, palestino y egipcio. Entre 2003 y 2005 la lideró el shayj chií Mohammed, educado en el Líbano. Antes de su llegada a Curitiba, Mohammed se había formado en el Líbano y había sido imam de la comunidad musulmana de Santiago de Chile, compuesta, según él mismo refiere, «casi totalmente por libaneses y palestinos». Mis entrevistas y conversaciones con miembros de la comunidad musulmana de Curitiba se desarrollaron en árabe, a veces mezclado con portugués. Esta comunidad comenzó su andadura en los años cincuenta como asociación musulmana. Shayj Mohammed subrayaba en una entrevista que:

La comunidad de Curitiba fue muy inteligente en crear primero un club y ocuparse de construir una mezquita después, pues un club permite la integración de las familias y mantiene vivo el interés y la unidad en torno al islam, especialmente entre los jóvenes. Cuando los jóvenes musulmanes no realizan juntos actividades y sólo asocian el islam con las oraciones y la observancia de los preceptos, acaban perdiendo el interés en ser buenos musulmanes.

A pesar del marcado carácter árabe del que hace gala la comunidad de Curitiba, se registra en ella una importante divisoria sectaria, al ser la mitad de sus miembros sunníes y la otra mitad chiíes. La presencia de chiíes en la comunidad ha crecido sensiblemente desde los años setenta, cuando la guerra civil del Líbano y la invasión israelí intensificaron los flujos migratorios de salida de este país. El edificio se construyó en 1977 como mezquita sunní y así permaneció hasta 1986, cuando el gobierno de Irán realizó, entre disputas con Arabia Saudí por el control y la financiación del movimiento internacional islámico, importantes donaciones. En adelante la dirección de la mezquita recaería siempre en shayjs chiíes y el poderío iraní se inscribió en el bello *mihrab*, nicho cuyas teselas de mosaico de estilo persa marcan la dirección de la Meca, con una inscripción bilingüe que en árabe y portugués reza: «Regalo de la República Islámica de Irán, 1996».

¹⁸ Esta cifra me fue facilitada por el vicepresidente de la Sociedad Benéfica Musulmana de Curitiba en una entrevista realizada en febrero de 2008.

En opinión de shayj Mohammed, la insistencia iraní en promover un chiismo militante y revolucionario excluía a muchos sunnís de la comunidad y la guerra entre Irán e Iraq exacerbó las tensiones entre los dos grupos hasta tal punto que la comunidad estuvo a punto de fragmentarse y disolverse. Según sus propias palabras: «Fueron tiempos difíciles. Para dar una idea diré que la escuela islámica creada simultáneamente a la asociación musulmana tuvo que cerrar porque era imposible llegar a un consenso sobre los contenidos de su programa religioso».¹⁹

El shayj añade que la situación sólo comenzó a cambiar cuando su inmediato predecesor suavizó el tono política y religiosamente militante de su discurso. También retiró de la mezquita símbolos políticos y sectarios tales como los retratos del ayatolá Jomeini o las imágenes de las figuras sagradas del chiismo. Fueron los primeros pasos en la construcción de una identidad musulmana suprasectaria, sobre las bases doctrinales y rituales compartidas por sunnís y chiíes.

A día de hoy aunque las oraciones colectivas traslucen las diferencias entre sunnís y chiíes, éstas se entienden e integran como variantes de un espectro compartido de prácticas legítimas. En la mezquita hay tablas de arcilla (realizadas en barro sagrado procedente de Karbala en Iraq) para que quienes así lo deseen puedan posar su cabeza sobre dicho material natural durante la oración, prescripción de la que están exentos los sunnís. Una de las consecuencias de estos esfuerzos integradores es la tendencia a diluir las fronteras rituales y doctrinales y a abandonar mecanismos de exclusión que hagan de demarcadores de identidad.

En Curitiba no se cumple la regla de pureza ritual que en la tradición chií prohíbe que un miembro de esta comunidad rece situado detrás de un no chií. Durante la oración, chiíes y no chiíes se mezclan libremente en las filas de la mezquita. De la misma manera el *adhan*, la llamada a la oración, no incluye el verso específicamente chií que eleva a Ali a la categoría de profeta.

A nivel doctrinal, la superación de las diferencias supone un cierto grado de objetivación del islam y el establecimiento deliberado del Corán como denominador común. A diferencia de lo que ocurre en la comunidad de Río

¹⁹ La escuela islámica ha vuelto a abrir sus puertas en 2007, contando con veinte alumnos de nivel elemental. La mitad de ellos no eran musulmanes. El programa es similar al de otras escuelas brasileñas con clases optativas sobre el islam y de lengua árabe. Según el vicepresidente de la asociación islámica son muchos los no musulmanes que eligen estos cursos.

de Janeiro, dicho proceso de objetivación no se cimienta tanto sobre una sistematización consciente e integrada de prácticas cotidianas como sobre la interpretación consensuada de unas bases doctrinales comunes y determinadas prácticas rituales. Dicha estrategia ha propiciado la incorporación de valores y prácticas culturales árabes en la cosmovisión religiosa de la comunidad. En Curitiba se produce una cierta *etnificación* del islam en tanto que religión de *los árabes de Brasil*, lo cual confiere al universo religioso cierta introspección y reticencia a la incorporación de nuevos miembros, así como a la integración en unidades sociales más amplias. El shayj confirma que la comunidad carece de vocación misionera, de actividad de *tablig* o de una estrategia de integración de los conversos. Entre ellos (la mayoría universitarios conocedores del islam por la vía académica) y el resto de la comunidad media una importante barrera lingüística puesto que los rituales, sermones y buena parte de las conversaciones tienen lugar en árabe, sólo ocasionalmente traducido al portugués.

La relación de la comunidad de Curitiba con el resto de la sociedad brasileña se inscribe en una dinámica que podríamos calificar como de *enclave étnico-religioso*, similar a las establecidas en Brasil en torno a las comunidades judía y armenia. Una dinámica que se da sin menoscabo alguno de su profunda integración en el universo social y cultural local en otros ámbitos de la vida, como el trabajo, las amistades, etc. Desde 2005 se han realizado esfuerzos por enfocar más actividades al exterior, extender el conocimiento del islam en los circuitos más amplios del país y estimular las conversiones de brasileños de origen no árabe. En 2007 se empezaron a ofrecer cursos sobre islam y lengua árabe y todos los domingos por la mañana, cuando se organiza frente a ella un mercadillo, la mezquita se abre a las visitas. Estos esfuerzos chocan con la resistencia de muchos miembros de la comunidad y no es fácil saber si efectivamente disolverán la estrecha vinculación entre las identidades árabe y musulmana que caracteriza a los musulmanes de Curitiba.

Lo local y lo global: la comunidad musulmana de Foz do Iguaçu

La comunidad de Foz do Iguaçu está compuesta casi en su totalidad por inmigrantes procedentes del Líbano y Palestina y sus respectivos descendientes, constituyendo los primeros una amplia mayoría. Si bien no existen estadísticas fiables para el número de musulmanes de Foz do Iguaçu, las autoridades

religiosas de la comunidad proponen cifras entre los 18 000 y los 22 000 para la zona de la *Triple Frontera*. Esta zona, surcada por las fronteras de Brasil, Argentina y Paraguay, alberga tres ciudades que se integran de manera diferente en la economía de sus correspondientes países. El conjunto de la zona se orienta al comercio y el turismo trasfronterizos, dada la presencia en la frontera brasileño-argentina de las cataratas de Iguazú, polo de atracción turístico para ambos países.

Aunque Paraguay no posee en esta zona ningún importante enclave turístico, cuenta, en cambio, con Ciudad del Este, de unos 170 000 habitantes y erigida en auténtico foco comercial proveedor al mercado brasileño de productos electrónicos y bienes de lujo procedentes de Asia, Europa y los Estados Unidos. El grueso de la actividad comercial de Ciudad del Este, donde además trabajan muchos brasileños, lo desarrollan inmigrantes chinos y árabes. Así, Foz do Iguazú, la ciudad más grande de la región con unos 300 000 habitantes, se vincula estrechamente con Ciudad del Este mediante un constante flujo de bienes y personas que circulan en ambos sentidos. La comunidad árabe y musulmana está presente en las dos ciudades, tendiendo a instalarse en Brasil los más favorecidos económicamente mientras los más recientemente llegados, que son mayoría, suelen hacerlo en Paraguay. En el lado argentino se encuentra Puerto Iguazú, que no cuenta con una comunidad araboislámica entre sus 32 000 habitantes y que, de las tres ciudades, constituye la más pequeña y menos integrada en la economía trasfronteriza. La comunidad musulmana de la Triple Frontera cobró una gran visibilidad después del 11 de septiembre, cuando fue objeto del discurso sobre el terrorismo internacional de los gobiernos de los Estados Unidos y Argentina, que asociaba a estas comunidades con los atentados de Buenos Aires y grupos militantes de Oriente Próximo.²⁰

Tanto en Foz do Iguazú como en Ciudad del Este existen instituciones islámicas. En Foz do Iguazú se encuentran la mezquita Omar Ibn al-Khattab, de la comunidad sunní y la Husayniyya de la Sociedad Islámica de Foz do Iguazú, de la comunidad chií. En Ciudad del Este los chiíes cuentan con la mezquita del Profeta Mohammed y la comunidad sunní con una sala de rezos (*musalla*) situada en un edificio comercial. Estas dos últimas suelen funcionar durante las horas de trabajo mientras que en la mezquita y la Husayniyya tienen lugar celebraciones y rezos colectivos nocturnos y de fin de semana. Este patrón de

²⁰ Sílvia Montenegro y Verónica G. Béliveau, *La triple frontera: globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila, 2006.

circulación entre instituciones de una misma comunidad sectaria no se registra, en cambio, entre instituciones sunníes y chiíes.

La existencia de instituciones separadas refleja la importancia de las líneas divisorias sectarias entre los musulmanes de Foz do Iguaçu. Aunque en el discurso de ambas comunidades se enfatiza en la unidad del islam y lo irrelevante de las diferencias, también está muy presente la conciencia de constituir dos comunidades con concepciones y prácticas distintas de la religión. Shayj Mohammed, líder de la comunidad chií desde que llegó en 2005 habiendo desempeñado idénticas funciones en Curitiba, atribuye la división en la comunidad a la implantación de nociones wahhabíes entre los sunníes. Según refiere, la adopción por los sunníes de estas ideas en su concepción del islam obligó a los chiíes a crear instituciones religiosas propias. El consenso preexistente y basado en una concepción común (y característica de Oriente Próximo) del islam se habría visto deshecho por la introducción, de la mano de shayjs libaneses, de esta ideología religiosa que él percibe como intolerante.

Por otra parte, un shayj brasileño y formado en Arabia Saudí de la mezquita sunní culpaba a los chiíes de la división en el seno de la comunidad musulmana, al contar cómo:

Todos estábamos unidos en esta mezquita hasta que los chiíes construyeron su Husayniyya. Desde entonces se hizo imposible mantener unida a la comunidad, pues celebraban rituales [la *Ashura*] que para nosotros no son aceptables. Prefirieron seguir adelante con esos rituales que permanecer con nosotros. Es mejor así; ellos tienen su religión y nosotros la nuestra.

Una serie de instituciones solían aglutinar a los sunníes y chiíes sobre la base étnica de la identidad árabe, como el Club de la Unidad Árabe (*Nadi al-Ittihad al-Arabi*). Este club tuvo que cerrar hace unos años debido a problemas financieros y su clausura también suscita acusaciones mutuas. Mientras los chiíes culpabilizan a los sunníes del cierre del único espacio donde ambos grupos podían relacionarse como árabes, los sunníes responsabilizan a los chiíes de su bancarrota.

Pese a sus diferencias y rivalidades, las comunidades chií y sunní coinciden en equiparar las identidades musulmana y árabe. Los líderes de ambas consideran responsabilidades consustanciales a su papel la conservación de la identidad musulmana de su comunidad y su transmisión a las nuevas generaciones. Al preguntar al shayj de Foz do Iguaçu si su comunidad tenía algún

plan para la difusión del islam en la sociedad brasileña, formulaba así dicha responsabilidad:

No, no tenemos planes de *daw'a* (predicación del islam) entre los no musulmanes. De momento nuestra principal preocupación es crear las condiciones para que los musulmanes sigan siendo musulmanes y para que las nuevas generaciones no se aparten del islam. Si conseguimos eso, podremos decir que hemos tenido éxito.

La ausencia de plan o estrategia alguna de atracción de nuevos conversos al islam denota la identificación entre islam e identidad árabe que en las dos comunidades gravita sobre la concepción de la identidad musulmana. Esta identificación entre el islam y las características culturales de las sociedades de Oriente Próximo se manifiesta en las energías consagradas al relevo generacional. La comunidad sunní cuenta con la Escuela Árabe-Brasileña, situada en un edificio cercano a la mezquita, y la comunidad chií con la Escuela Libanesa-Brasileña. También en Paraguay existe una escuela libanesa. La principal actividad de estas escuelas privadas es la enseñanza del árabe a los descendientes de inmigrantes árabes, de manera que permita el mantenimiento de sus vínculos lingüísticos y culturales con Oriente Próximo.

Además de la obvia finalidad de conservar el carácter trasnacional de la comunidad musulmana, las escuelas también cumplen un importante papel de ubicación cultural en el seno de la sociedad brasileña. En ambas se imparte el programa nacional común a todas las escuelas brasileñas, tanto públicas como privadas. También se dedica un gran número de horas a la enseñanza del árabe y el inglés como lengua extranjera. Y, paralelamente al refuerzo de las conexiones culturales trasnacionales, se opera la inserción en el contexto económico y educacional de Brasil.

El Grupo de Boy Scouts Libanés-Brasileño (Grupo Escoteiro Libano Brasileiro) es un magnífico ejemplo de la compleja interacción de elementos trasnacionales y locales que construye la identidad araboislámica. Este grupo se creó en 2005 en un edificio anejo a la Husayniyya. Su presidente, miembro de la comunidad chií, subrayó que este grupo ocupa un lugar importante en el panorama asociativo juvenil de Foz do Iguaçu, colaborando estrechamente con otros grupos locales de *boy scouts* así como en las actividades de la organización de ámbito nacional (Unión de Boy Scouts de Brasil/União dos Escoteiros do Brasil). En este sentido el grupo de *boy scouts* sirve como elemento de inserción de la comunidad musulmana en el contexto social local e incluso a nivel del Estado-nación brasileño. No obstante, esta afirmación de pertenencia al tejido social local se

articula con la de los rasgos culturales que encardinan a la comunidad araboislámica en el seno del Estado-nación brasileño. El presidente del Grupo de Boy Scouts Libanés-Brasileño se refería a este doble proceso cuando, explicando los objetivos de la creación del grupo, decía que:

La idea de crear un grupo de *boy scouts* respondía a la necesidad de dotar a nuestros jóvenes de un espacio para el entretenimiento saludable en el que conocerse y, además, entrar en contacto con otros jóvenes que no pertenecen a nuestra comunidad. Es muy importante educarlos en las responsabilidades sociales y el respeto por la naturaleza y el medio ambiente. Así, el grupo de *boy scouts* forma parte de la educación de nuestros hijos e hijas como musulmanes y como ciudadanos. Por supuesto, la idea de crear un grupo para los libaneses y el resto de la comunidad árabe deriva de la necesidad de que las generaciones más jóvenes puedan llevar una vida normal al tiempo que aprenden a respetar las costumbres que nos definen como musulmanes y árabes. Chicos y chicas participan en todas las actividades pero nos aseguramos bien de que todo se desarrolle dentro de los límites que establece la moralidad islámica, especialmente en nuestras acampadas. Esto refuerza el ambiente sano y respetuoso que constituye la esencia misma de los *boy scouts*.

En estas declaraciones se percibe un significado equivalente o, al menos solapado, de las identidades árabe y musulmana, ya que ambas parecen referir una serie de costumbres y valores morales relacionados con las sociedades de Oriente Próximo. El contexto lingüístico de las actividades del grupo es bilingüe, árabe y portugués, y el propio presidente del grupo recalca esta ecuación de las identidades étnica y religiosa señalando que, si bien la mayoría del grupo lo forman chiíes, éste también aglutina a sunníes, drusos e incluso cristianos que ven en él un espacio para el refuerzo de la herencia árabe en las nuevas generaciones nacidas en Brasil. Podríamos decir, pues, que el grupo de *boy scouts* fragua identidades y competencias culturales que permiten a sus miembros negociar su inserción en la sociedad local, en el Estado-nación brasileño y en las redes sociales y sistemas simbólicos transnacionales que les conectan con las sociedades de Oriente Próximo.

Todas estas múltiples facetas del Grupo de Boy Scouts Libanés-Brasileño, reflejadas en los correspondientes imaginarios sociales en él cultivados (el local, el nacional, el transnacional), quedan perfectamente condensadas y expresadas en la figura de su difunto patrocinador honorífico, Akil Merhei. Merhei fue el presidente del grupo hasta que murió, junto con su esposa y dos hijos, en el bombardeo indiscriminado al que Israel sometió el sur del Líbano en la guerra de 2006. Por las implicaciones simbólicas de su historia de vida y muerte, en la figura de Akil Merhei convergen capas de

significación diversas. En lo tocante al análisis aquí propuesto señalaremos que constituía una destacada figura local, conocida y querida por muchos y que insertaba a la comunidad araboislámica en la sociedad de Foz do Iguaçu; era un árabe brasileño transnacional, que vivía y trabajaba en Brasil al tiempo que conservaba vínculos culturales y personales con el Líbano, donde llevaba a los suyos de vacaciones y a visitar a sus familiares; y se convirtió en un *mártir*, víctima inocente de los conflictos globales y regionales que afectan a Oriente Próximo. Así pues, la elección de la figura de Merhei como insignia de los *boy scouts* permite la articulación de identidades (local, brasileña, árabe, musulmana) que organizan las diversas esferas de pertenencia entre las que circulan los miembros del grupo.

De manera análoga a esta articulación de contextos, si bien el imaginario religioso de la comunidad musulmana se dirige hacia el Oriente Próximo, existe una marcada conciencia de pertenecer al campo religioso local, lo que posibilita la exposición de sus miembros al proselitismo religioso y tránsito de identidades tan típico de la práctica de la religiosidad en Brasil. La creación de una Iglesia evangélica árabe en Foz do Iguaçu da buena cuenta de ello. Mientras algunos musulmanes han percibido la vocación evangelizadora de la Iglesia evangélica árabe como una amenaza potencial a la comunidad, otros la aceptan como parte de la realidad local. Los shayjs de las comunidades sunní y chií afirman que los evangélicos son libres de predicar entre los musulmanes, pero descartan que esto constituya una amenaza pues, en palabras del shayj sunní: «Un verdadero musulmán nunca renunciaría a su fe». Shayj Mohammed, líder de la comunidad chií, redundaba en la misma idea:

En fin, no podemos hacer mucho al respecto. Esto no es el Líbano, donde el desempeño de misiones está prohibido. Aquí es parte de nuestra realidad. He visto los carteles [que los miembros de la Iglesia evangélica árabe portan en las calles de Foz do Iguaçu] que dicen «sonríe, Jesús te ama». Puedo decir que cuando veo el cartel sonríe, pues admito que la frase es cierta. Jesús nos ama como musulmanes porque nosotros le aceptamos como profeta. Los evangélicos consiguieron colocar como profesor de deportes a uno de los suyos en la escuela árabe [sunni]. A la gente de la mezquita [sunni] le afectó mucho y acabaron despidiéndolo. Yo le hubiera permitido quedarse, porque confío en la fuerza de las enseñanzas del islam por encima de sus argumentos [los de los evangélicos] y apuesto a que pasado un tiempo hubiera terminado convertido en musulmán.

En estas afirmaciones podemos comprobar cómo las identidades araboislámicas que construyen y movilizan las comunidades de Foz do Iguaçu articulan esferas de pertenencia local, nacional y transnacional. Por ello, en la

Triple Frontera se conjugan un imaginario religioso y étnico transnacional, la pertenencia al campo religioso local y la obligatoriedad de jugar según las correspondientes reglas.

Conclusión

En este análisis se ha mostrado cómo los árabes de Brasil han sido capaces de crear, en el contexto de pluralidad simbólica y semántica, una vía de inserción en la sociedad brasileña. En el largo proceso de negociación de la presencia de los árabes en Brasil, se les han atribuido y han reivindicado una miríada de identidades de tipo étnico, nacional y religioso como *turco*, *árabe*, *sirio-libanés*, *musulmán*, etc. La primera mitad del siglo xx se caracterizó por una dinámica de inmigración y asimilación estimulada por el Estado brasileño, con la correspondiente interiorización de una expectativa por parte de amplios sectores de la sociedad. Pero no se puede explicar la trayectoria social de los inmigrantes y sus descendientes en el país sin reconocer el papel que en ese recorrido jugaron las identidades étnicas árabes.

Desde la década de 1970 la dinámica social y cultural de la presencia árabe en Brasil ha evolucionado desde la inicial lógica de la inmigración hacia el paradigma de la diáspora. Las posibilidades ofrecidas por las nuevas tecnologías de la comunicación así como el carácter de masas que con su abaratamiento han adquirido los viajes internacionales han posibilitado el refuerzo de unos intensos vínculos personales y simbólicos con Oriente Próximo. Se ha producido un esfuerzo renovado por conservar la especificidad cultural y las correspondientes destrezas que permitirán a las nuevas generaciones nacidas en Brasil mantener el contacto con las regiones de origen de sus familias. La enseñanza de la lengua árabe constituye un elemento axial a todo este proceso, con la creación o reapertura de escuelas en São Paulo, Curitiba y Foz do Iguaçu. Además, a medida que ha ido cambiando el perfil religioso de los inmigrantes, la conservación de referentes culturales comunes con Oriente Próximo ha tendido a expresarse más a menudo en términos religiosos.²¹

²¹ Este proceso tiene poco que ver con el islam per se y más relación con la configuración en diáspora de los más recientes inmigrantes árabes. Entre los libaneses maronitas de Río de Janeiro se ha dado un proceso similar, produciéndose un resurgimiento religioso con la llegada de nuevos inmigrantes después de 2000.

Las identidades musulmanas han cobrado, pues, mayor protagonismo, en compleja articulación con las étnicas, hasta generar entre muchos árabes de Brasil una difusa identificación entre la cultura árabe y el islam. En su conjunto las comunidades musulmanas de Brasil se caracterizan por su pluralidad de identidades, prácticas y formas de organización. La apropiación, interpretación y práctica de unas u otras tradiciones islámicas varía en función del contexto social y cultural local así como de las múltiples conexiones con discursos y prácticas del islam globales y transnacionales.

En cualquier caso, no se pueden pensar la presencia ni la identidad árabe en el Brasil actual como fenómenos unidimensionales. Las identidades árabe y musulmana de Brasil son construcciones simultáneamente locales, nacionales y transnacionales, y sus portadores movilizan diferentes capas de significación y valores a la hora de negociar su inserción en las realidades sociales de Brasil u Oriente Próximo, dependiendo del contexto. Por tanto, la presencia árabe o musulmana en Brasil refleja en buena medida los procesos locales, nacionales y transnacionales que definen la inscripción de la sociedad brasileña en la arena global.

[Traducido del inglés por Pedro Fermín Maguire.]

Referencias

- ABDELKHAH, **Fariba**, *Being Modern in Iran*, Nueva York: Columbia University Press, 2000.
- AL-BAGHDADI, '**Abdurrahman**, *Deleite do estrangeiro em tudo que é espantoso e maravilhoso*/Masaliyyat al-garib fi kull ma huwa 'ayib wa-garib/El deleite del extranjero en todo lo que es asombroso y maravilloso, Argel/Río de Janeiro/Caracas: BIBLIASPA, Bibliothèque nationale d'Algérie/Biblioteca Nacional/Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- ASAD, **Talal**, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Islam and Christianity*, Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Press, 1993.
- BAYAT, **Asef**, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford (Cal.): Stanford University Press, 2007.
- CESARI, **Jocelyne**, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, París: La Découverte, 2004.
- CHAGAS, **Gisele Fonseca**, *Identidade, conhecimento e poder na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro* [tesis de maestría, programa de graduado en antropología], Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2006.
- GRÜN, **Roberto**, *Familias e negócios: armênios em São Paulo*, São Paulo: Sumaré, 1992.
- HADDAD, **Yvonne**, y **Adair LUMMIS**, *Islamic Values in the United States: A Comparative Study*, Oxford (N. Y.): Oxford University Press, 1987.
- KEPEL, **Gilles**, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- , *Les banlieues de l'islam: naissance d'une religion en France*, París: Seuil, 1991.

- LESSER, Jeffrey**, *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*, São Paulo: UNESP, 2000.
- MONTENEGRO, Sílvia, y Verônica G. BÉLIVEAU**, *La triple frontera: globalización y construcción social del espacio*, Buenos Aires/Madrid: Miño y Dávila, 2006.
- , «Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil», *Mana*, 8/1, 2002.
- , *Dilemas identitários do islã no Brasil* [tesis de maestría, programa de graduado en antropología], Río de Janeiro: Universidade Federal do Río de Janeiro, 2000.
- NOGUEIRA, Oracy**, *Tanto preto quanto branco*, Río de Janeiro: T. A. Queiroz, 1985.
- PINTO, Paulo G. H. R.**, «Pilgrimage, Commodities and Religious Objectification: The Making of Transnational Shi‘ism Between Iran and Syria», *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East (CSSAAME)*, vol. 27 (1), 2007, págs. 109-125.
- , «Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil», *Revista USP*, núm. 67, 2005, págs. 228-250.
- REIS, João José**, *Rebelião escrava no Brasil: A história do Levante dos malês em 1835*, São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- ROY, Olivier**, *L'Islam mondialisé*, París: Seuil, 2004.
- , y Farhad KHOSROKHVAR, *Iran, comment sortir d'une révolution religieuse*, París: Seuil, 1999.
- RUAWI, Mayid**, *al-Hijra al-‘arabiyya ila l-Brazil*, Damasco: Dar Tlas, 1989.
- SILVERSTEIN, Paul**, *Algeria in France: Transpolitics, Race and Nation*, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2004.
- TRUZZI, Oswaldo**, *De mascates a doutores: sírios e libaneses em São Paulo*, São Paulo: Sumaré, 1992.

La actividad política transnacional de las comunidades árabes en el *mahyar* argentino: el caso de Jorge Sawaya

MARÍA DEL MAR LOGROÑO NARBONA

Historiadora, profesora ayudante de historia de Oriente Medio en la Universidad Internacional de la Florida (Estados Unidos)

La emigración árabe en Argentina vista desde otras orillas

Entre los historiadores del mundo árabe contemporáneo, las comunidades árabes de las primeras décadas del siglo xx en el *mahyar* han sido consideradas fundamentalmente objeto de análisis literario, soslayando consideraciones de tipo socioeconómico y político. En dichos estudios, las comunidades árabes en el *mahyar* latinoamericano han sido tradicionalmente relegadas a un segundo plano con respecto de sus vecinas comunidades norteamericanas. Si bien este análisis se suele justificar desde el punto de vista de la producción literaria por la ausencia de figuras representativas como las de Jalil Yibrán o Mijail Nuayma, dicho análisis, sin embargo, no encuentra ninguna razón de ser desde el punto de vista demográfico, sociocultural o económico, ni tampoco, como espera demostrar este artículo, desde el punto de vista de sus actividades políticas transnacionales.

Una rápida revisión historiográfica de la historia contemporánea de Oriente Medio nos hace comprender que el estudio de las comunidades del *mahyar* no está aún plenamente integrado, excepto en su faceta literaria, dentro de esta disciplina, considerándose más bien un apéndice de las historias de la inmigración de cada uno de los países receptores.¹ Por este motivo, el análisis

¹ A diferencia de la historiografía de otros países mediterráneos como Italia y España, donde la emigración de esta misma época es un elemento socioeconómico integral dentro de las historias nacionales, las migraciones producidas entonces en el seno del Imperio otomano se han considerado fenómenos marginales dentro de los procesos de formación nacional en las provincias otomanas desarrollados durante y después de la Primera Guerra Mundial.

de las comunidades de Latinoamérica, de manera general, y el de las comunidades de Argentina, de manera más singular, se ha centrado en procesos de integración dentro de las sociedades receptoras, favoreciendo el análisis de cuestiones identitarias.² En este sentido, la labor de los investigadores ha esbozado dos ámbitos de acción fundamentales: por un lado el de la integración de individuos mediante el acceso a instituciones de ascenso social de los países receptores, y por otro lado una integración a través de las instituciones propias de la denominada *comunidad sirio-libanesa*.

Los procesos de integración mediante el acceso a instituciones argentinas han sido analizados por la historiadora argentina de ascendente libanés Gladys Jozami, cuyos trabajos demuestran la relevancia de los estamentos militares y diplomáticos argentinos como una de las vías más comunes de integración social de los emigrantes sirio-libaneses entre los años 1920 y 1950.³ El trabajo de Abdeluahed Akmir, por su parte, resta importancia a la participación dentro del estamento castrense, mientras que da prioridad al papel desempeñado por la universidad como medio de integración sociopolítica en la década de los años cincuenta.⁴

Por otra parte, el análisis de las instituciones propias de *la comunidad* es una literatura que se originó dentro de los propios colectivos *sirio-libaneses* en las narraciones que ellos describían como «el aporte de las comunidades a las sociedades de acogida». Dichas narrativas, de tono panegírico, deben interpretarse, en palabras del sociólogo australiano de las migraciones, Michael Humphrey, como una «petición de reconocimiento social de dichos aportes en el contexto de una sociedad de acogida que no siempre les da la bienvenida».⁵ Casi un siglo después, algunas narrativas recientes suponen de alguna manera una continua-

² Véanse entre otros: Estela Valverde, «Integration and Identity in Argentina: The Lebanese of Tucuman», en Albert Hourani y Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres: I. B. Tauris, 1992, págs. 313-337; Ignacio Klich, «Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uneasy Pas de Deux, 1888-1914», en Albert Hourani y Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres: I. B. Tauris, 1992, págs. 243-284; Gladys Jozami, «Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina, 1890-1990», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 9/26, 1986, págs. 95-113.

³ Gladys Jozami, «The Path from Trade to Power: The Sons of Syrians and Lebanese in the Military and Foreign Affairs in Argentina (1920-1962)», *Muslim World*, 92/1, 2002, págs. 169-183.

⁴ Abdeluahed Akmir, «La inmigración árabe en Argentina», en Raymundo Kabchi (ed.), *El mundo árabe y América Latina*, París: Ediciones UNESCO/Libertarias-Prodhuft, 1997.

⁵ Adaptación del original en inglés: «The celebration of achievement, is however, not just personal pride but a demand for social recognition of those achievements in the wider society which is not always forthcoming», en Michael Humphrey, «Ethnic History, Nationalism and Transnationalism in Argentine Arab and Jewish Cultures», en Ignacio Klich y Jeff Lesser (eds.), *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, Portland (Oreg.): Frank Cass, 1998, pág. 167.

ción de dicha tradición, si bien el tono encomiástico ha sido sustituido por uno más reivindicativo en un intento por recuperar la memoria histórica de unas comunidades y sus aportes, soslayados por la memoria histórica argentina.⁶ Estas narrativas contemporáneas se producen con la intención de rectificar los fuertes prejuicios, casi racistas, presentes en la sociedad contemporánea argentina y que se pusieron de manifiesto en las críticas realizadas a figuras como el presidente Carlos Menem, de origen sirio y musulmán.⁷

Esta historiografía que plantea una concepción tradicional de lo que supone el fenómeno migratorio —como un proceso donde el lugar de origen se olvida para concentrarse en el destino final— ha sido en parte rectificada recientemente en los trabajos de Akram Khater y Asher Kaufman, para quienes el análisis de este período formativo de la historia contemporánea de Oriente Medio debe necesariamente incluir las dinámicas migratorias de su población, incluyendo así aspectos socioeconómicos y políticos.⁸ Así, mientras los trabajos anteriormente citados circunscriben la realidad histórica de estas comunidades a la realidad socioeconómica de su país de destino —en este caso Argentina—, trabajos como el de Akram Khater integran el estudio del fenómeno migratorio en la historia social del monte Líbano en las décadas previas a la Primera Guerra Mundial, mientras que otros, como el de Asher Kaufman, analizan conceptos fundacionales como *lo fenicio* (*phoenicianism*) como un «código abstracto compartido por muchos sirios y libaneses —en Oriente Medio y en la diáspora— que intentaban formular su narrativa nacional».⁹

Ambos trabajos toman como punto de partida una visión teórica actualizada del proceso migratorio entendido como fenómeno transnacional o, según los

⁶ Hamurabi Noufourri (ed.), *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo, 2004.

⁷ Gladys Jozami, «The Return of the “Turks” in 1990s Argentina», *Patterns of Prejudice*, 30/2, 1996, págs. 27-42 y Christian Civantos, *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*, Albany (N.Y.): State University of New York Press, 2006. En sus respectivas críticas a las obras de Gabriela Cerruti, *El jefe*, y Norma Morandini, *El harén*, Jozami y Civantos denuncian cómo el análisis de la labor política de Menem en Argentina se ha visto siempre comprometido por la falta de separación entre lo estrictamente político y su origen étnico. Así, Gladys Jozami explica cómo Cerruti «no puede separar las críticas al menemismo y a su entorno de la etnicidad, generalizando para todo un grupo que no fue ni es homogéneo, y que ella simplifica como la “turcada”, fuertes prejuicios que tocan lo racial». Por su parte, Civantos en su análisis de la obra de Morandini ha observado cómo la periodista argentina incurre en nociones orientalistas y estereotipadas de la etnia árabe y religión musulmana de Menem (a pesar de la conversión décadas antes al catolicismo) para explicar el comportamiento político del líder peronista.

⁸ Akram Khater, *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2001; y Asher Kaufman, *Reviving Phoenicia: The Search of Identity in Lebanon*, Londres: I. B. Tauris, 2004.

⁹ Asher Kaufman, *op. cit.*, pág. 79.

términos formulados por Koser y al-Ali, «como formaciones sociales que van más allá de fronteras», aunque no globalizados, sino como «fenómenos anclados en lo nacional que al mismo tiempo trasciende uno o más Estados-nación».¹⁰ Dado que los análisis de Khater y Kaufman prestan atención a los fenómenos migratorios cuyo destino era Norteamérica, la adopción de esta perspectiva transnacional en el estudio de las comunidades árabes en Latinoamérica resulta necesaria.

Lo político y lo transnacional en las comunidades árabes de Argentina

La naturaleza fragmentaria del acceso a las fuentes documentales (distribuidas entre archivos y bibliotecas de Oriente Medio, Europa y América Latina) ha contribuido seguramente a la falta de adopción de una perspectiva transnacional en el análisis de estas comunidades. Sin embargo, una lectura detallada de las fuentes disponibles (documentación diplomática, la denominada *prensa étnica*, así como memorias y, en menor grado, historia oral) nos indica que la realidad de muchos de estos individuos era por definición transnacional y política. Tal y como analizamos en el caso de Jorge Sawaya en las siguientes páginas, la vida de estas comunidades transcurría entre tres componentes geográficos inextricables: Argentina, Oriente Medio y Francia. El primero por ser su lugar de adopción, el segundo su origen y, el tercero, por ser la potencia colonial que ocupaba Siria y el Líbano, los dos países de donde procedían la mayor parte de los emigrantes árabes en Argentina. Además de este conglomerado geográfico, debemos considerar que el momento histórico vivido por estos individuos en las primeras décadas del siglo xx fue, también por definición, un momento de gran actividad política, al coincidir con el período formativo del Oriente Medio contemporáneo tras la desaparición del Imperio otomano.

Considerando este contexto y la información que nos ofrecen las fuentes, se puede afirmar con seguridad que la actividad política transnacional desempeñó un papel fundamental en las comunidades árabes de Argentina. Tal y como se analiza en las siguientes páginas, el cromatismo político adoptado dentro de estas comunidades sirvió para articular redes sociales, identi-

¹⁰ Nadjé Sadig al-Ali y Khalid Koser (eds.), *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, Londres/Nueva York: Routledge, 2002, pág. 2.

dades e, incluso, en algún momento, como elemento de integración social. Asimismo, fue a través de la actividad política pronunciada de algunos individuos como el que aquí se analiza, que la comunidad mantuvo un vínculo activo y permanente con sus comunidades de origen, dando prueba de una gran sofisticación cosmopolita.

En lo que a temática se refiere, un estudio preliminar de los movimientos políticos entre miembros de estas comunidades como el que sigue a continuación nos permite observar un desarrollo cronológico donde las primeras movilizaciones políticas giraron en torno a los desarrollos militares y diplomáticos en Oriente Medio, para pasar a un segundo plano a finales de los años veinte ante las nuevas realidades sociales que afectaban a estas comunidades. Bajo esta perspectiva, el análisis de la movilización política de estas comunidades debe necesariamente adelantarse en el tiempo a los años de la Primera Guerra Mundial, y no a finales de los años veinte, como han hecho hasta ahora la mayor parte de los estudios basados principalmente en la descripción de las instituciones étnicas de las comunidades árabes.

Para concluir esta introducción, debemos hacer una breve reflexión sobre una de las fuentes fundamentales para este tipo de estudio: la *prensa étnica*. A diferencia de lo que algunos estudios sugieren, la prensa árabe en Latinoamérica en general fue más que una simple edición de panfletos de corta duración editorial. La prensa fue desde el momento de emigración de las comunidades árabes un medio de expresión que posibilitó la creación de una esfera pública dentro de la comunidad, donde la política de Oriente Medio y las necesidades locales ocupaban la mayor parte de las páginas. Como veremos a continuación, a medida que los desafíos políticos y militares crecieron en Oriente Medio, la participación política, y con ello la producción de la prensa escrita, se multiplicó. La variedad de títulos y editores a la que se llegó en algunos momentos, así como el interés manifiesto por contar con un medio de expresión periodístico por parte de los grupos de opinión política desvelan la existencia de una esfera pública sofisticada y compleja cuyo análisis merece más atención de la que se ha prestado hasta ahora.

Finalmente, y a diferencia de la literatura que describe a *la comunidad sirio-libanesa* como una comunidad homogénea, el estudio de la prensa muestra una comunidad dividida y fragmentaria, donde lo político prevalecía en múltiples ocasiones sobre lo religioso y sectario.

Jorge Sawaya, biografía de un activista político

Uno de los casos más paradigmáticos que demuestran la evolución y complejidad de la actividad política de estas comunidades es el de Jorge Sawaya, médico y figura intelectual dentro del *mahyar* en Argentina, más popularmente conocido como defensor del movimiento panárabe.¹¹

A través de un estudio fragmentario de distintas fuentes podemos esbozar una breve biografía de Jorge Sawaya antes de iniciar su andadura política.¹² Así sabemos que Sawaya nació en la pequeña villa de al-Kura, en el monte Líbano, el 21 de marzo de 1887. Como muchos de sus coetáneos, cursó estudios de medicina en la Universidad Americana de Beirut, donde se graduó en 1910 y desde donde emigró a los Estados Unidos, para realizar esta vez una nueva licenciatura en medicina en la Universidad de Maryland. Un año más tarde, en 1911, Sawaya realizó un curso de postgrado en la Universidad de Harvard, tras el cual emigró a Buenos Aires, último destino de su periplo internacional, pues fue en Buenos Aires donde murió en 1935. En la capital bonaerense, consiguió una nueva acreditación como doctor en 1918 en la Universidad de Buenos Aires que le serviría para ejercer la profesión médica y que combinaría con su actividad política hasta el momento de su muerte en 1935.

Fue en Buenos Aires, donde, en los últimos momentos de la Primera Guerra Mundial, Sawaya inició su faceta de activista político dentro del mundo de la política transnacional mediorienta con la fundación del Partido Patriótico Árabe (*al-Hizb al-Watani al-‘Arabi*) en octubre de 1918.¹³ En realidad, la suya fue una incorporación tardía a un movimiento político que se había iniciado unos años antes dentro de las comunidades de emigrantes sirio-libaneses de todo el mundo, cuando el Imperio otomano dejó de ser neutral el 29 de octubre de 1914.

La ocupación británica y francesa de los territorios de Siria y el Líbano a partir del 1 de octubre de 1918 marcó el inicio de un período de efervescencia política dentro de las comunidades emigrantes, y dentro del cual se sitúa

¹¹ Para un tratamiento sobre esta figura desde el punto de vista literario ver Jorge Saydah, *Adabuna wadaba'una fi l-mahayir al-amirikiyya*, Beirut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayin, 1964; y Lautaro Ortíz, «Tres hombres de acción en la literatura *adab al-mahyar*», en Hamurabi Noufourri (ed.), *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo/UBA/UNTREF, 2004.

¹² Dichas fuentes incluyen los Archivos Diplomáticos Franceses en Nantes (a continuación MAE/Nantes), así como elementos biográficos incluidos en el Libro de Antiguos Alumnos de la Universidad Americana de Beirut.

¹³ *Al-Afkar*, 14 de mayo de 1919.

el inicio de la trayectoria de Jorge Sawaya. La nueva realidad de la ocupación militar europea en Siria y el Líbano dio lugar a un cambio en los intereses políticos de las comunidades, que ahora se mostraban preocupadas, no tanto en afirmar las lealtades políticas a favor o en contra del Imperio otomano, sino en identificar el futuro político de Siria y el Líbano como naciones independientes. Dados los planes de división de la región dentro de los acuerdos secretos de Sykes-Picot de mayo 1916, conocidos desde noviembre de 1917 cuando el nuevo gobierno bolchevique decidió publicarlos en la prensa nacional rusa, la atención se centró en dilucidar el nuevo papel que Francia debería jugar en este contexto de ocupación y que se intensificó durante las negociaciones de paz de París de la primera mitad de 1919.¹⁴ En este nuevo contexto, la fundación del Partido Patriótico Árabe de Sawaya respondía, tal y como declaraba, «a la necesidad de responder contundentemente a las aspiraciones coloniales británicas y francesas».¹⁵ Así, desde el órgano del partido, en la revista bilingüe *Acción Árabe* creada en 1919, Sawaya solicitaba la independencia de la *Nación Árabe Unida*, entendida como una monarquía árabe independiente y secular, delimitada en su geografía de la siguiente manera: «desde el mar Mediterráneo, el canal de Suez y el Mar Rojo en el este, y Armenia y las montañas en el norte (*al-Wilayat al-Muttahida al-‘Arabiyya*)».¹⁶ El Partido Patriótico Árabe era un partido secular, compuesto mayoritariamente, aunque no exclusivamente, por árabes musulmanes y sirios ortodoxos, cuyo programa correspondía a grandes rasgos con los ideales del Partido Unión Siria dirigido por Michel Lutfallah desde El Cairo y que defendía la formación de una Gran Siria durante las mismas negociaciones de París de primera mitad de 1919.¹⁷

La creación de los mandatos franceses y británicos al concluir las negociaciones de París en lo que anteriormente había sido la provincia de la Gran Siria

¹⁴ La bibliografía sobre estas negociaciones de paz es muy abundante. Para una introducción general sobre las negociaciones véase Margaret MacMillan, *1919: Six Months that Changed the World*, Nueva York: Random House, 2002. Para las negociaciones sobre la formación del Líbano véase Meir Zamir, *The Formation of Modern Lebanon*, Londres/Dover (N. H.): Croom Helm, 1985.

¹⁵ *Al-Afkar*, 14 de mayo de 1919.

¹⁶ *Acción Árabe*, 14 de mayo de 1919.

¹⁷ Intercambio de telegramas sin fecha, aproximadamente a principios de febrero de 1919 en MAE/Nantes/Buenos Aires, 102. Según el historiador del Mandato francés en Siria y el Líbano, Philip Khoury, Michel Lutfallah era hijo de Habib Lutfallah, emigrante libanés de fortuna en Egipto, cuyo dinero le habría permitido enviar a su hermano Habib a París para negociar, como representante del Partido Unión Siria la independencia de Siria (Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945 (Princeton Studies on the Near East)*, Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1987, pág. 222). Además de esta medida, el partido adoptó la decisión de enviar una serie de telegramas a los diferentes partidos sirios en la diáspora mundial con el fin de conseguir apoyo para su causa. Dichos telegramas, que fueron publicados en *al-Afkar*, explicaban los objetivos fundamentales del partido.

(*Bilad al-Sham*) y el mutasarrifato del monte Líbano,¹⁸ lejos de desalentar a los independentistas árabes llevó a un capítulo bien conocido dentro de la historia política siria: el Congreso de Damasco de marzo de 1920 donde el rey Faisal fue reconocido como el legítimo soberano de la Gran Siria, desafiando así los términos propuestos en las negociaciones de París.¹⁹ Fue en este momento cuando el Partido Patriótico Árabe de Sawaya urgió al ministro de Exteriores argentino, Honorio Pueyrredón, a que reconociera la proclamación de independencia del gobierno de Faisal, e incluso llegó a solicitar que se reconociera a Sawaya como el legítimo representante del nuevo gobierno en el territorio argentino.²⁰ Dicha audacia política por parte de Sawaya debe entenderse dentro de la política exterior del gobierno de Yrigoyen, quien se había mostrado favorable al reconocimiento de la independencia de los pueblos (lo había hecho ya en el caso de las nuevas naciones europeas), y su relación con los principios de autodeterminación enunciados por el presidente estadounidense Woodrow Wilson.²¹ Sin embargo, el gobierno argentino no llegó a adoptar ninguna medida diplomática a este efecto y Sawaya tuvo que esperar hasta 1927 para recibir un reconocimiento político del gobierno argentino cuando éste procedió a su controvertido nombramiento, de Sawaya, como cónsul honorario en el Líbano.²²

Un mes después, tras la proclamación internacional del Mandato francés en la Conferencia de San Remo en abril de 1920, Sawaya lideró una primera coalición de carácter intersectorio en Argentina que tenía como fin protestar enérgicamente por el tratamiento recibido por parte de Gran Bretaña y Francia.²³ Su protesta argumentaba el hecho de que dichos países hubiesen ignorado

¹⁸ El *mutasarrif* era, en el Imperio otomano, el gobernador de un distrito (*sanyaq* o *liwa*), una división territorial de rango menor que el vilayato (*wilaya*) o provincia. Tras los incidentes de 1860 entre drusos y cristianos que dieron lugar a la ocupación francesa del monte Líbano, el Imperio otomano llevó a cabo una reforma administrativa en 1861 por la que el mutasarrifato del monte Líbano se consagró como una unidad administrativa independiente cuyo gobernador (*mutasarrif*) pasó a ser un súbdito otomano cristiano elegido directamente por el gobierno en Estambul. Aunque el mutasarrifato no incluía Sidón, Beirut o Trípoli, algunos estudiosos señalan este período como uno de los precedentes en la formación de una identidad nacional libanesa independiente. Véase D. Chevallier, «Lubnān», en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel y W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. v, Leiden: Brill, 2009, pág. 787.

¹⁹ Para un análisis detallado de este período véase James L. Gelvin, *Divided Loyalties Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1998.

²⁰ Sendas cartas del Partido Patriótico Árabe dirigidas al ministro de Asuntos Exteriores francés así como a la Embajada Francesa con fecha de 23 de marzo y 24 de abril de 1920 en MAE/Nantes/Buenos Aires, 102.

²¹ Para un análisis detallado véase Roberto O. Irigoyen, *Francisco de Vitoria y la política internacional argentina de Hipólito Yrigoyen*, Buenos Aires: Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1993.

²² Véase Lautaro Ortiz, art. cit.

²³ Dicha coalición la componían Felipe Homad (Comité pro-Defensa Nacional); Esbir Gorayeb, director del periódico *al-Shams* ('el sol'); Jose Maria Chaia, editor de *al-Hawi*; y Saifuddin Rahhal, presidente de *El Argentino*.

el deseo de autodeterminación y la negativa a estar gobernados por ningún poder extranjero expresado por un 80 % de la población ante la Comisión estadounidense King-Crane, enviada bajo iniciativa de la Liga de Naciones,²⁴ así como por el «humillante» y «agresivo» ultimátum dado por Francia al breve gobierno de Faisal.

Tras el conocido fracaso del breve episodio de independencia siria bajo el gobierno de Faisal que concluyó con la derrota de las tropas de Faisal en Maisalún el 25 de julio de 1920 y la consiguiente formación del Mandato francés en Siria y el Líbano,²⁵ Sawaya continuó su andadura política como presidente del Partido Patriótico Árabe, al frente del cual llevó a cabo una política de fuerte oposición a los intereses franceses. Al igual que otros intelectuales y líderes de las comunidades árabes en el extranjero, Sawaya y su partido condenaban tanto el Mandato francés como la decisión de escindir el Líbano de Siria. Su postura, sin embargo, representaba solamente una de las caras de la moneda de la vida política de los emigrados sirio-libaneses ya que se encontraba polarizada entre quienes denunciaban el mandato y la división del Líbano y quienes apoyaban enérgicamente el Mandato francés y su decisión de crear un Líbano independiente.²⁶

Uno de los movimientos de protestas más intenso contra el Mandato francés bajo iniciativa de Jorge Sawaya tuvo lugar en julio de 1922 con motivo de la represión francesa de un movimiento de protesta en Siria durante esa primavera.²⁷ En Argentina, dicho movimiento consistió en la creación, una vez más, de una organización intersectoria bajo el nombre de Comité Sirio-Libanés. El comité, cuya composición incluía además un variado elenco de personas según su orientación religiosa y grupo profesional,²⁸ presentaba un programa político claro: en primer lugar, se hacía eco de las peticiones generales de independencia del Líbano y Siria y urgía el final de la ocupación militar, así como el derecho a la libertad de expresión y de manifestación en los territorios ocupados; asimismo, pedía que se eliminaran los cargos con-

²⁴ La Comisión King-Crane, compuesta por Henry Churchill King and Charles R. Crane, fue una iniciativa del gobierno estadounidense con la intención de conocer los deseos de las poblaciones autóctonas de Siria, Iraq y Palestina sobre el poder mandatario que preferían. Para una información detallada véase Harry N. Howard, *The King-Crane Commission: An American Inquiry in the Middle East*, Beirut: Khayats, 1963.

²⁵ Para un análisis detallado del Mandato francés véase Philip Khoury, *op. cit.*

²⁶ Abdeluahed Akmir lo explica brevemente en su artículo (Abdeluahed Akmir, art. cit.).

²⁷ Véase para una bibliografía detallada Philip Khoury, *op. cit.*, págs. 125-126.

²⁸ En un informe al consulado francés, Saab comenta la siguiente composición religiosa: de 260 personas, 30 eran maronitas; 10 griegos católicos; 85 griegos ortodoxos; 135 musulmanes y drusos. Asimismo, según su profesión: 70 eran comerciantes; 30 empleados; 7 periodistas; 15 eran niños y 100 fueron clasificados como «otros» (MAE/Nantes/ Buenos Aires, 170).

tra el líder nacionalista Shahbandar, uno de los principales líderes de dicha revuelta;²⁹ finalmente, el comité solicitaba la anulación de las prerrogativas otorgadas a los extranjeros en los territorios del mandato, al ser percibidas como discriminatorias.³⁰

A juzgar por las declaraciones de uno de los enemigos políticos de Sawaya en Buenos Aires, Chekri Abi Saab (líder de la Alianza Libanense y dragomán en la Embajada Francesa, quien apoyaba un Líbano independiente bajo mandato francés),³¹ las actividades de protesta de esta segunda coalición tuvieron eco en la prensa argentina, donde, según los comentarios de Saab, la opinión pública se expresaba favorablemente hacia las peticiones realizadas por dicha coalición. Este primer ejemplo del impacto que las manifestaciones políticas de las comunidades árabes sobre la política en Oriente Medio tuvieron sobre el resto de la población argentina merece atención, pues tradicionalmente sólo se ha observado en el contexto de la guerra de la Independencia en Palestina en 1948 y su efecto en el enfrentamiento con las comunidades judías argentinas.³² Incluso resulta interesante notar que, como parte de esta movilización política, esta segunda coalición dio lugar a la creación de *Adalid*, una nueva publicación en castellano, y no en árabe, que reflejaba los ideales de la coalición y que era editada por sus miembros.³³ Tres años después Sawaya reinició su actividad política con motivo de la Revuelta siria de 1925-1927.³⁴ Al igual que en ocasiones anteriores, Sawaya se mantuvo fiel a su posición anticolonial como presidente del Partido Nacionalista Árabe, desde el cual retomó su petición de independencia para los territorios bajo el Mandato francés, así como una solicitud de ayuda por parte de las potencias mandatarias para la inclusión de dichos territorios como miembros de pleno derecho dentro de la Liga de Naciones.³⁵

²⁹ Sobre Abdel Rahman Shahbandar y la Revuelta de 1922 véase Philip Khoury *op. cit.*, págs. 125-126.

³⁰ Memorándum de la Embajada Francesa al MAE con fecha de 19 y 23 de julio de 1922 (MAE/Nantes/ Buenos Aires, 170).

³¹ Para un análisis detallado sobre las funciones del dragomán y la evolución de esta figura véase María del Mar Logroño Narbona, «Information and Intelligence Collection Among Imperial Subjects Abroad: The Case of Syrians and Lebanese in Latin America, 1915-1930», en Martin Thomas (ed.), *The French Colonial Mind*, Lincoln (Neb.): University of Nebraska Press, 2009.

³² Ignacio Klich, «Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos» [en línea], *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 6/2, 1995, <http://www.tau.ac.il/eial/VI_2/klich.htm>.

³³ Carta fechada el 26 de junio de 1922 en la que el embajador francés acusa a Adalid de adoptar una postura a favor de Gran Bretaña y Alemania. La misma carta relaciona a Adalid con *El Positivista*, una publicación contraria a la política francesa editada por Joseph Fehmi (MAE/Nantes/ Buenos Aires, 170).

³⁴ Michael Provence, *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2005.

³⁵ Carta fechada el 3 de diciembre de 1925 dirigida al embajador francés, Georges Picot.

Sin embargo, poco después de su vuelta a la actividad política, Sawaya decidió abandonar Argentina por el Líbano en febrero de 1926, renunciando a la presidencia del Partido Nacionalista Árabe.³⁶ Un mes después de su decisión, Sawaya fue nombrado cónsul honorario argentino en Beirut, en un acto que se ha querido ver, como decíamos anteriormente, como el primer aporte diplomático de un árabe en la historia de la diplomacia argentina. Sin embargo, bien por presiones francesas, que consideraban a Sawaya como un agente hostil a su política en el Líbano dado su perfil político, bien por razones ideológicas, el propio Sawaya anunció su renuncia a dicho puesto en el momento en el que el propio gobierno argentino anunció la anulación de su nominación el 13 de abril de 1926.³⁷

Unos meses después, Sawaya retomó su actividad política organizando un nuevo partido, el Partido Pro-Independencia de los Países Árabes, cuyos objetivos eran: por una parte, solicitar la absoluta independencia del Líbano, Siria y Palestina, así como la de otros países árabes; y, por otra, sembrar la idea de la formación de una Federación de Estados Árabes, con vínculos vagamente definidos como «comerciales, defensivos, o simplemente lazos de amistad». Dicha petición política respondía a la necesidad de actualizar las nuevas realidades nacionales de Oriente Medio a inicios de 1927 y contaba con el apoyo de importantes personalidades políticas y económicas.³⁸

Sawaya en el contexto del yrigoyenismo

La actividad política de Sawaya hasta 1926 corrió paralela a la de muchos otros líderes políticos e intelectuales de las comunidades sirio-libanesas en Latinoamérica, cuya naturaleza demuestra un alto grado de concienciación y participación política en el ámbito transnacional.³⁹ El regreso de Sawaya a la

³⁶ MAE/Nantes/Buenos Aires, 171 bis: Carta fechada el 17 de febrero.

³⁷ La correspondencia que se encuentra en los archivos diplomáticos franceses es incompleta, aunque apunta hacia la complejidad de una nominación cuyo fin podría haber sido el calmar las tensiones producidas entre la comunidad de emigrados tras conocerse las brutales acciones militares francesas en territorio sirio. Dichos documentos evidencian la presión francesa al gobierno argentino en su decisión para anular la nominación de Sawaya (MAE/Nantes/Buenos Aires, 171).

³⁸ Partido Pro-Independencia, evento celebrado en Buenos Aires el 21 de agosto de 1927, (MAE/Nantes/Buenos Aires, 170 bis).

³⁹ Taufik Duoun, Jalil Saade; véase Ángel Duarte, «La coartada republicana. Ensayos de liderazgo político en la colonia española a inicios del siglo», en Alicia Bernasconi, Fernando Devoto y Carina Frid (eds.), *De Europa a las Américas: dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, Buenos Aires: CEMLA/Biblos, 2006, pág. 127.

política en el verano de 1928 con la edición y publicación de *La Renovación (al-Islah)*, diario bilingüe en castellano y árabe, marcó un cambio radical respecto de su carrera política anterior. Aunque Sawaya continuó avanzando sus ideas políticas sobre la necesidad de establecer unos países árabes independientes, su actividad en esta ocasión se centró en su apoyo al segundo gobierno de Hipólito Yrigoyen, el líder del Partido Radical que volvió al poder en una segunda legislatura el 1 de abril de 1928, así como en establecer un programa de acción que sirviera de guía para la segunda generación de árabes en América.⁴⁰

En *La Renovación*, la parte escrita en castellano, Sawaya realizó una serie de llamamientos a la comunidad para que dejara de lado sus diferencias políticas y aunara fuerzas en la creación de instituciones que servirían de piedra fundacional hacia la creación de una comunidad árabe unificada. Como parte del nuevo programa presentado por Sawaya, éste celebró la integración en la política local por parte de los sirio-libaneses, quienes, según el mismo Sawaya, habían protagonizado ya su primer movimiento decisivo al apoyar de manera generalizada la campaña de Yrigoyen:

La campaña política que precedió a la última elección presidencial brindó al país la oportunidad de observar un espectáculo nada común. En efecto, lo común es que las colectividades extranjeras se mantengan alejadas de las contiendas cívicas de los países donde residen y, en aquella ocasión, una colectividad, la sirio-libanesa, dio el ejemplo de romper con esa regla adhiriéndose en su casi totalidad a la candidatura presidencial del doctor Hipólito Yrigoyen y poniéndose a disposición de las autoridades del Partido Radical, que a tan ilustre ciudadano reconoce por jefe.

El movimiento fue integral y magnífico: comenzó en el interior, en las provincias de Tucumán, Córdoba, Buenos Aires, llegó a la capital federal, donde la juventud trató de unificarlo y desarrollarlo bajo una misma denominación en todo el territorio de la república y, aunque este propósito no pudo realizarse —por causas diversas que no es el caso enumerar—, no por esto el movimiento perdió en intensidad y amplitud: pronto se propagó en las demás provincias, donde nuestros connacionales, actuando unas veces confundidos en las filas del radicalismo, contribuyeron con su grano de arena a la victoria definitiva, que quedó asegurada con el triunfo aplastante obtenido por el doctor Hipólito Yrigoyen y el Partido Radical sobre sus adversarios.⁴¹

⁴⁰ Véase capítulo 3 de Roberto O. Irigoyen, *op. cit.*

⁴¹ *La Renovación*, 22 de enero de 1929.

El entusiasmo de Sawaya por el apoyo generalizado de las comunidades árabes de las provincias en el momento de las elecciones contrasta con los análisis históricos realizados hasta ahora de este momento de intersección entre los intereses de las comunidades árabes y la política argentina, donde dicho apoyo fue un fenómeno más propio de las élites árabes que del común de la población. Aunque los escritos de Sawaya arrojan nueva luz a este momento histórico, es cierto que quizás se deba matizar sus palabras considerando el entusiasmo y ciego fervor que sentía por el gobierno de Yrigoyen.

Como parte de su apoyo incondicional a todas y cada una de las reformas llevadas a cabo por Yrigoyen en sus primeros meses de gobierno, Sawaya dedicaba gran parte de los artículos en castellano a hablar positivamente y apoyar todas y cada una de las reformas iniciadas por el presidente argentino. Así, por ejemplo, *La Renovación* apoyó la continuación de la construcción del ferrocarril de Huaytiquina;⁴² la nacionalización de los puertos;⁴³ su política fiscal,⁴⁴ educativa, agraria, etc. Además del apoyo desde su periódico, cuyos detractores maliciosamente denunciaban como un mero proyecto sin repercusión financiado gracias al apoyo de su rica mujer, Salma Sawaya,⁴⁵ Jorge Sawaya animó a la comunidad sirio-libanesa de Mendoza en su iniciativa de apoyar al Partido Radical desde la creación de comités políticos en las provincias.⁴⁶

El interés de Sawaya en participar en la política local tenía un fin ulterior: tal y como expresó en sus artículos, Sawaya consideraba a la comunidad sirio-libanesa de Argentina como «vehículos» a través de los cuales expresar la gloria de la civilización árabe.⁴⁷ Siguiendo el ideario expresado por los intelectuales del Renacimiento árabe o *Nahda*, Sawaya argumentaba en sus páginas cómo finalmente tras varios siglos de crisis cultural, la «raza árabe» había logrado una vez más posicionarse como una de las grandes civilizaciones con elevados valores espirituales. Es en este contexto de renacer espiritual y cultural de las nuevas «comunidades neoarábicas», donde se encontraban culturalmente insertas las comunidades de emigrantes sirio-libaneses.⁴⁸

⁴² *La Renovación*, 27 de marzo de 1929, entre otros.

⁴³ *La Renovación*, 26 de enero de 1929.

⁴⁴ *La Renovación*, 10 de abril de 1929.

⁴⁵ Carta de Chekri Abi Saab (MAE/Nantes/Buenos Aires, 171 bis).

⁴⁶ *La Renovación*, 24 de febrero de 1929.

⁴⁷ *La Renovación*, 6 de marzo de 1929.

⁴⁸ *La Renovación*, 24 de enero de 1929.

El papel a desempeñar por estas comunidades neoarábicas en Argentina era fundamental. Sawaya consideraba a Argentina como una nación joven falta de un fuerte sentimiento nacional o bagaje cultural que sirvieran para construir una nación fuerte. Sawaya se lamentaba, por ejemplo, de cómo los argentinos preferían alabar los parajes naturales de países en Europa antes que celebrar la belleza paisajística que ofrecía Argentina. Es por esta razón que, según Sawaya, las comunidades extranjeras en Argentina, incluida la «neoárabe», tenían la misión de contribuir al establecimiento de una «nueva raza para el futuro» de carácter «cosmopolita» y que contendría las «mejores cualidades de los pueblos del mundo que se encontraban en Argentina».⁴⁹

Sawaya consideraba la identidad nacional argentina como la suma de la identidad de las distintas comunidades de emigrantes y,⁵⁰ a su vez, esta idea de Sawaya encontraba eco dentro de lo que la historiografía argentina ha dado en llamar la *tendencia pluralista* de los intelectuales argentinos, quienes apoyaban una identidad nacional argentina abierta a la integración de distintas culturas.⁵¹ Aunque el ideario de Sawaya pecara de idealista y pretencioso, su sensibilidad como intelectual queda justificada pues su análisis daba cuenta de los cambios por los que los emigrantes sirio-libaneses, tanto de primera como de segunda generación, estaban experimentando hacia finales de 1920.

Epílogo

En 1931, tras una pausa de unos seis meses desde su última publicación en verano de 1930, Sawaya retomó la publicación de *al-Islah*, esta vez en su versión en árabe y que se describía a sí misma con el genérico nombre de una «revista científica, literaria y social» distinguiéndose del anterior lema: «Solidario con el radicalismo verdadero» (en alusión a la presidencia del Partido Radical).⁵² La nueva *al-Islah* expresaba el retorno de Sawaya a la defensa de la independencia de las naciones árabes de la ocupación militar europea, así como la escritura sobre cuestiones culturales y relativas a la co-

⁴⁹ *La Renovación*, 6 de marzo de 1929.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Fernando Devoto, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003, pág. 284.

⁵² *La Renovación*, véase la portada del 19 enero de 1929.

munidad.⁵³ Sin embargo, en sus textos se observa cómo Sawaya dejó de lado su programa de integración dentro de la sociedad argentina y continuó sus pasos como uno de los líderes intelectuales de la colonia esta vez en su más estricto sentido de *grupo étnico diferenciado*, según los estudios de Jeff Lesser y Jorge Bestene.⁵⁴

Aunque Sawaya no hace una referencia explícita al porqué del cambio de orientación, debemos suponer que el golpe de Estado del 6 de noviembre de 1930 que dio lugar al inicio de lo que en la historiografía argentina se conoce como *la década infame* afectara una publicación que se había declarado abiertamente «solidaria con el radicalismo verdadero». Tras el golpe de Estado que llevó al poder al general Uriburu y que llevó al exilio al presidente Hipólito Yrigoyen, el nuevo régimen impuso un férreo control político sobre los medios de comunicación y partidos políticos adversos, como el Partido Radical. Aunque el gobierno argentino no impidió la publicación de prensa en otras lenguas extranjeras, como ocurriría diez años después en la Brasil de Getúlio Vargas, y de periódicos árabes cuyo perfil político había sido menos pronunciado, como el *Diario Sirio-Libanés* o *Assalam*, que pudieron continuar con su publicación bilingüe en árabe y castellano, el férreo control gubernamental y el nuevo clima político en Argentina llevó a las publicaciones como *al-Islah* a mantenerse al margen de la crítica política abierta.⁵⁵ El creciente interés de Sawaya por cuestiones de literatura y artes dentro de las comunidades árabes de Argentina nos lleva a pensar que Sawaya quizás se habría desilusionado de su proyecto de integración y participación política dentro de la nueva sociedad argentina. Tal y como apuntó Georges Saideh en su conocido estudio sobre la literatura del *mahyar*, Sawaya concluyó la publicación de *al-Islah* en 1936 «cuando ya le faltaban la fuerza y el dinero para continuar».⁵⁶

A modo de conclusión

Si la desilusión política de Sawaya ensombrece el final de toda una vida de actividad política, no debería, sin embargo, nublar el significado de toda una

⁵³ *Al-Islah* (en árabe), 1 de enero de 1931, págs. 2-3.

⁵⁴ Jeffrey Lesser, *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil*, Durham (N. C.): Duke University Press, 1999; y Jorge Bestene, «La inmigración sirio-libanesa en la Argentina: 1890-1950», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 9/3, 1988.

⁵⁵ *Al-Islah*, núm. 2, pág. 45.

⁵⁶ Véase la entrada sobre Sawaya en Jorge Saydah, *op. cit.*, págs. 497-498.

carrera en el mundo de la política. ¿Qué puede concluir el historiador de las comunidades árabes en Latinoamérica de la actividad política de Sawaya como árabe-argentino? ¿Es su ejemplo paradigmático de la trayectoria de otras personalidades intelectuales y políticas de la comunidad?

La trayectoria política de Sawaya es representativa de una generación de profesionales e intelectuales árabes (Jalil Saade, padre de Antún Saade, y Taufik Duoun, entre otros) cuyas aspiraciones incluían desde el deseo de convertirse en líderes de sus comunidades, a la necesidad de superar la frustración vivida por el autoimpuesto exilio de sus comunidades de origen. A este respecto, el breve episodio de la elección de Sawaya como cónsul honorario de Argentina en el Líbano, y su coetánea renuncia como presidente del Partido Pro-Independencia de los Países Árabes, pueda quizás entenderse como la expresión de la contradicción en la que estos individuos vivían: política comprometida desde la emigración, pero a la vez una aspiración por el regreso a la tierra abandonada.

El caso de Sawaya es interesante, además, por el claro viraje de su interés político tras este período, pues tras un breve momento de inactividad política al tener que renunciar al puesto de cónsul honorario, probablemente por presiones del gobierno francés, Sawaya regresa a la actividad política con un proyecto renovado basado en el nuevo papel de liderazgo que las comunidades neoarábicas tendrán que desempeñar en Argentina.

Más importante aún, el análisis de un caso como el de Jorge Sawaya demuestra el alto nivel de sofisticación política de estas comunidades, que no solamente habían creado una esfera pública propia de la comunidad árabe capaz de movilizar a los distintos grupos dentro de esta comunidad extranjera en Argentina, sino que habían conseguido, desde muy temprano y de manera colectiva, integrar sus preocupaciones políticas dentro del universo político, en este caso de Argentina, como las manifestaciones de apoyo a las protestas del Comité Sirio-Libanés en 1922 evidencian. Asimismo, las colaboraciones políticas se llevaban a cabo en un contexto plenamente transnacional tanto con Oriente Medio como con otros grupos del *mahyar* americano y europeo, como atestiguan tanto la correspondencia a este respecto entre las distintas organizaciones así como las referencias a dichos movimientos reproducidos en la prensa árabe.

Finalmente, retomando el punto inicial de esta presentación, es necesario concluir con una reflexión sobre el significado de estudiar vidas y trayec-

torias como las de Jorge Sawaya. Si prestamos atención a los detalles, es en ellos donde podemos descifrar la riqueza y complejidad de una experiencia vital, colectiva e individual, donde la actividad política constituyó en un primer momento uno de los pilares de consolidación social de una comunidad cuyo hogar, como proponen algunos especialistas en migraciones, no se encontraba en un lugar físico definido, sino en la reconstrucción de un espacio conformado por múltiples experiencias.⁵⁷

⁵⁷ A este respecto véase la introducción a la obra de Nadjé Sadig al-Ali y Khalid Koser (eds.), *op. cit.*

Referencias

- AKMIR, **Abdeluahed**, «La inmigración árabe en Argentina», en Raymundo Kabchi (ed.), *El mundo árabe y América Latina*, Madrid: Ediciones UNESCO/Libertarias-Prodhufo, 1997.
- AL-ALI, **Nadje Sadig**, y **Khalid KOSER** (eds.), *New Approaches to Migration?: Transnational Communities and the Transformation of Home*, Londres/Nueva York: Routledge, 2002.
- BESTENE, **Jorge**, «La inmigración sirio-libanesa en la Argentina: 1890-1950», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 9/3, 1988.
- CHEVALLIER, **C.**, «Lubnāh», en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel y W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, vol. v, Leiden: Brill, 2009, pág. 787.
- CIVANTOS, **Christina**, *Between Argentines and Arabs: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*, Albany (N. Y.): State University of New York Press, 2006.
- DEVOTO, **Fernando**, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2003.
- DUARTE, **Ángel**, «La coartada republicana. Ensayos de liderazgo político en la colonia española a inicios del siglo XX», en Alicia Bernasconi, Fernando Devoto y Carina Frid (eds.), *De Europa a las Américas: dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, Buenos Aires: CEMLA/Biblos, 2006.
- GELVIN, **James L.**, *Divided Loyalties Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1998.
- HOURLANI, **Albert**, y **Nadim SHEHADI** (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres: I. B. Tauris, 1992.
- HOWARD, **Harry N.**, *The King-Crane Commission: An American Inquiry in the Middle East*, Beirut: Khayats, 1963.

HUMPHREY, Michael, «Ethnic History, Nationalism and Transnationalism in Argentine Arab and Jewish Cultures», en Ignacio Klich y Jeff Lesser (eds.), *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, Portland (Oreg.): Frank Cass, 1998.

IRIGOYEN, Roberto O., *Francisco de Vitoria y la política internacional argentina de Hipólito Yrigoyen*, Buenos Aires: Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, 1993.

JOZAMI, Gladys, «The Path from Trade to Power: The Sons of Syrians and Lebanese in the Military and Foreign Affairs in Argentina (1920-1962)», *Muslim World*, 92/1, 2002, págs. 169-183.

—, «The Return of the “turks” in 1990s Argentina», *Patterns of Prejudice*, 30/2, 1996, págs. 27-42.

—, «Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina, 1890-1990», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 9 /26, 1986, págs. 95-113.

KABCHI, Raymundo (ed.), *El mundo árabe y América Latina*, Madrid: Ediciones UNESCO/Libertarias-Prodhufi, 1997.

KAUFMAN, Asher, *Reviving Phoenicia: The Search of Identity in Lebanon*, Londres: I. B. Tauris, 2004.

KHATER, Akram, *Inventing Home: Emigration, Gender, and the Middle Class in Lebanon, 1870-1920*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2001.

KHOURY, Philip S., *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945 (Princeton Studies on the Near East)*, Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1987.

KLICH, Ignacio, y Jeffrey LESSER (eds.), *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, Portland (Oreg.): Frank Cass, 1998.

KLICH, Ignacio, «Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos» [en línea], *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 6/2, 1995, <http://www.tau.ac.il/eial/VI_2/klich.htm>.

—, «Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uneasy Pas de Deux, 1888-1914», en Albert Hourani y Nadim Shehady (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres: I. B. Tauris, 1992, págs. 243-284.

LESSER, Jeffrey, *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil*, Durham (N. C.): Duke University Press, 1999.

LOGROÑO NARBONA, María del Mar, «Information and Intelligence Collection Among Imperial Subjects Abroad: The Case of Syrians and Lebanese in Latin America, 1915-1930», en Martin Thomas (ed.), *The French Colonial Mind*, Lincoln (Neb.): University of Nebraska Press, 2009.

MACMILLAN, Margaret, *1919: Six Months that Changed the World*, Nueva York: Random House, 2002.

NOUFOURI, Hamurabi, *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo/UBA/UNTREF, 2004.

ORTIZ, Lautaro, «Tres hombres de acción en la literatura *Adab al-Mahyar*», en Hamurabi Noufouri (ed.), *Sirios, libaneses y argentinos: fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo/UBA/UNTREF, 2004.

PROVENCE, Michael, *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2005.

SAYDAH, Jorge, *Adabuna wa-udaba'una fi l-mahayir al-amirikiyya*, Beirut: Dar al-'Ilm li-l-Malayin, 1964.

VALVERDE, Estela, «Integration and Identity in Argentina: The Lebanese of Tucuman», en Albert Hourani y Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres: I. B. Tauris, 1992, págs. 313-337.

ZAMIR, Meir, *The Formation of Modern Lebanon*, Londres/Dover (N. H.): Croom Helm, 1985.

Los árabes de Honduras: entre la inmigración, la acumulación y la política

DARÍO A. EURAQUE

Historiador, gerente del Instituto Hondureño de Antropología e Historia

I. Introducción

Hace una década se publicó en Honduras un libro importante en el contexto de esta ponencia. Se titula *Los árabes y palestinos en Honduras (1900-1950)*. El autor de este libro es el Dr. Jorge Amaya Banegas. Este libro representó una importante contribución a la historiografía hondureña en general y, en particular, a un tema hasta muy recientemente marginado por los historiadores hondureños: las inmigraciones a Honduras y su incidencia en la conformación de la sociedad. Cuando comenzamos nuestras investigaciones sobre la historia de Honduras a mediados de los ochenta, no había un solo trabajo académico sobre los árabes en Honduras.

No obstante, el Dr. Rodolfo Pastor Fasquelle, actualmente ministro de Cultura de Honduras, tenía toda la razón cuando, después de reseñar la historiografía sobre los árabes en Honduras a fines de la década de 1990, destacaba que «queda aún mucho que averiguar».¹ Al respecto, el Dr. Pastor Fasquelle registró una serie de interrogantes que abordaremos hoy. «¿Por qué escogieron a Honduras al final [de varios puntos de escala]? ¿A partir de qué momento justo supieron que se iban a establecer y empezaron a comportarse en tal virtud

¹ Rodolfo Pastor Fasquelle, «Los árabe hondureños en su centenario, el caso sampedrano», *Astrolabio*, Tegucigalpa, núm. 4, diciembre de 1999, pág. 26. Por otra parte, el impacto de la historiografía reciente es muy probable que aún siga reducido a círculos intelectuales pequeños. El siguiente planteamiento del estimado maestro de escuelas primarias y secundarias sin duda aún tuviera muchos seguidores en Honduras: «[...] judíos y árabes son medio hermanos por el padre Abraham; pero tienen una manera de ser y una cultura, una ciencia y un estilo sociológico sui géneris» (Octaviano Valerio, *La Alhambra*, Tegucigalpa: Corporación Educativa y Cultural, 1993, pág. 11).

como miembros de una sociedad, a constituirse una imagen y un lugar en el imaginario nacional, a exigir derechos y ofrecer aportes? ¿Cuándo empezaron a casarse mayoritariamente con los criollos?»² ¿Cuál ha sido el papel de los hondureños de descendencia árabe en la economía de Honduras? Todas estas preguntas requieren de amplias investigaciones.

Esta ponencia ofrece una visión panorámica en respuesta a estas interrogantes, al tiempo que ofrece una hipótesis sobre el papel sociopolítico de los árabes en Honduras durante la segunda mitad del siglo xx, y especialmente en las últimas dos décadas. Quizás tengan relevancia en el marco de la crisis del sistema político y de la democracia que hoy sufre Honduras.³

II. Perspectivas sobre las inmigraciones árabes en Honduras

En 1988, Noé Pineda Portillo, uno de los geógrafos más importantes de Honduras, expuso la siguiente caracterización de Honduras: «Honduras es un país donde predomina claramente el mestizaje».⁴ Parece ser que para Pineda Portillo, el mestizaje se comprendía primordialmente por la mezcla racial y antigua entre indígenas y españoles. De esta manera repetía una visión muy aceptada entre la intelectualidad hondureña hasta 1980, visión que a nuestra manera de ver surgió solamente a partir de la década de 1930.⁵

Pineda Portillo sí reconoció que «algunas minorías étnicas mantienen sus peculiaridades culturales y antropológicas [...]», como los tolupanes, los payas, los sumos, los misquitos y los garífunas.⁶ Empero, y de manera usual, la narrativa que ofrece Pineda Portillo no incluye en su análisis a los miembros de las poderosas comunidades de árabe-palestinos. En 1991, Manuel Chávez

² Rodolfo Pastor Fasquelle, «Los árabe hondureños en su centenario, el caso sampedrano», art. cit., pág. 26.

³ Este trabajo resume información dispersa en varios textos nuestros ya publicados, en particular en Darío A. Euraque, «Estructura social, historia política y la nueva democracia en Honduras», en Diego Achard y Luis E. González (eds.), *Política y desarrollo en Honduras, 2006-2009: los escenarios posibles*, Tegucigalpa: PNUD, 2006, págs. 225-285; «The Arab-Jewish Economic Presence in San Pedro Sula, the Industrial Capital of Honduras: Formative Years, 1880s-1930s», *Immigrants and Minorities*, Londres, núm. 16 (1 y 2), marzo-julio de 1997, págs. 94-124; «Estructura económica, formación de capital industrial, relaciones familiares y poder político en San Pedro Sula: 1870s-1958», *Revista Polémica*, Costa Rica, núm. 18, septiembre-diciembre de 1992, págs. 31-50.

⁴ Noé Pineda Portillo, *Honduras*, Madrid: Biblioteca Iberoamericana, 1988, pág. 74.

⁵ Véase también a Noé Pineda Portillo, *Geografía de Honduras*, Tegucigalpa: Guaymurás, 1984, págs. 143-145.

⁶ Noé Pineda Portillo, *Honduras*, cit., págs. 74-76.

Borjas, un importante antropólogo hondureño, señalaba que las etnias ya mencionadas representaban cerca del 10 % de la población del país, equivalente, en el censo de 1988, a 4,2 millones de habitantes.⁷ Según estas cifras, la población no mestiza de Honduras era de cerca de 450 000 personas. No obstante, igual que Pineda Portillo, Chávez Borjas tampoco incluyó a la comunidad palestina y a sus antepasados radicados en Honduras como parte del historial étnico del país.

Diferentes razones explican la ya esbozada indiferencia entre los intelectuales hondureños ante la presencia palestina en el país y la necesidad de investigar su historia. Algunos quizás señalen la falta de importancia numérica de los árabe-palestinos como elemento que sirva para que los intelectuales hondureños no recurran a su investigación, cualquiera que sea la disciplina. No creemos que ello explique la problemática.

Según Chávez Borjas, cuando se desagrega la cifra porcentual ya citada, es decir, que el 10 % de la población del país representa a las minorías étnicas no mestizas, nos damos cuenta de que 320 000 del total de 450 000 habitantes de minorías étnicas (70 %) eran de raza negra y que cerca de 131 680 habitantes (30 %) pertenecían a las etnias indígenas.⁸ Nuestros cálculos sobre la población palestina hondureña indican que quizás 175 000 de los 4 289 800 habitantes censados en 1989 eran de descendencia palestina. Esta cifra se traduce en el 4 % del total de los hondureños censados en 1989, igual y quizás hasta mayor que la población indígena.⁹ Tal vez ésta sea una sobreestimación. Se requiere un historial demográfico más sistemático y serio.

Nuestros estimados de la población palestina se basan en los datos aportados en las investigaciones de Nancie L. González.¹⁰ En su obra ofrece, creemos nosotros, otra razón que quizás contribuya a explicar por qué la comunidad palestina no merece la clasificación de «étnica» según los intelectuales hondureños. Según González, «ante observadores externos, los palestinos tienden a desvanecerse dentro de la vida cotidiana hondureña porque en términos

⁷ Manuel Chávez Borjas, «La cuestión étnica en Honduras», en Leticia Salomón (ed.), *Honduras: panorama y perspectivas*, Tegucigalpa: CEDOH, 1991, pág. 206.

⁸ *Ibidem*, pág. 204.

⁹ Otro antropólogo, que utiliza las mismas fuentes que Chávez Borjas, ofrece un estimado de 140 595 indígenas en Honduras para fines de la década de 1980 (véase a Ramón D. Rivas, *Pueblos indígenas y garifunas de Honduras*, Tegucigalpa: Guaymuras, 1994, pág. 47).

¹⁰ Darío A. Euraque, «An Enquiry into an Almost Totally Neglected Field», *Migration World Magazine*, vol. XXI, núm. 4, 1993, pág. 45. Este artículo reseña la obra de González.

fenotípicos no se diferencian de otros hondureños y porque no permanecen residencialmente segregados». ¹¹

Por otro lado, reconoce Nancie L. González, sólo ha sido recientemente que los inmigrantes palestinos a Honduras han podido desvanecerse dentro de la vida cotidiana hondureña. De hecho, según González, aún durante las décadas de 1930 y 1940, la mayoría de los palestinos residentes en Honduras consideraban al país como una nación atrasada sin semejanza positiva con la que habían dejado atrás. ¹² Por ende, parece ser que para los palestinos de aquella época Honduras no era más que una residencia temporal.

Según González, en aquel entonces los palestinos que emigraban a Honduras conservaban una «ideología de migración permanente» que los hondureños resentían, especialmente aquéllos celosos del éxito comercial de muchos de los árabes recién llegados. ¹³ Previo a los años anteriores a la década de 1950, matrimonios entre palestinos y hondureños u otros inmigrantes registraban escasa incidencia. A pesar de su riqueza, muchos regresaban a Palestina en busca de parejas. ¹⁴

Veamos algunos ejemplos de este fenómeno. El primer caso es el de Carlos Salomón, nacido en Beit Sahur, Palestina, en 1903. Arribó a Honduras en 1908 junto con sus padres y eventualmente toda la familia tomó residencia en San Pedro Sula, donde Carlos Salomón realizó sus estudios secundarios. Empero, en 1922 retornó a Palestina para casarse. ¹⁵ A fines de la década de 1980, William Wildt Foote, un anciano radicado en la costa norte del país, en la ciudad puerto de La Ceiba, recordaba aquel antiguo fenómeno: «[...] los árabes pronto regresaban a sus países a traer a sus mujeres e hijos los que ya los tenían, o a casarse con paisanas compatibles con su raza, idioma y religión, ya que casi todos eran cristianos ortodoxos». ¹⁶

¹¹ Nancie L. González, *Dollar, Dove, and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras*, Ann Arbor (Mich.): University of Michigan Press, 1992, pág. 10.

¹² *Ibidem*, pág. 170.

¹³ Nancie L. González, «The Christian Palestinians of Honduras: An Uneasy Accommodation», en Nancie L. González y Carolyn S. McCommon (eds.), *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity*, Boulder (Colo.): Westview Press, 1989, pág. 82.

¹⁴ Nancie L. González, *Dollar, Dove, and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras*, cit., cap. 6.

¹⁵ José T. Ruiz, *Apuntes biográficos hondureños e informaciones para el turista*, Tegucigalpa: Imprenta Hernández, 1943, pág. 261.

¹⁶ William Wildt Foote, *El último viejo*, La Ceiba: s. e., 1986, pág. 182.

Varias fuentes, incluyendo contratos comerciales de la época, destacan otros ejemplos de este proceso.¹⁷ Por otro lado, también hemos encontrado casos de palestinos que regresaron a morir a Palestina después de permanecer décadas en Honduras. Según un contrato comercial de 1952, Jorge Siwady falleció en Jericó, Palestina, en 1951, después de residir en Honduras por 40 años.¹⁸

Se ha escrito poco sobre la llegada e impacto de los árabe-palestinos en Honduras y, por ello y por sus propios méritos, la contribución de González arroja luz sobre varios temas importantes que solamente se han examinado por medio de testimonios anecdóticos, como la obra de Wildt Foote que citamos ya.¹⁹ Nuestros primeros trabajos sobre la historia social y económica de Honduras gozaron de escasas investigaciones que examinarían de manera seria la comunidad palestina y sus esfuerzos comerciales.²⁰

El libro de Nancie L. González, junto con el libro de Jorge Amaya Banegas, por fin le dieron respuesta a varias interrogantes importantes.²¹ En primer lugar, la mayoría de palestinos que llegaron a Honduras eran cristianos y originarios de Belén, Beit Yala, y Beit Sahur.²² Desde finales del siglo XIX, muchos de éstos habían huido de la persecución llevada a cabo por los otomanos y posteriormente formarían parte de la diáspora desencadenada por la partición de Palestina en 1948. En segundo lugar, la generalidad de los palestinos cristianos que llegaron a Honduras no eran campesinos pobres, como a veces se ha creído, sino que eran buhoneros sofisticados que gozaban de vínculos históricos con los circuitos comerciales europeos que tenían su origen en el siglo XIX.

¹⁷ Registro Mercantil de Cortés, tomo 4; 26 de octubre de 1926, págs. 314-323. Consulte también los casos de Salvador Hode y Jesús J. Sahuri en John Bascom y Guillermo Bustillo Reina (eds.), *Propaganda pro-Honduras*, La Habana: s. e., 1930, págs. 336 y 410.

¹⁸ Registro Mercantil de Cortés (en lo sucesivo citado como RMC), tomo 23, 26 de marzo de 1952, págs. 348-356.

¹⁹ Hace diez años hicimos apuntes sobre este asunto en un trabajo sobre la relación entre las economías de la costa norte, la historia social y el periodismo (véase a Darío A. Euraque, *Social Structure and the Emergence of the Bourgeois Press in Honduras: A Historical Perspective* [tesis de maestría], Madison (Wis.): University of Wisconsin-Madison, 1986, pág. 146).

²⁰ Darío A. Euraque, *Merchants and Industrialists in Northern Honduras: The Making of a National Bourgeoisie in Peripheral Capitalism, 1870s-1972* [tesis doctoral], Madison (Wis.): University of Wisconsin-Madison, 1990, págs. 177-211.

²¹ Algunas de estas preguntas sólo recibieron respuestas tentativas en: *ibidem*.

²² Por ejemplo, Carlos Awad, quien llegara a Honduras en 1928, y Salvador Canahuati, quien llegara en 1915, eran originarios de Belén (José T. Ruiz, *op. cit.*, págs. 251-252). Elias J. Kattán y Yude Canahuati, dos de los más importantes industriales de San Pedro Sula a partir de la Segunda Guerra Mundial, también habían nacido en Belén: Kattán en 1903 y Canahuati en 1900 («En San Pedro Sula, rinden homenaje a distinguidos ciudadanos», *Diario Tiempo*, 27 de febrero de 1987; «Biografía del Sr. Yude Canahuati», *La Prensa*, San Pedro Sula, 22 de septiembre de 1987).

En tercer lugar, en su mayoría los inmigrantes árabe-palestinos se asentaron en la costa norte, beneficiándose allí del comercio fomentado por la exportación bananera entre 1880 y 1920,²³ precisamente cuando Honduras se convirtió en el principal exportador de banano de América Latina. En cuarto lugar, la mayoría de estos inmigrantes cultivaban relaciones cercanas con familias extendidas en y cerca de Belén. Por último, González también puntualizó que este proceso, reforzado a su vez por patrones generales de matrimonios etno-endógenos aún en la década de 1940, hoy en día sirve como la base de un proto *transnacionalismo* palestino que se encuentra embrollado con los conflictos internacionales y mediorientales sobre Israel, los palestinos, los cristianos y los musulmanes.

Como hemos hecho hincapié en otro contexto, el libro de González, aun reconociendo su gran valor, adolece de una deficiencia importante: no ubica su estudio dentro de la historia económica y social de la costa norte y la relación de esta región con la historia del país en sí.²⁴ Esta problemática merece mencionarse precisamente por las conclusiones que González ofrece, especialmente cuando plantea que «las empresas palestinas dominan el comercio y la industria en San Pedro Sula e influyen en la economía del país fuera de proporción a su presencia numérica».²⁵

Por otro lado, este planteamiento y su realidad deben contraponerse ante la falta de investigaciones serias por parte de los hondureños sobre la emigración palestina al país. Muchas veces las anécdotas casi mitológicas sobre este tema se traducen en un nacionalismo iracundo. Considérense las palabras de uno de los poetas más eminentes del país cuando consideraba el Club Árabe-Hondureño en una colección de poesía titulada *Secreto militar*:

Los primeros árabes que decidieron meterse en Honduras
con una mano atrás y otra adelante,
jamás de los jamases dudaron de que con el tiempo a su favor
los hijos S. A. de sus hijos
encontrarían aquí, en la dulce Hibuera, la Tierra Prometida.²⁶

²³ Salmón Barjum Asfura, originario de Belén, arribó a La Ceiba en 1921 a bordo de un vapor de transporte de la Standard Fruit Co. Eventualmente Barjum se convirtió en uno de los elementos palestinos más comprometidos con el nacionalismo árabe (José F. Martínez, *Honduras histórica*, Tegucigalpa: Imprenta Calderón, 1974, págs. 319-321).

²⁴ Darío A. Euraque, «An Enquiry into an Almost Totally Neglected Field», art. cit., pág. 45.

²⁵ Nancie L. González, *Dollar, Dove, and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras*, cit., pág. 99. Aun investigadores que carecen de especialidad en la historiografía hondureña reconocen este detalle. Consulte a Victor Bulmer-Thomas, «Honduras since 1930», en Leslie Bethell (ed.), *Central America since Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pág. 203.

²⁶ Poema citado en Darío A. Euraque, «Elites, Ethnicity and State Formation in Honduras: The Case of Palestinian Arabs», ponencia ante la Conferencia Anual de la Social Science History Association, Nueva Orleans (La.), 1 de noviembre de 1991.

Como lo indicamos ya, en realidad para los árabe-palestinos Honduras sólo surgió como *Tierra Prometida* muy lentamente. De hecho, en 1929, dentro del contexto de la depresión, los comerciantes árabes, el elemento más importante del comercio local, fueron identificados como el blanco de una nueva legislación racista y discriminatoria.²⁷ Según un decreto legislativo, muy similar a otros decretados en el resto de América Latina en aquella época, inmigrantes árabes, turcos, sirios, armenios, negros y chinos debían depositar 2500 dólares previo a entrar al país.²⁸ Familiares de miembros de estas razas ya residentes en Honduras tenían el derecho de obtener permisos temporales para inmigrantes pertenecientes a dichas razas.

La nueva legislación decretada en 1934 recalcó muchos de los elementos de la legislación de 1929.²⁹ En su artículo 14, la Ley de Inmigración de 1934 simplemente prohibió la entrada de negros, chinos y gitanos. Igualmente, se permitía la entrada de árabes, turcos, sirios, armenios, palestinos, checoslovacos, libaneses y polacos, siempre que le garantizaran a la Oficina de Inmigración y Colonización que se dedicarían exclusivamente a la agricultura o a la introducción o mejoramiento de nuevas industrias sin perjudicar otras leyes.³⁰ Por último, a partir de seis meses, si estos inmigrantes no mostraban indicios de haber iniciado sus labores agrícolas o establecido industrias nuevas, serían deportados según «los requisitos de la Ley de Extranjería».³¹

En resumen, ya para fines de la década de 1920, y claramente durante la década de 1930, la caracterización de los méritos de ciertos inmigrantes se tornó racista y hasta ultrajante. Puntualizamos que a fines de la década de 1920 puesto que, según un cable proveniente de la Embajada Norteamericana de 1926, el gobierno del Dr. Miguel Paz Barahona (1925-1929) rechazó sus esfuerzos iniciales en la costa norte por denigrar la presencia árabe en Honduras.³²

²⁷ Nuestras investigaciones demuestran que el poderío económico palestino se remonta a la década de 1920 y no, como señala González, a la época de la década de 1950 (Darío A. Euraque, «Estructura económica, formación de capital industrial, relaciones familiares y poder político en San Pedro Sula: 1870s-1958», art. cit.).

²⁸ El decreto de 1929 puede consultarse en U. S. State Department Records, U. S. National Archives, Washington (D. C.): University Publications of America, Record Group 59, 815.55/978-999.

²⁹ Puede consultarse en U. S. State Department Records, U. S. National Archives, *Honduras, Confidential U. S. Diplomatic Post Records, 1930-1945*, Washington (D. C.): University Publications of America, 1985, Record Group 84, micropelícula núm. 9, 148-156.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² «La campaña en contra de los turcos y los chinos», *Reconciliación*, 4 de agosto de 1926, en despacho 146, George T. Summerlin, embajador de los Estados Unidos en Tegucigalpa, al secretario de Estado, U. S. State Department Records, U. S. National Archives, Washington (D. C.): University Publications of America, Record Group 59, 815.202.

Nuestros primeros trabajos sobre estos temas intentaron explicar los decretos de 1929 y 1934 como parte de una lamentación reaccionaria por parte de las élites hondureñas ante el fracaso nacional frente al imperialismo económico y político de las empresas bananeras.³³ Es bien sabido que desde la década de 1920 a Honduras se le ha caracterizado como *República bananera*, primordialmente en función de las relaciones hegemónicas entre el poder político local y las empresas bananeras, especialmente la United Fruit Co.

Ante esta situación, como lo hemos argumentado ya, las élites hondureñas, sin poder o querer frenar el monopolio bananero, se dedicaron a corregir la legislación migratoria. Arribaron a la conclusión general que en vez de inmigrantes europeos el territorio sufría la presencia de «inmigrantes exóticos» como aquéllos identificados por los decretos de 1929 y 1934. ¿Por qué? Porque los hondureños no solamente habían perdido el control sobre el enclave bananero, sino que también se les escapaba el control sobre el comercio vinculado a la exportación bananera.

Creemos que esta explicación de los decretos de 1929 y 1934 solamente es parte de los elementos de juicio necesarios para comprender mejor la susodicha legislación. En esta ponencia aportamos nueva documentación y gozamos de una más amplia lectura sobre las relaciones entre raza, etnicidad y la construcción y formación de naciones durante la transición entre el siglo XIX y el siglo XX. Estas lecturas nos han ampliado nuestra vieja perspectiva acerca no sólo de la presencia palestina, sino también sobre la relación entre una supuesta *Honduras mestiza* y los *otros* hondureños. En pocas palabras, ahora vemos a los decretos de 1929 y 1934, y hasta cierto punto la indiferencia intelectual hondureña acerca de la historia palestina, dentro del contexto de la historia del mestizaje hondureño en sí y sus nexos con la identidad nacional.

III. La inmigración árabe-palestina a Honduras: números y legislación

La historiografía de la inmigración a Honduras permanece en su infancia.³⁴ En parte, ello se explica por el hecho de que entre fines del siglo XIX

³³ Darío A. Euraque, *Merchants and Industrialists in Northern Honduras: The Making of a National Bourgeoisie in Peripheral Capitalism 1870s-1972* [tesis doctoral], cit., págs. 252-253.

³⁴ Importantes contribuciones son: Segisfredo Infante et al., *Los alemanes en el sur*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1993; y Mario R. Argueta, *Los alemanes en Honduras*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1992.

y durante todo el siglo actual Honduras no resultó ser destino de grandes corrientes migratorias. La inmigración permanente censada nunca ha representado más del 5 % de la población total del país. Además, la mayoría de la inmigración extranjera residente en Honduras tenía su origen en El Salvador o Guatemala.³⁵ Fueron pocos los inmigrantes europeos que llegaron a Honduras (cuadro 1).

Cuadro 1. Extranjeros no centroamericanos residentes en Honduras (1887-1935)

Nacionalidad/etnicidad	Años									
	1887	%	1910	%	1926	%	1930	%	1935	%
Alemanes	43	3,0	177	2,9	246	3,0	289	4,4	324	4,5
Italianos	50	3,5	94	1,5	322	4,0	166	2,5	180	2,5
Franceses	72	5,0	122	2,2	242	2,9	112	1,7	100	1,4
Españoles	77	5,3	196	3,2	464	5,6	643	9,8	726	10,1
Chinos	-	-	44	0,7	192	2,3	269	9,9	315	4,4
Europeos orientales	-	-	-	-	1	-	44	0,7	103	1,4
Árabes	-	-	200	3,2	1066	12,9	780	12,0	868	10,7
Estadounidenses	185	12,8	668	10,8	1757	21,2	1313	20,0	1508	21,0
Ingléses	1017	70,4	4710	75,8	3977	48,1	2921	45,0	3180	44,1
Totales	1444		6211		8261		6531		7204	

Nota: *árabes* incluye a turcos, libaneses, sirios y palestinos. *Europeos orientales* incluye a rusos, rumanos, polacos, húngaros y otro muy reducido número de europeos del este.

Fuentes: República de Honduras, Censo de 1887, Primer Anuario Estadístico Correspondiente al Año 1889 (1893); Marvin Barahona, *Evolución histórica de la identidad nacional* (1991); República de Honduras, Resumen del Censo General de Población 1926 (1927), Resumen del Censo General de Población 1930 (1932), Resumen del Censo General de Población 1935 (1936).

Los ciudadanos estadounidenses, primordialmente empleados de las empresas bananeras, solían representar al mayor grupo de descendencia europea. La gran presencia inglesa asentada en los censos de la época estaba compuesta, en su mayoría, por obreros negros procedentes de Jamaica, Belice y otras partes del Caribe inglés que permanecían como colonias británicas.

³⁵ Manuel Flores Fonseca, *Pasado, presente y futuro de la población hondureña*, Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 1991, págs. 18-19.

La United Fruit Co., en particular, importaba obreros a sus plantaciones en Centroamérica desde colonias como Jamaica.³⁶

De hecho, al margen de los obreros ingleses y los empleados de las empresas bananeras, fueron los inmigrantes árabe-palestinos quienes se ubicaron como los inmigrantes más numerosos en Honduras entre la década de 1890 y la década de 1930. Solamente los estadounidenses incrementaron su presencia al grado que lo hicieran los árabe-palestinos. El mayor auge se dio entre las décadas de 1910 y 1920, proceso que simultáneamente emprendieran las colonias extranjeras en general entre 1880 y la década de 1910. Empero, los datos del cuadro 1 claramente demuestran los diferentes porcentajes de la población extranjera total registrados por la población árabe-palestina entre los censos de 1910 y 1926.

Existe documentación de la presencia árabe en Honduras para el año de 1893, cuando Constantino Nini, entonces con 25 años, parece haber arribado a la costa norte procedente de Trípoli, en el Líbano.³⁷ Inicialmente, Nini se desempeñó como buhonero, pero más tarde estableció una fábrica de escobas y trapeadores, un proceso muy parecido a muchos casos detallados en los ensayos del último libro editado por Albert Hourani y Nadim Shehadi.³⁸ Posteriormente, Nini fungió como presidente de la Cámara de Comercio de La Ceiba, emporio bananero ligado al asentamiento allí de la Standard Fruit Co. desde fines del siglo XIX. Constantino Nini, contradiciendo el patrón general descrito por González para con los palestinos, contrajo matrimonio con una hondureña llamada Urbana Delgado. Tuvieron seis hijos.

La evidencia con la que ahora contamos no sirve para identificar la nacionalidad de Nini según la documentación de inmigración, fuente que no hemos podido encontrar en el censo de 1910, e igual que otra documentación de la época nos permite señalar que la gente árabe-parlante con procedencia del Medio Oriente se clasificaban como turcos, árabes u otomanos. El censo de 1910, publicado en parte en un periódico tegucigalpense en 1912, sim-

³⁶ Elisavinda Echeverri-Gent, «Forgotten Workers: British West Indians and the Early Days in Costa Rica and Honduras», *Journal of Latin American Studies*, núm. 24, 1992, págs. 275-308. Sobre la historiografía antillana en Centroamérica vista desde Honduras consulte, Darío A. Euraque, «The Historiography of the West Indian Diaspora in Central America Viewed from Honduras» [ponencia], University of the West Indies, Recinto Mona, Kingston, Jamaica, 21 de febrero de 2002.

³⁷ «La Cámara de Comercio de La Ceiba», Boletín de la Secretaría de Fomento, Obras Públicas y Agricultura, núms. 1-3, enero, febrero y marzo de 1916, pág. 90; «La Ceiba Industrial», *Revista Comercial*, Boletín, Cámara de Comercio de Atlántida, núm. 1, 15 de agosto de 1927, pág. 7; y José T. Ruiz, *op. cit.*, pág. 332.

³⁸ Albert Hourani y Nadim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres: Centre for Lebanese Studies, 1992.

plemente utilizó «turcos» como clasificación nacional a pesar de que aún no existía tal república.³⁹ Como en otros contextos en América Latina, la identificación «turca» se refería a súbditos del Imperio otomano, aun cuando éstos fuesen palestinos, libaneses, sirios, etc. Documentos judiciales hondureños de 1915 solamente se refieren a árabes y otomanos.⁴⁰

¿Eran palestinos o libaneses estos *genéricos* árabes y otomanos? Varias fuentes nos llevan a recalcar que la mayoría eran palestinos. En primer lugar, los datos censuales de 1926, 1930 y 1935, junto con la investigación llevada a cabo por González, indican que la gran mayoría de árabe-parlantes que llegaron a Honduras en aquella época eran oriundos de Palestina. El censo de 1926 registró datos de turcos, palestinos y sirios, incluyendo a 925 turcos con domicilio, 131 palestinos y 9 sirios.⁴¹ En conjunto, este sector árabe representaba menos de la mitad del 1 % de la población hondureña en aquel entonces de aproximadamente 700 000 habitantes.⁴²

El censo de 1930 le agregó «árabes» a la clasificación, mientras que el de 1935 dejó de incluirlos. El censo de 1930 arrojó los siguientes datos: 13 árabes, 568 turcos, 198 palestinos y 1 sirio.⁴³ Por último, el censo de 1935 arrojó las siguientes cifras: 47 turcos y 721 palestinos. Igual que a finales de la década de 1920, la población árabe-palestina representó menos de la mitad del 1 % de la población hondureña, que en 1935 sumaba a cerca de 960 000 habitantes.⁴⁴ Debemos aquí enfatizar que estos datos no nos permiten determinar la suma total de los residentes árabes oriundos del Medio Oriente en Honduras porque los censos no distinguen entre árabes-hondureños o simples residentes.⁴⁵

³⁹ Marvin Barahona, *Evolución histórica de la identidad nacional*, Tegucigalpa: Guaymuras, 1991, pág. 263.

⁴⁰ República de Honduras, Informe del Señor Director General de Estadística Nacional al Señor Ministro de Gobernación y Justicia (1915), Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1918, pág. 13.

⁴¹ República de Honduras, Resumen del Censo General de Población 1926, Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1927, pág. 117.

⁴² Un censo hecho en diciembre de 1916 aparentemente no registró datos sobre nacionalidades (consulte el Censo General de Población, núm. 1, en República de Honduras, Informe del Señor Director General de Estadística Nacional al Señor Ministro de Gobernación y Justicia (1916), Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1918, págs. 8-93). Según la ley, otro censo debió de haberse realizado en 1921, pero varias fuentes señalan que no se llevó a cabo (véase «Latest Official Census of Honduras», U. S. State Department Records, U. S. National Archives, Washington (D. C.): University Publications of America Record Group 59, 815.5011/2; y República de Honduras, Resumen del Censo General de Población 1926, cit., prefacio).

⁴³ República de Honduras, Resumen del Censo General de Población 1930, Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1932, pág. 32.

⁴⁴ República de Honduras, Resumen del Censo General de Población 1935, Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1936, pág. 10.

⁴⁵ Una herencia palestina también sale a relucir en los contratos comerciales de la época. Entre otros, consúltese los siguientes contratos entre varios personajes de San Pedro Sula: RMC, tomo 3, 2 de noviembre de 1912, págs. 248-256; tomo 13, 23 de mayo de 1929, págs 87-90; y tomo 16, 4 de marzo de 1935, págs. 211-215.

Como en otras regiones de América Latina, el gran incremento de la inmigración árabe en Honduras a partir de 1910 no resultó como producto de una legislación atractiva dirigida hacia oriundos del Medio Oriente o asiáticos en general. De hecho, entre la época de la Independencia y la década de 1920, parece ser que los intelectuales hondureños y gobernantes simplemente presumían que la legislación que fomentaba la colonización e inmigración impulsaría la inmigración angloamericana o de europeos occidentales.⁴⁶

Desafortunadamente, el elemento racial y la inmigración en la obra de los intelectuales hondureños del siglo XIX no se ha explorado lo suficiente para poder enjuiciar la evaluación que hayan hecho de la posible contribución de inmigrantes del Medio Oriente, Asia u otras regiones que no fuesen los Estados Unidos y la vieja Europa.⁴⁷ No obstante, la neutralización de la categoría de mulatos dentro de los censos de ese siglo sin duda ha conllevado a un fuerte temor por valorizar los aspectos *africanos* del mestizaje hondureño.

Por otra parte, la documentación disponible demuestra que la legislación migratoria entre la década de la Independencia y la década de 1910 no le impidió la entrada al país a ninguna nacionalidad o raza extranjera.⁴⁸ Los decretos migratorios que antecedieron los decretos de 1929 y 1934 ya mencionados, uno de 1866 y otro de 1906, no especificaban razas, etnias o nacionalidades que pudiesen contribuir al progreso del país.⁴⁹ Por lo tanto, las leyes de extranjería de 1895 y 1906, contradiciendo a sus homólogas de 1929 y 1934, tampoco caracterizaban una raza o nacionalidad particular que llevaran consigo, en sus entrañas *biológicas* o *étnicas*, tendencias a la criminalidad o el desorden social y, por ende, aptas para ser deportadas.⁵⁰

⁴⁶ Darío A. Euraque, «Elites, Ethnicity and State Formation in Honduras: The Case of Palestinian Arabs», art. cit., págs. 10-11.

⁴⁷ José Cecilio del Valle (1776-1834), el pensador hondureño más importante del siglo XIX, caracterizó a Asia basándose en libros de la época como un conjunto de tierras despóticas. Consulte a Ramón Oqueli (ed.), *José Cecilio del Valle: Antología*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1980, pág. 88. Para comprender mejor la influencia de Valle en el pensamiento hondureño, consúltese a manera de introducción de esta antología el ensayo de Oqueli titulado, «Certidumbre y vacilaciones de un provinciano», págs. 15-43

⁴⁸ Darío A. Euraque, «Elites, Ethnicity and State Formation in Honduras: The Case of Palestinian Arabs», art. cit., págs. 5-6.

⁴⁹ La ley de 1866 puede consultarse en Ephraim G. Squier, *Honduras: Descriptive, Historical and Statistical*, Londres: Trubner, 1870, págs. 267-68. La ley de 1906 debe consultarse en «Ley de Inmigración, 1906», Decreto núm. 76, *La Gaceta*, Tegucigalpa, núm. 2685, 8 de febrero de 1906.

⁵⁰ Ley de Extranjería de 1906 en ibidem. La ley de 1895 puede consultarse en Alfred K. Moe, *Honduras: Geographical Sketch, Natural Resources, Laws, Economic Conditions, Actual Development, Prospects of Future Growth*, Washington (D. C.): U. S. Government Printing Office, 1904, págs. 172-180.

Quizás aquí sea interesante destacar que los estadistas hondureños hubiesen podido duplicar la legislación discriminatoria contemporánea, en Centroamérica en particular la procedente de Costa Rica en un decreto de 1897. Según la Ley de Inmigración costarricense de 1897, el «Ejecutivo se reservó el derecho de impedir la entrada de miembros de la raza china, árabe, turca, siria, armenia y gitana, dado de que eran nocivas al progreso y bienestar de la República».⁵¹ Sea como sea, ya para la década de 1930, la presencia árabe-palestina en Honduras era fundamental en la economía comercial, aunque no en la inversión en el agro o en bienes inmuebles. Como veremos, eso cambió en la segunda mitad del siglo xx. En la década de 1930, los árabes en Honduras aún reflexionaban más sobre sus tierras de origen.

A principios de la década de 1930, los palestinos residentes en Honduras enfrentaban una situación sumamente difícil, especialmente aquellos que residían en la costa norte puesto que en aquella zona residían la mayoría de elementos más heterogéneos de la población del país: chinos, negros de habla inglesa, negros caribes y otras mezclas raciales sin categorizarse. Por otro lado, la inmigración judía en Palestina se incrementaba agudamente. A partir de 1932, se aumentó la inmigración judía de 4000 en 1932, a 37 000 en 1933, a 45 000 en 1934 y, por último, a 61 000 en 1935, muchos por huir de la represión fascista en Europa.⁵²

En ese marco, ya para 1936 la situación de los palestinos en sus tierras natales se volvió aún más precaria porque en aquella fecha el conflicto entre la inmigración judía y los palestinos en las regiones de Belén, Beit Sahur y Beit Yala se transformó en una guerra civil, por lo menos hasta no llegar a un cese de fuego acordado en octubre de 1936. Este último enfrentamiento, a su vez, tenía antecedentes en otros menos violentos que se desataron a fines de 1929 e inicios de 1930.⁵³

Ciertos acontecimientos acaecidos en San Pedro Sula en 1936 no dejan duda de que los árabe-palestinos residentes en aquella ciudad hacían esfuerzos por enfrentarse a las nuevas condiciones de la época. En 1936, igual que otras colonias extranjeras, la colonia palestina participó en las celebraciones del cuarto

⁵¹ Steven Palmer, «Hacia la auto-inmigración: el nacionalismo oficial en Costa Rica, 1870-1930», ponencia leída ante la Conferencia *Balance histórico del Estado-nación centroamericano*, San Salvador, 22-24 de noviembre, 1993.

⁵² Michael J. Cohen, *The Origins and Evolution of the Arab-Zionist Conflict*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1987, pág. 89.

⁵³ *Ibidem*, págs. 85 y 93-94.

centenario de la fundación de San Pedro Sula en un contexto internacional y doméstico muy diferente al de otros años. Todas las colonias buscaban participar en el patriotismo provinciano, entonces auspiciado por la municipalidad sampedrana mediante el Comité de Festejos Pro-Cuarto Centenario. Según el programa de actividades, el 27 de junio:

A las 11 a. m., todo San Pedro, vestido de gala, desfilará triunfalmente hacia el *boulevard*, donde será descubierto el busto del Adelantado, don Pedro de Alvarado, fundador de la ciudad, y que ha sido obsequiado por la colonia española; pasará después a la avenida Lempira en donde se descubrirá, erguida en la apoteosis de su gesto libertario, la estatua del Indio legendario que regó con su sangre el suelo de la Patria para consagrarse en perenne e inmortal monumento de la libertad de su pueblo. La colonia sirio-palestina ha donado a San Pedro esta estatua del heroico progenitor de los hondureños.⁵⁴

Este esfuerzo patriótico de la élite sampedrana se presta para abundantes comentarios. Para nosotros, sin duda, nos muestra que los líderes palestinos radicados en San Pedro Sula buscaban, dentro del contexto hostil de la Ley de Inmigración de 1934, identificarse con la versión local del proyecto oficial de Tegucigalpa, aquel que impulsaba un indigenismo mediante el símbolo de Lempira y que a su vez servía para configurar el mestizaje indohispano que se establecía mediante los censos y que excluían a negros y «turcos». Esta situación no cambiaría hasta las décadas de 1980 y 1990. Veamos por qué.

En un artículo publicado en su *Carta Semanal* en octubre de 1958, pocos meses después de firmarse los primeros tratados de integración económica, los directivos de la Cámara de Comercio e Industrias de Cortés (CCIC) denunciaban una información radiofónica que aparentemente menospreciaba la inmigración árabe a Honduras.⁵⁵ Dicho artículo no detalló la naturaleza de las denuncias radiales, pero aparentemente eran suficientemente prejuiciosas, y sin duda racistas, para que la CCIC se viera obligada a defender lo que en aquellos tiempos todavía se conocía como la *colonia árabe*, denominación que en 1958 la *Carta Semanal* denunciaba, asimismo, como prejuiciosa. (Sin

⁵⁴ Perfecto H. Bobadilla (ed.), *Monografía geográfica e histórica de San Pedro Sula, iv centenario de su fundación 1536-1936*, San Pedro Sula: Compañía Editora, 1936, apéndice, pág. 5. Años después, un muy conocido folklorista hondureño relataba como «inteligencia del pueblo» lo siguiente: «Cuando desvelaban la estatua de Lempira [...] hacía uso de la palabra un palestino [y] en lo mejor del discurso dijo: “Los palestinos tenemos a Lempira en el Corazón”, [ante cuya exclamación escuchó a un muchacho decir]: “Qué va... En la bolsa es que lo tienen”» (Pompilio Ortega, *Patrios lares* [1.ª edición, 1946], Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1996, págs. 114-115).

⁵⁵ «El peligro de los odios y descréditos raciales», *Carta Semanal*, CCIC, San Pedro Sula, núm. 460, 10 de agosto de 1958.

embargo, es interesante notar que en 1957 la *Carta Semanal* había utilizado la misma caracterización.)⁵⁶

Los directivos de la CCIC debían haberse sentido amenazados muy directamente, puesto que durante 1940 y 1950 su Junta Directiva estuvo compuesta por prominentes inmigrantes árabes. Entre 1950 y 1958, con la excepción de 1955 y 1956, la Vicepresidencia de la CCIC se encontró en manos de Jude Canahuati, Jorge L. Larach ocupó la Vicepresidencia entre 1947 y 1949. Durante casi todo este mismo período los puestos del primer, segundo, tercer y cuarto vocales de la Junta Directiva se alternaron entre Francisco Abufele, Jude Canahuati, Elías J. Kattán y Salomón Yuja.⁵⁷ Entre 1947, cuando se reorganizó la CCIC, y 1958, solamente la Presidencia, la Fiscalía y la Secretaría permanecieron en manos hondureñas. Enrique H. Chinchilla ocupó la Presidencia entre 1947 y 1950, y Abraham Bueso Pineda sirvió como presidente entre 1950 y 1958.

Retornemos de nuevo al artículo publicado en *Carta Semanal* en 1958. Según éste, «los pocos ciudadanos árabes que todavía sobreviven de los que llegaron a Honduras a principios del siglo pasado, nacionalizados hondureños, sin dejar de reconocer que piensan y sienten por la tierra que los vio nacer, estamos seguros de que guardan cariño y respeto por este país acogedor cuya ciudadanía han aceptado». Y más importante aún, «estos elementos están tan desvinculados de su país de origen que ya tienen en los cementerios de las respectivas localidades en que residen su parcela para el descanso eterno». Finalmente, «con toda sinceridad ofrecemos estos comentarios a los compañeros y amigos y sus distinguidas familias, que forman parte activa de la Cámara de Comercio e Industrias de Cortés, y [debido a] cuyo desenvolvimiento, ellos, árabes nacionalizados con sus hijos hondureños, han sido siempre factores importantísimos económica y moralmente».

En realidad, la enérgica defensa de los árabes por parte de la *Carta Semanal* nos dice mucho acerca de lo poco acogedor que había sido Honduras con los viejos directivos de la CCIC. Al contrario, ni gobierno ni pueblo en general, incluyendo a la élite sampedrana criolla, había aceptado a los «turcos» como elementos con importancia social y política. En 1921, cuando se estableció el Casino Sampedrano,

⁵⁶ «Contribución que hace la colonia árabe para la defensa nacional [...]», *Carta Semanal*, CCIC, San Pedro Sula, núm. 387, 25 de mayo de 1957. En 1956 *Carta Semanal* se refirió a la «colonia árabe hondureña» (*Carta Semanal*, CCIC, San Pedro Sula, núm. 310, 5 de noviembre de 1956).

⁵⁷ Según las listas de los miembros de las diferentes juntas directivas de las cámaras de comercio en los boletines de la CCIC publicados a partir de 1947.

los fundadores representaban en general a los máximos jerarcas de la burguesía agrícola y a los miembros europeos de la clase comercial e industrial: hombres como Juan R. López, Héctor Córdova, H. T. Panting, Samuel Zamurray, Luis Bográn y otros más. Ni tan siquiera un árabe se encontraba entre los fundadores.⁵⁸ De hecho, no fue sino hasta los años cuarenta que el Casino Sampedrano aceptó a árabes y judíos como miembros.⁵⁹ Sobraría, quizás, tener que decir que los árabes fueron totalmente excluidos del poder municipal, puesto que era requisito ser ciudadano hondureño para ejercer los cargos políticos.

Sin duda que para ese entonces los árabes residentes en Honduras todavía recordaban y comentaban que las consecuencias de la depresión sirvieron para que intelectuales criollos y gobierno promovieran propaganda en su contra. Decretos gubernamentales de 1929 y 1934 hicieron extremadamente difícil la inmigración de varias razas identificadas como una «inmigración comercial». Las listas de las razas y nacionalidades identificadas como prejuiciosas incluían a árabes, turcos, sirios, armenios, negros, chinos, polacos, palestinos y más.⁶⁰ Asimismo, entre los años treinta y los primeros cincuenta del siglo xx, reconocidos intelectuales hondureños, especialmente aquéllos con residencia en Tegucigalpa, criticaban el monopolio comercial extranjero con insinuaciones racistas.⁶¹

En pocas palabras: la defensa de los árabes hecha por la *Carta Semanal*, en 1958, era símbolo del hecho de que la colonia árabe sampedrana, a pesar de su riqueza, carecía de legitimidad social y política ante la colectividad hondureña. Y ello tenía su origen en una historia no muy antigua. Según Gabriel A. Mejía, administrador de Rentas del Departamento de Cortés entre 1940 y 1949 y ministro de Hacienda entre 1956 y 1957, durante 1930 y 1940 los árabes sampedranos sufrían un «marginamiento social y político completo».⁶² En este contexto, es difícil ver cómo hubiese sido posible que, para 1958, la CCIC hubiese podido articular su oposición en contra de los tratados integracionistas con la colectividad hondureña. El hecho es que la historia social y económica de San Pedro Sula impedía movilizaciones colectivas y públicas por parte de los jerarcas de la CCIC, aun con las transformaciones en sus desempeños en la economía hondureña posterior a la Segunda Guerra Mundial.

⁵⁸ Perfecto H. Bobadilla, *op. cit.*, págs. 92-95.

⁵⁹ Rodolfo Pastor Fasquelle, «Los árabe hondureños en su centenario, el caso sampedrano», art. cit., pág. 379.

⁶⁰ Leyes de inmigración, *La Gaceta*, Tegucigalpa, núm. 7860, 2 de abril de 1929; y *La Gaceta*, Tegucigalpa, núm. 9276, 21 de abril de 1934.

⁶¹ Carlos Izaguirre, *Bajo el chubasco*, vol. 2, Tegucigalpa: s. e., 1945, págs. 95-97; José J. Callejas, *Miseria y despojo en Centroamérica*, México: Jus, 1954, pág. 251.

⁶² Entrevista a Gabriel A. Mejía, San Pedro Sula, 22 de septiembre de 1987.

IV. Los árabes en la economía de Honduras, 1950-1970

Después de 1945, el producto interno bruto de Honduras (PIB) aumentó de 26,4 millones de dólares en aquel año a 37 millones de dólares en 1955 y a 60,2 millones en 1965. En 1970, la cifra se mantuvo en 73,8 millones de dólares.⁶³ El sector manufacturero del PIB en Honduras aumentó continuamente después de la Segunda Guerra Mundial, alcanzando cerca del 4,5 % del PIB en 1949, 7,5 % en 1959 y 10 % en 1969; cambios todos ellos significativos con respecto a las décadas del veinte y del treinta, cuando la manufacturación sumaba poco más del 3 % del PIB.⁶⁴ Después de la Segunda Guerra Mundial, el sector agrícola del PIB continuó como el principal componente de la economía, pero la contribución del sector exportador siguió en declive, con la agricultura para uso doméstico asumiendo un rol cada vez más importante. En 1939, el porcentaje de la contribución de la agricultura de exportación al PIB permaneció en un 22,9 %, mientras que en 1949 la cifra cayó al 19,6 % y se estabilizó en 12,7 % en 1959.⁶⁵

La incorporación de Honduras en el Mercado Común Centroamericano (MCCA) sumó elementos nuevos y dinámicos a estas medidas macroeconómicas de conjunto. Uno de los elementos más cruciales discutido en la literatura del MCCA concierne al asunto del capital de inversión empleado en la intensificación de la industrialización manufacturera en América Central durante la década de 1960. Toda Centroamérica descubriría claramente que la Inversión Directa Extranjera (IDE) en manufacturación en esa década vino a dar el control general de ese sector económico primariamente al capital estadounidense. En Honduras los números fueron perfectamente claros ya a finales de la década de 1960, con varios estudios que especificaron el grado de control extranjero sobre las mayores empresas manufactureras, medido por lo general con base en el valor del rendimiento productivo, la mano de obra empleada y los márgenes de beneficio.⁶⁶

Por otro lado, las estadísticas macroeconómicas nacionales enmascararon el poder económico regional de la costa norte y de San Pedro Sula en particular,

⁶³ Víctor Bulmer-Thomas, *The Political Economy of Central America since 1920*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, págs. 308-309.

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 273.

⁶⁵ *Ibidem.*, pág. 271.

⁶⁶ Antonio Murga Frassinetti, «Concentración industrial en Honduras», *Economía Política*, núm. 9, abril de 1975, pág. 85; y Rafael del Cid, «Honduras: industrialización, empleo y explotación de trabajo», *Economía Política*, núm. 13, noviembre de 1976-junio de 1977, pág. 68.

sede de la antigua región bananera. En 1970, el departamento de Cortés representó cerca del 55 % de la producción manufacturera con base fabril del país, mientras que Francisco Morazán —el departamento donde se encuentra Tegucigalpa— registró una medida paralela de sólo el 25 % aproximadamente.⁶⁷ Asimismo, los establecimientos manufactureros de San Pedro Sula representaron un mayor valor en cuanto al capital invertido en bienes fijos, si se compara con medidas similares para Tegucigalpa.⁶⁸

Por otra parte, los datos de 1969 muestran que las fábricas de San Pedro Sula empleaban a cerca de 8050 trabajadores, mientras que las de Tegucigalpa a 6800 aproximadamente.⁶⁹ Finalmente, las fábricas de San Pedro Sula empleaban como promedio a más trabajadores por fábrica que las de Tegucigalpa y pagaban como promedio salarios más altos que en cualquier otro lugar del país.⁷⁰ En resumen, durante la década de 1960 San Pedro Sula se convirtió en la *capital industrial* del país y, así, los árabe-palestinos se convertían en poderes económicos fundamentales en el país.

No obstante, el factor más crucial para establecer de hecho nuevas fábricas y rehabilitar otras tuvo que ver con una movilización de capital para la producción manufacturera a una escala nunca vista antes de la década de 1960. Como es bien sabido, la riqueza doméstica en Honduras raramente había estado desplegada sistemáticamente en la producción manufacturera. La Ley de Desarrollo Industrial de 1958 cambió las condiciones en lo concerniente a arriesgar capital acumulado en manufacturación y, en San Pedro Sula, un círculo de comerciantes e industriales —particularmente familias árabes— tomó ventaja de este nuevo incentivo y también adoptó modelos de inversión históricos antes de 1960.⁷¹

Después de la Segunda Guerra Mundial, la Standard Fruit Co. de La Ceiba, la empresa exportadora de banano más importante de esa región, continuó un proceso de diversificación que databa de las primeras décadas del siglo en

⁶⁷ Consejo Superior de Planificación Económica, Diagnóstico del Sector Industrial, Período 1960-1972, Tegucigalpa, 1974, págs. 21-22.

⁶⁸ Ruth I. Shirey, *An Analysis of the Location of Manufacturing: Tegucigalpa and San Pedro Sula* [tesis doctoral], Knoxville (Tenn.): University of Tennessee, 1970, pág. 37.

⁶⁹ *Ibidem*, págs. 25-26.

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 32. En 1968, el empleo fabril en San Pedro Sula constituía cerca del 40 % del total a nivel nacional (García Valderramo, «Municipio de San Pedro», págs. 104 y 108).

⁷¹ Los apellidos de estas familias merecen mencionarse: Larach, Kattán, Yuja y Canahuati (véase a Darío A. Euraque, «Estructura económica, formación de capital industrial, relaciones familiares y poder político en San Pedro Sula: 1870s-1958», art. cit., pág. 45).

aquella región, pero cuyos comienzos en San Pedro Sula habían ocurrido en la década de 1930. Para la época del MCCA, las empresas de la Standard Fruit Co., apoyadas por recursos del Banco Atlántida, ente financiero perteneciente a la misma empresa, se consolidaron en una estructura financiera crucial alrededor de la cual se organizó localmente la burguesía sampedrana, incluyendo a los árabe-palestinos.

Este modelo histórico de industrialización periférica en San Pedro Sula permitió nuevas y más dinámicas formas de acumulación manufacturera en las décadas de 1950 y 1960.

Por ejemplo, después de 1951, la principal accionista de la Cervecería Hondureña S. A. (CEHSA) seguía siendo la Standard Fruit Co. Sin embargo, durante los años críticos, entre 1953 y 1956, la CEHSA también incorporó en su estructura de capital a la mayor parte de los más importantes comerciantes y manufactureros inmigrantes de San Pedro Sula, incluyendo a José Brandel, Antonio Mata, Boris Goldstein, Elías J. Kattán, Yankel Rosenthal, Jacobo Weizenblut y socios de los Canahuati, Siwady y Yuja.⁷² Pero la conexión entre estos inversionistas y la CEHSA no se originaba únicamente a través de este canal. Las relaciones en expansión pueden ser vistas también a través de otros procesos, especialmente el de la organización de las plantaciones de caña y de las refinerías azucareras en la región entre finales de la década de 1930 y finales de la de 1940. Éstas surgieron como el primer gran complejo de compañías hecho público en este período, todas íntimamente relacionadas con las familias árabes más importantes de San Pedro Sula.

Tal vez la industria más importante que la Standard Fruit Co. llegó a controlar durante la década de 1950 fue la industria cementera hondureña, organizada también por importantes comerciantes y manufactureros sampedranos. La trayectoria histórica de esta empresa en la década de 1950 es interesante porque ofrece un ejemplo especial de las diferentes fuerzas que estaban en juego cuando San Pedro Sula se industrializó.

Los esfuerzos para establecer Cementos de Honduras S. A. (CEMSA) nacieron en 1948 con Antonio Mata, un rotario sampedrano y ejecutivo de la compañía bananera (amigo cercano de los Canahuati, Rosenthal, Kattán y Gabriel A. Mejía, Mata fue un consejero importante de los líderes de la Cámara de

⁷² RMC, tomo 24, 13 de marzo de 1953, págs. 60-83; tomo 24, 11 de octubre de 1954, págs. 426-445; y tomo 25, 12 de julio de 1956, págs. 364-366.

Comercio e Industria de Cortés —CCIC— desde 1966 hasta 1972). El proyecto de Mata no llegó a materializarse, pero en 1952 el Banco Nacional de Fomento (BNF) empleó a un experto de las Naciones Unidas para estudiar nuevamente la posibilidad.⁷³ El experto escogió a San Pedro Sula como centro de operaciones para una fábrica que iba a ubicarse a unos pocos kilómetros del lugar donde la materia prima estaba fácilmente disponible. Los comerciantes y manufactureros sampedranos compraron la mayor parte de las acciones iniciales en 1956, con el vicepresidente de la CCIC Jude Canahuati como el mayor accionista individual seguido por inversionistas como Yankel Rosenthal, el antiguo funcionario del Fondo Monetario Internacional (FMI) Paul Vinelli, el director del Consejo Nacional de Economía (CNE), Jorge Bueso Arias, José Brandel y muchos de los comerciantes y manufactureros inmigrantes de San Pedro Sula y La Ceiba.⁷⁴

La gama de inversores regionales de la CEMSA representaba una innovación relacionada con los niveles acentuados de acumulación comercial registrados en la costa norte durante el período de reactivación económica posterior a la Segunda Guerra Mundial. No obstante, otros elementos de la estructura de la CEMSA también evidenciaban la creciente complejidad de los modelos de inversión de esa época. Su estructura de inversión incluía no sólo a una amplia gama de inversionistas individuales que compraban una *compañía públicamente constituida*, sino que también representaba una concentración de *inversiones institucionales* por parte de importantes empresas locales, un proceso de movilización de capital específico de este período, e innovador, en San Pedro Sula. Los inversionistas corporativos de la CEMSA incluían a Luis Kafie y Cía., Jorge J. Larach y Cía., Jacobo D. Kattán Industrial S. A., Elías J. Kattán y Cía., Antonio D. Kattán y Cía., e incluso al BNF.⁷⁵ En 1959, la CEMSA aumentó su capital activo al aceptar mayores inversiones de la Cervecería Tegucigalpa S. A. y la Cervecería Hondureña S. A., ambas bajo el control de la Standard Fruit Co.⁷⁶

La industrialización capitalista local, como es bien sabido, también se benefició de préstamos importantes por parte de instituciones inspiradas por el

⁷³ «La primera piedra de una gran industria», *Carta Semanal*, CCIC, núm. 327, 3 de marzo de 1956; y Elsa M. Sabillón García y Orbelina Ávila, *Enfoque social y económico de Cementos de Honduras, S. A.* [tesis], Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 1968, págs. 1-3.

⁷⁴ RMC, tomo 25, 25 de junio de 1956, págs. 332-362.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ RMC, tomo 26, 1 de marzo de 1959, págs. 220-224; e Instituto de Investigación Económica, «Industrialización y dependencia», en *Antología del movimiento obrero hondureño*, Víctor Meza (ed.), Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1981, págs. 616-617.

MCCA, como el Banco Centroamericano de Integración Económica (BCIE) e incluso la Agencia Internacional para el Desarrollo de los Estados Unidos (AID).⁷⁷ En Honduras estas fuentes externas de capital eran mejor utilizadas por la burguesía sampedrana, incluyendo a los árabe-palestinos. El BCIE se convirtió inmediatamente en el principal acreedor de las inversiones en manufacturación con base fabril en Honduras.⁷⁸ Por otro lado, en el proceso, el BCIE apoyó ampliamente a empresas grandes controladas por el grupo inversor de la Standard Fruit Co. de San Pedro Sula, surgido en la década de 1950.⁷⁹

Asimismo, entre 1961 y 1962, el recién establecido Centro para la Cooperación Tecnológica e Industrial, supervisado por asesores de la AID, contactó a los manufactureros más importantes del país y les alentó a establecer un banco de inversión industrial capaz de movilizar capital local para empresas manufactureras.⁸⁰ Este esfuerzo se consolidó en el establecimiento en enero de 1964 de la Financiera Hondureña S. A. (FICENSA) en San Pedro Sula.⁸¹ Unos pocos meses después FICENSA recibió un préstamo de 5 millones de dólares de la AID.⁸² En 1966, la AID otorgó otros 3 millones de dólares y el BCIE concedió a FICENSA importantes préstamos en 1971.⁸³ En cualquier caso, hacia finales de 1965, FICENSA se convirtió en la principal fuente de crédito para la manufactura a largo plazo en Honduras y en el canal institucional para las inversiones de capital extranjero destinadas, la mayoría de ellas, a firmas calificadas bajo la Ley de Desarrollo Industrial de 1958.⁸⁴

Mientras los préstamos de los Estados Unidos se constituyeron en la principal fuente de capital de FICENSA en 1964, los importantes comerciantes

⁷⁷ John F. McCamant, *Development Assistance in Central America*, Nueva York: Praeger, 1968, pág. 261.

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 261.

⁷⁹ Un buen ejemplo es un préstamo de 1,5 millón de dólares que el BCIE otorgó a la fábrica de cemento de San Pedro Sula en 1963 («Préstamo de tres millones a Cementos de Honduras», *El Día*, Tegucigalpa, 14 de febrero de 1963. Para 1966, Honduras había recibido 27 préstamos del BCIE que sumaban cerca de los 15 millones de Lempiras («Banco Centroamericano otorga a Honduras total de 27 préstamos», *El Día*, Tegucigalpa, 18 de febrero de 1966).

⁸⁰ «Inversionistas del país se reúnen para formar financiera industrial», *El Día*, Tegucigalpa, 18 de septiembre de 1962.

⁸¹ «Fondos de la financiera para desarrollo económico», *El Cronista*, Tegucigalpa, 3 de septiembre de 1964.

⁸² «Diez millones para la Nacional Financiera de San Pedro Sula», *La Prensa*, San Pedro Sula, 12 de junio de 1964.

⁸³ «Tres millones de dólares presta AID a Financiera Hondureña», *La Prensa*, San Pedro Sula, 14 de julio de 1966; y «Préstamo a la Financiera Hondureña», *Revista Extra*, núm. 72, julio de 1971, pág. 3.

⁸⁴ «Primer año de operaciones», *Revista Extra*, núm. 2, septiembre de 1965, pág. 45. Según ejecutivos de FICENSA entrevistados en 1964, para «inversionistas extranjeros que estén interesados en empresas colectivas, la Financiera Hondureña está bien calificada para proveer los socios locales [...]. También puede actuar como vendedor y agente de bolsa con el fin de vender valores» («Fastest Growing City Sparks Coastal Development», *Latin American Report*, vol. 5, núm. 8, diciembre de 1964, pág. 14).

y manufactureros sampedranos eran sus mayores inversionistas individuales, incluyendo nombres familiares en aquella época: Gabriel A. Mejía, Jude Canahuati, José Brandel, Yankel Rosenthal, Antonio Mata, Berti R. Hogge, Boris Goldstein, Nicolás J. Larach, Jorge J. Larach, Jaime Rosenthal, Jacobo D. Kattán y otros.⁸⁵ Estos inversionistas individuales estaban a su vez íntimamente ligados a los *inversionistas corporativos* que compraron acciones de FICENSA en 1964.⁸⁶ De esta manera, la industrialización de la posguerra sirvió como marco para un nuevo papel de los árabe-hondureños en la economía de Honduras, consolidado en la década de 1970 a 1980. Por otra parte, para esta época surgió también la encrucijada del papel social y político de las nuevas generaciones árabe-hondureñas. Tendrían que desafiar la intelectualidad hondureña y su visión etno-racial.

V. Los árabe-hondureños y el sistema político de Honduras, 1960-2000

El 19 de septiembre de 1968, *El Día*, diario conservador de Tegucigalpa de esa época, publicó titulares dramáticos: «*La Prensa* suspendida anoche»; «Estado de sitio declarado en todo el territorio nacional»; «Noticias de última hora: el gobierno envía tropas a San Pedro Sula». Dos días más tarde, *El Día* informaba que «Edmond L. Bográn de la Financiera Hondureña S. A., [había sido] obligado a salir hacia Nicaragua».⁸⁷

Esa misma fecha, *El Día* publicó información oficial comunicada por el general Oswaldo López Arellano, quien había asumido el poder después de un cruento golpe de Estado en octubre de 1963. En esa comunicación oficial se condenaba una huelga de capital promovida por comerciantes y fabricantes sampedranos y se decretaba que las actividades comerciales se reasumieran dentro del plazo de 24 horas. Los comerciantes y fabricantes serían condenados a multas desde 25 hasta 1000 dólares «dependiendo de la gravedad de la infracción y del número de trabajadores afectados [...]». Estas penas podrían verse complementadas con otras responsabilidades que las autoridades competentes declarasen.

⁸⁵ RMC, tomo 28, 22 de julio de 1964, págs. 461-483.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Los planteamientos y bibliografía de esta sección se fundamentan en Darío A. Euraque, «Movimientos populares, etno-racismo y la problemática de la identidad nacional», *Parainfo*, Tegucigalpa, núm. 10, 1996, págs. 1-14.

Finalmente, el comunicado emitido por el general López Arellano reprendía a los elementos foráneos de la burguesía sampedrana por «haber hecho su vida en este país e incluso acumulado riquezas bajo los auspicios de un ambiente protector y fraternal que el noble pueblo hondureño les había proporcionado sin esperar recompensa material [...]». Más amenazadoramente, el general les advertía a los comerciantes y fabricantes extranjeros participantes en la huelga de capital que serían presentados ante «las autoridades competentes, de manera que, según los procedimientos establecidos, sus permisos de residencia podrían ser cancelados e invitados a dejar el país en el lapso de tiempo prescrito por la ley». De acuerdo con *El Día*, estas amenazas estaban «dirigidas especialmente a los comerciantes árabes de San Pedro Sula».

Para las élites sampedranas, el repertorio informativo de *El Día*, especialmente la poca importancia que se le atribuyó a la destrucción por parte de la policía de las oficinas de *La Prensa*, sólo vino a confirmar la defensa que hacía aquel periódico del régimen que López Arellano estableció a partir del golpe de 1963. Igualmente importante había sido el editorial de *El Día* del 24 de enero de 1967, en el que se había caracterizado a *La Prensa* «como propiedad de un consorcio económico de mucho peso en las actividades nacionales», ligando de esta manera sus políticas a los intereses del capitalismo sampedrano. La hostilidad de *El Día* contra *La Prensa* era compartida por *El Nacional*, también publicado en Tegucigalpa. Desde que *La Prensa* se fundó en 1964, fue blanco de los ataques de *El Nacional*.

Lo mismo le sucedió a la presidencia del Partido Liberal bajo el mandato de Ramón Villena Morales (1958-1963). Más interesante resultó que *El Nacional* arguyera que la política editorial de *La Prensa* parecía «manifiestamente inclinada hacia la izquierda democrática, mientras al mismo tiempo abrigaba una fobia hacia el presente gobierno, tan sólo ligeramente encubierta».

Más revelador fue el hecho de que en julio de 1967 *El Pueblo* (periódico del Partido Liberal), entonces bajo la dirección de Carlos Roberto Reina, futuro presidente de Honduras (1994-1998) y perteneciente al Partido Izquierda Democrática, argumentara: «*La Prensa* de San Pedro Sula es considerada en todo Honduras como la voz autorizada del sector comercial más poderoso del país». Sin duda, los observadores vinculados con *El Día* y *El Nacional* compartían esa perspectiva, y ello era importante porque ambos periódicos estaban en manos de allegados al Partido Nacional que a partir de 1965 sirvieron como eje partidario del gobierno militar instalado en primera instancia a fines de 1963.

El ataque étno-racial de parte del general López Arellano relacionado con la famosa huelga de 1968 es prácticamente desconocido en la historia política de Honduras. Cuando se aborda la huelga, desaparece por completo el tema étno-racial, aun de parte de los más destacados observadores. Ejemplo de ello es el siguiente planteamiento de Víctor Meza, actualmente ministro de Gobernación de Honduras: «Durante el desarrollo de esta huelga se produjo la coincidencia coyuntural entre los intereses del movimiento obrero que luchaba para evitar el alza en el costo de vida y los intereses de la burguesía comercial y de ciertos sectores industriales opositores al régimen dictatorial de López Arellano».⁸⁸

A partir de 1972 (especialmente entre 1972 y 1975), el general López Arellano estableció alianzas muy diferentes con sectores de la oposición en la huelga de 1968, incluyendo sectores de la burguesía de San Pedro Sula. De esta manera, se impulsó un reformismo militar muy semejante al encabezado por el general Omar Torrijos en Panamá y al del general Juan Velasco en el Perú de aquella época. De hecho, muchos militares hondureños entregados al reformismo militar habían estudiado en Panamá y/o el Perú a fines de la década de 1960. El Estado desarrollista hondureño de aquellos años, con la formación en 1974 de la Corporación Nacional de Inversiones (CONADI), se comprometió con fomentar el sector industrial nacional, del cual los hondureños de ascendencia árabe-palestina fueron los mayormente beneficiados en San Pedro y Tegucigalpa.

Como veremos más adelante, creemos que existe una importante relación entre el desarrollismo industrial de la década de 1970 y la vida política de las décadas posteriores que se ha menospreciado y que carece de investigación histórica. Evidenciar y rescatar la relación histórica entre el desarrollismo industrial, su vínculo con la estructura socioeconómica y ciertas implicaciones para la transición a la democracia en Honduras en las décadas de 1980 y 1990 es el objetivo principal de este apartado. Otra meta, que presentamos en la conclusión, es ofrecer una hipótesis que permite explicar el bipartidismo tradicional del sistema político hondureño en el contexto de la historia socioeconómica y étnico-cultural del país, incluyendo a los árabes.

Las investigaciones existentes sobre la transición a la democracia sólo efímeramente se refieren a la historia socioeconómica hondureña previo a la

⁸⁸ Víctor Meza, «Historia del movimiento obrero en Honduras», en Pablo González Casanova (coord.), *Historia del movimiento obrero en América Latina*, tomo 2, México: Siglo XXI, 1985, pág. 183.

década de 1980,⁸⁹ ello a pesar de los avances que la historiografía sobre estos temas registró durante las últimas dos décadas. Veremos que ese contexto histórico y socioeconómico es sumamente importante para comprender mejor el ascenso al poder de los presidentes Rafael Leonardo Callejas Romero (1990-1994), Carlos Flores Facussé (1998-2002) y Ricardo Maduro Joest (2002-2006).⁹⁰

Desde las ciencias sociales, a partir de fines de la década de 1970, el sociólogo Mario Posas fue pionero en comentar aspectos raciales en la historia de Honduras, especialmente la dinámica de los movimientos obreros en la costa norte del país. No obstante, es desde hace poco tiempo que la situación de los árabe-palestinos en el contexto del análisis histórico de la identidad nacional y la estructura social comenzó a recibir alguna atención seria, específicamente con el libro de Jorge Amaya Bane-gas. ¿Por qué?

En primer lugar, pesaba sobre el asunto el mito oficial, solamente cuestionado hasta la década de 1990, acerca de que el origen racial de todos (o la mayoría) de los hondureños era *el mestizaje* en el sentido reducido del término de ‘hijos de españoles e indios’, con quizás un poquito de negro.⁹¹

Por lo tanto, el análisis de la identidad nacional, en su aspecto etno-racial, debía comentarse en torno a las dos, o a veces tres, razas de la nacionalidad, en particular en su origen colonial. Al haber sido ése el paradigma etno-racial hasta la década de 1990, el análisis de la presencia árabe-palestina dentro de la nacionalidad hondureña se marginó casi por completo.

Es más, existen indicios para suponer que los defensores de los árabe-palestinos, ante el ataque etno-racial, asumen los propios mitos del mestizaje oficial;

⁸⁹ Entre otros muchos, véase a Mark B. Rosenberg, «Can Democracy Survive the Democrats from Transition to Consolidation in Honduras», en John Booth y Mitchell Seligson (eds.), *Elections and Democracy in Central America*, Chapel Hill (N. C.): University of North Carolina Press, 1989, págs. 40-59; Rachel Selder, «Elections and Democratization in Honduras since 1989», *Democratization*, vol. 3, núm. 2, 1996, págs. 17-40; y Leticia Salomón, *Democracia y partidos políticos en Honduras*, Tegucigalpa: CEDOH, 2004.

⁹⁰ Una perspectiva un tanto ortodoxa y demasiado estructuralista es Patricia Howard Borjas, «Perspectives on the Central American Crisis: “Reactionary despotism or Monopoly Capital”», *Capital & Class*, núm. 39, 1989, págs. 51-81.

⁹¹ Nuestro libro más reciente aborda el tema: Darío A. Euraque, *Conversaciones históricas con el mestizaje en Honduras y su identidad nacional*, San Pedro Sula: Centro Editorial, 2004. Sobre cultura política y mestizaje en Centroamérica en general, consulte Charles Hale, Jeffrey Gould y Darío A. Euraque (eds.), *Memorias del mestizaje: política y cultura en Centroamérica, 1920-1990s*, Guatemala: CIRMA, 2004.

es decir, que la *nacionalidad* debe definirse reducidamente en relación a una ascendencia hispano-indígena, excluyendo la negritud.⁹²

Al respecto se cita un editorial del diario *La Tribuna* publicado el 9 de febrero de 1983, en los albores de la transición a la democracia bajo el gobierno del presidente Roberto Suazo Córdova (1982-1986), viejo caudillo del Partido Liberal. En aquella ocasión, los editorialistas de *La Tribuna*, cuyos propietarios principales eran árabe-hondureños, los Facussé, comentaban el hecho de que un diputado del Partido Nacional condenara al gobierno de Suazo Córdova diciendo que «en este gobierno las cosas no se hacían en misas negras sino en misas turcas». Los editorialistas de *La Tribuna* sostenían que «esta expresión deja entrever claramente un profundo sentimiento racista, un ferviente deseo de inducir en la conciencia social el elemento disociador del racismo [...]».

Más aún, los editorialistas decidieron ahondar sobre el tema mediante observaciones de suma importancia en este contexto. Por ejemplo, señalaban: «Los turcos [...] no vinieron a Honduras como trashumantes, como gitanos [...]. Muestra de ello es que se han nacionalizado e incluso algunos han olvidado el lenguaje y las costumbres maternas para fusionarse con los hondureños autóctonos en una sola e indivisible estirpe mestiza». Además, señalaba el mismo editorial: «Las nuevas generaciones de padre o madre de origen árabe nacieron aquí y son tan indios como cualquier hijo de vecino». Argumentaban los editorialistas que «hondureños de la pura sangre de Lempira se han casado con “turcas” o “turcos”, según el caso».⁹³ Así, se apelaba a construcciones etno-raciales, profundamente arraigadas tanto en el ámbito popular como oficial, para luchar contra el racismo entre las élites hondureñas. Desafortunadamente la historiografía de la segunda mitad del siglo xx descuidó casi por completo esta dimensión de la cultura política del país, la cual merece rescatarse, especialmente en el contexto de la transición a la democracia.⁹⁴

⁹² Darío A. Euraque, «La construcción del mestizaje y movimientos políticos en Honduras: los casos de los generales Manuel Bonilla, Gregorio Ferrera y Tiburcio Carías Andino», en Darío A. Euraque, *Estado, poder, nacionalidad y raza en la historia de Honduras*, Tegucigalpa: Ediciones Subirana, 1996, págs. 69-89.

⁹³ Lempira fue un cacique que en Honduras liberó la más grande resistencia indígena contra los conquistadores españoles en el siglo xvi. Desde comienzos del siglo xx, fue considerado un héroe oficial por el Estado de Honduras. La moneda del país lleva el nombre de Lempira. Éstos y otros temas de la historia etno-racial de Honduras los abordamos sistemáticamente en Darío A. Euraque, *Conversaciones históricas con el mestizaje en Honduras y su identidad nacional*, cit., págs. 69-87.

⁹⁴ ¿Sufren los árabe-palestinos retos de identidad como aquellos que sufren los garifunas? Consulte a Rafael Leiva Vivas, «Garifunas de Honduras, un reto de identidad», *Paraninfo*, Tegucigalpa, núm. 3, 1993, págs. 69-82.

Las relaciones entre estructuras sociales y sistemas y culturas políticas han sido objeto de estudios en ciencias sociales desde el surgimiento en Europa de la sociología moderna en el siglo XIX. En Centroamérica, el aporte de las ciencias sociales para explicar la problemática de la ausencia de sistemas políticos democráticos y la persistencia de culturas caudillistas y autoritarias surgió como importante a partir de la segunda mitad del siglo XX.⁹⁵ Desde ese entonces, fue la sociología histórica, y especialmente aquella influenciada por la teoría de la dependencia, la que más sistemáticamente investigó y analizó las relaciones entre estructuras sociales y sistemas políticos en la región.

La historiografía y los comentarios generales descartan con frecuencia a la región tras considerarla sólo como una gran plantación de las compañías bananeras imperialistas. Esta perspectiva no hace un escrutinio serio de la historia económica, social, cultural y política de la región.⁹⁶ En definitiva, a inicios de la década de 1980, al comienzo de la transición a la democracia, casi nadie en Honduras, o fuera, hubiera cuestionado la aseveración de un eminente intelectual de la época, que a la vez desempeñó cargos importantes en los gobiernos militares reformistas de la década de 1970: «Por desgracia, la historia de Honduras es la historia de la explotación bananera por los monopolios extranjeros enclavados en la costa norte».⁹⁷

El prominente sociólogo centroamericano Edelberto Torres-Rivas ha argumentado que, después de la década de 1950, en la región la «vieja oligarquía dio paso a una burguesía moderna agroexportadora».⁹⁸ No obstante, Torres Rivas también puntualizó que las viejas oligarquías, en particular las clases gobernantes cafetaleras de El Salvador y Guatemala, no «desaparecieron».⁹⁹ En su lugar,

⁹⁵ Lowell Gudmundson, «Lord and Peasant in the Making of Modern Central America», en Evelyn Huber-Stephens y Frank Safford (eds.), *Agrarian Structures and Political Power in Latin America*, Pittsburgh (Pa.): University of Pittsburgh Press, 1995, págs. 153-178.

⁹⁶ Véase a Mario Posas, «La plantación bananera en Centroamérica», en Edelberto Torres-Rivas (ed.), *Historia general de Centroamérica*, vol. 4, Madrid: FLACSO, 1993, págs. 111-165. Una caracterización de la noción de Honduras como *República bananera* reeditada recientemente en Marcos Carias Zapata, «Honduras: “La República Bananera”», en Rubén Darío Paz, *Honduras: del enclave bananero a la democracia formal: lecturas de historia de Honduras, siglo XX*, Tegucigalpa: Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, 2002, págs. 97-114.

⁹⁷ Enrique Flores Valeriano, *La explotación bananera en Honduras: capítulos del deshonor nacional*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1978, pág. 11.

⁹⁸ Edelberto Torres-Rivas, *Repression and Resistance: The Struggle for Democracy in Central America*, Boulder (Colo.): Westview Press, 1989, pág. 34. Para una visión más reciente y actualizada de Torres-Rivas, véase a Edelberto Torres-Rivas, «Los caminos hacia la democracia política en América Central», en Diego Achard y Luis E. González (eds.), *Un desafío a la democracia: los partidos políticos en Centroamérica, Panamá y República Dominicana*, San José: BID, 2004, págs. 149-177.

⁹⁹ Edelberto Torres-Rivas, *Repression and Resistance: The Struggle for Democracy in Central America*, cit., pág. 50.

«la clase dominante se modificó levemente. Lo que ocurrió fue una reestructuración interna a la vez lenta y dolorosa que transformó al viejo terrateniente-capitalista en un capitalista-terrateniente».¹⁰⁰ Este análisis es correcto en general para Guatemala, El Salvador y Costa Rica, aunque en el último país con diferentes implicaciones políticas. Sin embargo, el caso hondureño no «calza» en la visión de Torres-Rivas. La burguesía hondureña de finales de la década de 1950 y de la de 1960 no resultó de «una reestructuración interna» de una vieja «oligarquía».¹⁰¹

De hecho, la hostilidad de la mayoría de los hacendados hacia la reforma agraria en la década de 1970 mostró las preocupaciones, no de una vieja y reconstituida oligarquía *clásica* centroamericana, sino de una nueva burguesía rural con lazos íntimos con el capital extranjero. Lo que es más, esta relación, principalmente en los casos del algodón, el azúcar y especialmente la carne, permaneció entrelazada con el grupo comercial industrial relacionado con la Standard Fruit Co. desde la década de 1950.

La ola de industrialización promovida por el Mercado Común Centroamericano animó a una burguesía comercial e industrial y a la militancia trabajadora de San Pedro Sula durante la década de 1960, lo que en cierta forma culminó con los sucesos de 1968. Sin embargo, la simultánea reestructuración de esta burguesía comercial-industrial en una burguesía agraria, también con el capital extranjero, dejó a los visionarios de los sectores manufactureros —hombres como Edmond L. Bográn y otros— aislados y susceptibles de ser atacados. También expuso a los árabe-palestinos a ser atacados en un sentido etno-racial.

Así pues, el golpe de 1972 habilitó aspectos de la visión y el proyecto de Bográn pero no a sus actores históricos como *una clase*, porque ésta murió potencialmente en septiembre de 1968. Es más, esa visión menospreció la historia etno-racial de la élite comercial e industrial de Honduras. Esa potencialidad, como decíamos, murió en 1968 a causa de las particularidades de la historia hondureña del siglo xx en el contexto del capitalismo periférico: desde la integración de Honduras en la economía mundial mediante las exportaciones bananeras al consecuente carácter de la formación de clases de la costa norte en general y de San Pedro Sula en particular. Por otro lado, las victorias

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Dario A. Euraque, *Reinterpreting the Banana Republic: Region and State in Honduras, 1870-1972*, Chapel Hill (N. C.): University of North Carolina Press, 1996, págs. 77-89.

del reformismo de la costa norte, que en muchos aspectos constituyó un amplio *movimiento social*, concedieron a la historia moderna hondureña legados sociales o políticos que los estudiosos han marginado.¹⁰² Los árabe-palestinos participaron en ese proceso, aunque aún no se han percatado de ello.

A finales de la década de 1990, nosotros continuamos intentando especificar la cultura política de la costa norte de Honduras y, especialmente, sus aspectos etno-raciales. Nuestras intervenciones en la historia racial y étnica de Honduras desde mediados de la década de 1990 no fueron únicas.¹⁰³ Más bien se unieron a varias otras aproximaciones de lo que Mario R. Argueta, en un ensayo historiográfico de 1999, caracterizó como una nueva *etnohistoria*, tema que Argueta, a comienzos de la década de la transición a la democracia en Honduras, declaró como un vacío casi completo.¹⁰⁴ De hecho, en la literatura disponible sobre la transición a la democracia en Honduras durante las últimas dos décadas, creemos que existe un vacío sobre la particularidad más importante de la estructura económica de Honduras durante el siglo xx: el dominio de los inmigrantes árabe-palestinos en la estructura comercial e industrial y, en menor medida, el aporte de ciertas familias de ascendencia judía.

En 1989, fue electo presidente Rafael Leonardo Callejas, destacado miembro del Partido Nacional de Honduras emparentado con varios fundadores de dicho partido (cuya organización formal data de finales de la segunda década del siglo xx). Según un informe biográfico del Departamento de Estado de los Estados Unidos, Callejas nació en 1943 en el seno de una rica familia hacendada. Durante los gobiernos militares de la década de 1970, Callejas fungió como subsecretario y también como secretario del Ministerio de Recursos Naturales. Asimismo, éste llegó a la presidencia de Honduras con una licenciatura y una maestría en economía agrícola de la Mississippi State University, proceso educativo que sin duda afianzó su fácil manejo del inglés, de manera que pudo poner en práctica los conocimientos adquiridos no sólo en la universidad, sino también en el Instituto de Ciencias Sociales de La Haya y en la FAO de Roma.

¹⁰² La militancia de trabajadores en San Pedro Sula en la década de 1960 ejemplificó temas explorados más sistemáticamente en la literatura de los *nuevos movimientos sociales* (véase a Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez, *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Boulder (Colo.): Westview Press, 1992).

¹⁰³ Darío A. Euraque, «Movimientos populares, etno-racismo y la problemática de la identidad nacional», art. cit.; y Darío A. Euraque, *Conversaciones históricas con el mestizaje en Honduras y su identidad nacional*, cit.

¹⁰⁴ Mario R. Argueta, «Nuevos rumbos de la historiografía: recopilación de sucesos preétnicos», *El Heraldo*, Tegucigalpa, 4 de junio de 1999, págs. 4-5; y Mario R. Argueta, *Investigaciones y tendencias recientes de la historiografía hondureña: un ensayo bibliográfico*, Colección Cuadernos, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2009.

La presidencia de Rafael Leonardo Callejas (1990-1994) en su momento representaba, según Marta Elena Casaus Arzú, una tendencia generalizada en el istmo en aquella época: el retorno al poder de las tradicionales oligarquías mediante una metamorfosis económica y social, aun cuando éstas se enfrentaban a un amplio reto político contra su antigua hegemonía en el poder a raíz de los conflictos armados en la región durante las décadas de 1970 y 1980.¹⁰⁵ De hecho, según Casaus Arzú, Callejas representaba un tipo de «intelectual orgánico», portavoz de un nuevo proyecto político neoliberal y de una «nueva derecha» que reflejaba, a nivel centroamericano, la «recomposición del bloque dominante» de la estructura socioeconómica regional.

Este proceso, a su vez, se fundamentó en la supervivencia de «antiguas redes familiares que detentan el poder desde la época colonial».¹⁰⁶ A diferencia de mucha de la literatura generada durante la última década sobre la transición a la democracia en Honduras, Casaus Arzú representa un esfuerzo en cierta manera tradicional en las ciencias sociales: explorar la relación entre estructura socioeconómica y sistemas políticos y gobiernos.¹⁰⁷ La validez de esta hipótesis aplicada al caso hondureño es el problema fundamental que escudriñamos ahora.

En 1990, Mario Flores G. presentó una muy innovadora tesis en torno a las clases prominentes del capitalismo de Honduras.¹⁰⁸ Al margen de los importantes trabajos de Antonio Murga Frassinetti,¹⁰⁹ cuyas hipótesis Flores cuestionaba, hasta esta época se había investigado poco sobre el tema. Según Flores, a partir de la década de 1960, impulsada por una nueva industrialización, surgió en Honduras una burguesía nacional cuyos rasgos básicos se caracterizan mejor por razón de la categoría de un «capital financiero», a la vez producto de la concentración de capital y de la unificación de «todas las formas parciales del capital». Dinero productivo y comercial.

¹⁰⁵ Marta E. Casaus Arzú, «El retorno al poder de las familias centroamericanas, 1979-1990», *Revista Polémica*, San José, núm. 18, 1992, págs. 51-63.

¹⁰⁶ Marta E. Casaus Arzú, «La metamorfosis de las oligarquías centroamericanas», en Marta E. Casaus Arzú y R. Castillo Quintana (coord.), *Centroamérica: balance de la década de los 80*, Madrid: Fundación CEDEAL, 1993, pág. 268.

¹⁰⁷ Andre-Marcel D'Ans, *Honduras: emergencia difícil de una nación, de un Estado* [traducción de Alberto Depienne], Tegucigalpa: Litografía López, 1998 y 2004. Otro texto citado con frecuencia, ya en su tercera edición, se acerca a los objetivos conceptuales de Casaus Arzú. Igual que Casaus Arzú, este autor desconoce casi por completo los elementos etno-sociales de las élites hondureñas (véase a Juan C. Arancibia, *Honduras ¿un Estado nacional?*, Tegucigalpa: Guaymuras, 2001).

¹⁰⁸ Mario Flores G., *El capital financiero en Honduras* [tesis de maestría, Postgrado Centroamericano en Economía y Planificación del Desarrollo (POSCAE)], Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 1990.

¹⁰⁹ Véase a Antonio Murga Frassinetti, *Industrialización y capital extranjero en Honduras*, Tegucigalpa: CEDOH, 1999; y *Enclave y sociedad en Honduras*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1978.

Este capital financiero, a su vez, se distribuía en 26 grandes grupos económicos organizados en más de 2000 empresas. En su conjunto, 25 de estos grupos económicos constituyen la *burguesía nacional*, eje fundamental y mayoritario del total de capital financiero, puesto que solamente los primeros tres grupos (SOGERIN, Inversiones Facussé S. A. e Inversiones Continental) representan más capital que aquél registrado por las empresas transnacionales (cuadro 2). Igualmente, señala Flores, un subgrupo de empresas, incluyendo esta vez al grupo transnacional, forman una «oligarquía financiera» dentro del capital financiero en sí.

Por último, Flores también postuló que los 25 grupos económicos nacionales, los que constituían el 60 % del capital social del país, representaban una «oligarquía financiera nacional», es decir, «un grupo capitalista nacional dominante y oligárquico que controla monopólicamente, junto con el capital extranjero, la mayor parte de la actividad económica, política y cultural del país».¹¹⁰

Por otra parte, el cuadro 2 registra otra variable más importante: la presencia de árabe-hondureños entre las élites económicas de Honduras. Un rápido repaso del cuadro 2 muestra la abrumadora presencia de las familias de descendencia árabe, particularmente palestinas. Sin embargo, es también importante ver la posición de ciertas familias judío-hondureñas, es decir, los Goldstein y los Rosenthal Oliva, éstos últimos propietarios de Inversiones Continental.

Destacamos a estos personajes de las familias judío-hondureñas, Jaime Rosenthal Oliva y Gilberto Goldstein Rubinstein, porque desempeñan papeles sumamente importantes en las cúpulas de los partidos tradicionales. Rosenthal Oliva destacó desde la década de 1960 en las filas del Partido Liberal. Fue sólo uno de los dos parlamentarios electos para la malograda legislatura de 1971 a 1976. En 1971, fundó el diario *El Tiempo* en San Pedro Sula. Por su parte, Goldstein Rubinstein está íntimamente vinculado con el Partido Nacional y fue secretario privado del presidente Callejas entre 1990 y 1994. En el anterior período de gobierno, junto con Rosenthal Oliva, Goldstein Rubinstein fue uno de los dos diputados judío-hondureños en el Congreso Nacional.¹¹¹

En relación a los árabe-hondureños el cuadro 2 presenta los once grupos económicos que fácilmente pueden identificarse como familias cuyas generaciones no se remontan más allá de las primeras décadas del siglo xx, es decir, aquéllos con apellidos Facussé, Andonie, Bendeck, Kafati, Kattán, Larach,

¹¹⁰ Ibidem, pág. 76.

¹¹¹ Sobre la historia de las relaciones judío-hondureñas en la historia de Honduras véase a Darío A. Euraque, *Conversaciones históricas con el mestizaje en Honduras y su identidad nacional*, cit., págs. 89-119.

Canahuati, Hasbun, Sikafie. Todos éstos, por supuesto, son apellidos recientes en la larga historia de Honduras.¹¹²

Los datos que arroja el primer cuadro, junto al cuadro 2, ofrecen una documentación más amplia para cuestionar la tesis de la recomposición de la oligarquía hondureña colonial y su relación con la transición a la democracia en la década de 1980. En primer lugar, la información que proporciona Mario Flores señala que, para la década de 1980, un poco más de un cuarto del capital financiero del país (el más importante dentro del capitalismo hondureño actual) estaba en manos de familias cuyos orígenes se remontaban a una inmigración que tuvo lugar solamente a partir de la última década del siglo XIX. En segundo lugar, las primeras generaciones de esta inmigración, en general, se negaban a formar alianzas matrimoniales con la élite hondureña y ésta, a su vez, también las rechazaba, por lo menos durante las primeras cinco décadas del siglo XX. Ahora bien, un estudio más reciente muestra que durante las últimas dos o tres décadas esa endogamia etno-racial está desapareciendo, especialmente entre los hondureños de ascendencia árabe-palestina.¹¹³

Es la historia socioeconómica del cuadro 2 la que debe tomarse en cuenta para comprender mejor el significado de los sucesos de 1968 y sus posteriores implicaciones sociopolíticas. De hecho, cabe aquí ubicar en su contexto global la inmigración árabe-palestina a Honduras. Entre fines del siglo XIX y durante todo el siglo pasado, Honduras no fue el destino de grandes corrientes migratorias. La inmigración permanente censada nunca ha representado más del 5 % de la población total del país. Además, la mayoría de la inmigración extranjera residente en Honduras tenía su origen en El Salvador o Guatemala.

Por lo tanto, al margen de los obreros ingleses negros y los empleados de las empresas bananeras, en general oriundos de Jamaica, fueron los inmigrantes árabe-palestinos quienes se transformaron en los inmigrantes más numerosos en Honduras entre la década de 1890 y 1940. Si bien es cierto que otros países latinoamericanos tuvieron migrantes árabes del Medio Oriente, lo particular y sui géneris del caso hondureño es que aquí se constituyeron en el grupo mayoritario y más importante económicamente hablando. Más aún, esta situación conlleva implicaciones políticas sumamente significativas.¹¹⁴

¹¹² Fidelina Barrios de Molina, *Origen de los apellidos hondureños más frecuentes en la actualidad*, Tegucigalpa: Universidad José Cecilio del Valle, 1992.

¹¹³ Roberto Marín Guzmán, *A Century of Palestinian Immigration into Central America*, San José: Universidad de Costa Rica, 2001, págs. 35-37.

¹¹⁴ Ignacio Klich y Jeffrey Lesser (eds.), *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, Londres: Frank Cass, 1998.

Cuadro 2. Grupos económicos más importantes en Honduras, década de 1980

Grupos económicos	Porcentaje del capital financiero del país
1. Transnacionales	22,51
2. SOGERIN	9,82
3. Inversiones Facussé S. A.	8,27
4. Inversiones Continental	6,29
5. BANCATLAN S. A.	5,00
6. Grupo Goldstein	4,49
7. Inversiones Andonie Fernández	3,94
8. Inversiones Williams	3,70
9. El Ahorro Hondureño S. A.	3,60
10. Inversiones Honduras S. A.	2,98
11. Inversiones Bendeck S. A.	2,90
12. Inversiones Fasquelle	2,69
13. Inversiones Kafati S. A.	2,58
14. Inversiones Kattán	2,57
15. Intereses Militares	2,18
16. Inversiones Bamer S. A.	2,13
17. Inversiones Larach S. A.	1,94
18. Inversiones Canahuati	1,88
19. Inversiones Maduro	1,68
20. Grupo Hasbun	1,60
21. Inversiones Flores Rodil	0,94
22. Inversiones Callejas	0,79
23. Inversiones Occidente	0,61
24. Inversiones Sikafy	0,58
25. Inversiones Handal S. A.	0,15
26. Inversiones Kafie	0,06
Otros	1,84
Empresas sin grupo	2,54
Total	100

Fuente: Mario Flores, *El capital financiero en Honduras*, 1990.

Cuadro 3. Grupos económicos de descendencia árabe, década de 1980

Grupos económicos	Porcentaje del capital financiero del país
1. Inversiones Facussé	8,27
2. Inversiones Andonie Fernández	3,94
3. Inversiones Bendeck S. A.	2,90
4. Inversiones Kafati S. A.	2,58
5. Inversiones Kattán	2,57
6. Inversiones Larach S. A.	1,94
7. Inversiones Canahuati	1,88
8. Grupo Hasbun	1,60
9. Inversiones Sikafy	0,58
10. Inversiones Handal S. A.	0,15
11. Inversiones Kafie	0,06
Total	26,47

Fuente: cuadro 1 del presente trabajo.

Resumamos nuestras apreciaciones sobre el advenimiento a la presidencia de Rafael Leonardo Callejas Romero. Callejas Romero no parece haber sido un «intelectual orgánico» portavoz de una oligarquía hondureña con arraigo colonial. El poderío económico de los Callejas durante la década de 1980 es probable que no se remontara más allá de las últimas décadas del siglo XIX o las primeras décadas del siglo XX. De hecho, la historiografía suele indicar que las poderosas familias coloniales, aquéllas destacadas en los escritos de Leticia Oyuela, Mario F. Martínez Castillo y Luis Pedro Taracena Arriola, no lograron reproducir su poderío económico durante el siglo XX. No obstante, sí parece ser que durante el siglo XIX las viejas familias coloniales se constituyeron en una «oligarquía terrateniente-minera», según las investigaciones de Óscar Zelaya (otro importante historiador de Honduras), pero en Tegucigalpa.¹¹⁵

Ahora bien, durante la transición al siglo XX, con el nuevo ciclo minero en el sur y en los alrededores de la capital y junto con el ascenso de la economía bananera en la costa norte, la vieja oligarquía terrateniente-minera no sólo perdió su hegemonía sobre el poder político dentro de la Alcaldía de Tegucigalpa, sino que también fue incapaz de contrarrestar el predominio del

¹¹⁵ Darío A. Euraque, «La metamorfosis de una oligarquía y las élites de poder en la década de 1980: el caso de Honduras», art. cit., pág. 32.

capital extranjero y así aprovechar la acumulación comercial e industrial de la época. Es más, parece que fue la acumulación capitalista de San Pedro Sula la que más aprovechó los nuevos ciclos con vínculos con la economía mundial, incluyendo a los árabe-palestinos.

De hecho, las antiguas familias de Tegucigalpa y sus alrededores nunca pudieron sostener una hegemonía política sobre el Estado moderno. Fue un caudillismo ultramontano, representado por los dos partidos tradicionales, los que monopolizaron el poder de la Alcaldía de Tegucigalpa y también dentro del Estado nacional.¹¹⁶ El movimiento de 1968 representó un esfuerzo por cuestionar ese sistema; de esa manera también puede caracterizarse el golpe de 1972, al contrario de lo sucedido en 1963 cuando el general López Arellano, con apoyo del Partido Nacional, derrocó el presidente Ramón Villeda Morales.

A diferencia del golpe de 1963, la intervención militar de 1972 no produjo un derramamiento de sangre, estado de sitio, toques de queda, exiliados o encarcelamientos. En su lugar, recibió amplio apoyo de sectores organizados de la clase trabajadora y campesina, grupos que habían sido blanco de la represión en 1963.¹¹⁷ De hecho, más que una alianza institucional entre el ejército y un partido político, a partir de 1972 el nuevo régimen lanzó inmediatamente un ataque directo contra los partidos tradicionales.

El Decreto núm. 3 del 6 de diciembre de 1972 destruyó la principal fuente de ingresos y lealtades de los caudillos de ambos partidos, al declarar ilegales las «contribuciones voluntarias» de empleados estatales a los partidos políticos.¹¹⁸ Los caudillos habían institucionalizado estas así llamadas contribuciones como medio de reclutamiento y para garantizarse fidelidades. Si bien es cierto que la transición a la democracia trajo consigo nuevamente esta forma de financiar los partidos políticos, la metamorfosis económica de los grupos económicos de fines del siglo xx registraba otras intervenciones en el sistema político. Este hecho comenzó verdaderamente con la presidencia de Roberto Suazo Córdova, especialmente por medio del papel de la familia Facussé en ese gobierno, cuando Carlos Flores

¹¹⁶ El problema del caudillismo en Honduras es hábilmente resumido por Rodolfo Pastor Fasquelle, «El caso de los cacicazgos: historia de la crisis del sistema político hondureño», *Foro Internacional*, julio-septiembre de 1985, págs. 16-29.

¹¹⁷ «Golpe de Estado cuenta con tolerancia de la ciudadanía», *La Prensa*, San Pedro Sula, 12 de mayo de 1972.

¹¹⁸ Mario Posas y Rafael del Cid, *La construcción del sector público y del Estado nacional de Honduras, 1876-1979*, Tegucigalpa: Guaymurás, 1981, pág. 186.

Facussé se desempeñó como secretario privado del presidente Roberto Suazo Córdova.¹¹⁹

Este hecho registraba otro hecho socioeconómico que hemos contrapuesto ante la tesis de Marta Elena Casaus Arzú: que la mayoría de los nuevos espacios comerciales e industriales del siglo xx los ocuparon, primero, alemanes, y en menor escala otros extranjeros europeos, y, en segundo lugar, los inmigrantes árabe-palestinos. Los alemanes estrecharon relaciones y parentesco con familias hondureñas, pero el general Tiburcio Carías Andino (1933-1948), durante la Segunda Guerra Mundial, presionado por el gobierno norteamericano, intervino los negocios alemanes y la persecución posterior le restó estatus social y político a la vieja y poderosa colonia alemana, lo que por supuesto afianzó el poderío económico norteamericano.¹²⁰

Por otro lado, las primeras generaciones árabe-palestinas se mantuvieron al margen de la vida social y política del país. Pero a partir de 1950, los árabe-palestinos lentamente estrecharon relaciones matrimoniales de viejos y nuevos ricos y adquirieron, poco a poco, la ciudadanía hondureña. Por lo tanto, si hubo metamorfosis en la oligarquía de Honduras, el proceso no se dio en la década de 1980; el proceso se inició durante la transición al siglo xx,¹²¹ en el marco general de la nueva integración de la economía hondureña al mercado mundial mediante la plata y el banano, y posteriormente por medio de cierta industrialización que tuvo más éxito en San Pedro Sula como eje de economía de la costa norte.¹²²

Y más importante aún, la metamorfosis fue tal que ni los Callejas ni otras familias con mucho más abolengo colonial detentaban en la década de 1990 el poder económico en Honduras. Para ese entonces, eran los descendientes de las familias árabe-palestinas, ahora hondureñas, las familias con más poderío económico. De nuevo, la importancia de la familia Flores Facussé en

¹¹⁹ No hay duda de que Roberto Suazo Córdova carecía de abolengo colonial o decimonónico y, más bien, se remontaba a hacendados provincianos. El mundo rural y aspectos de la vida de Suazo Córdova pueden consultarse en Alexis Machuca, *La paz histórica de una ciudad y su gente*, Tegucigalpa: Secretaría de Cultura y Turismo, 1983.

¹²⁰ Mario R. Argueta, *Los alemanes en Honduras*, cit.

¹²¹ Según un documento que nos facilitó Carlos Maldonado, cuando fue director del Archivo Nacional, durante esta época los árabes-palestinos parecen asumir un nuevo comportamiento ante la ciudadanía hondureña y buscan su naturalización (Secretaría de Relaciones Exteriores, Lista de Naturalizaciones y Reconocimientos de Nacionalidad Hondureña Acordadas por el Poder Ejecutivo desde Julio de 1946 hasta Junio de 1956, Tegucigalpa, 1956).

¹²² Darío A. Euraque, «Capital industrial, relaciones familiares y poder político en San Pedro Sula: 1870s-1958», art. cit., págs. 31-50.

la presidencia de Suazo Córdova y la presidencia propia de Carlos Flores Facussé entre 1994 y 1998 evidenció esa nueva realidad de la estructura social de Honduras y la nueva democracia.¹²³ Sin embargo, el significado de la presidencia de Carlos Flores Facussé no debe desestimarse con respecto a la influencia directa que desempeñan los árabe-hondureños en el sistema político en sí. Con Ricardo Maduro Joest, quien llegó a su candidatura presidencial en medio de ataques que cuestionaban su ciudadanía hondureña por el hecho de haber nacido en Panamá,¹²⁴ el debate racial que desató la primera candidatura presidencial de Carlos Facussé, en 1989, se olvidó.¹²⁵ A pesar de su lenta integración matrimonial con las élites hondureñas y su peso económico, miembros de las familias árabe-hondureñas no participaron directamente como representantes de los partidos políticos en los congresos legislativos electos durante la transición a la democracia.

Veamos, por ejemplo, que la legislatura electa para el período 1971-1976 registró sólo un árabe-hondureño.¹²⁶ El golpe militar de 1972 y los sucesivos gobiernos militares anularon la democracia y, por lo tanto, el ensanchamiento de los árabe-hondureños en el sistema político. Carecemos de datos para la década de 1980, pero aún a comienzos del siglo XXI están contados los diputados o las diputadas con ancestro árabe.

Es más, con la excepción de Flores Facussé, y quizás Elías Asfura y Kattán (Partido Nacional), los pocos árabe-hondureños que participan en política no suelen provenir de las familias árabe-hondureñas más acaudaladas, aquéllas registradas en el cuadro 3 de este trabajo. Los apellidos de ascendencia árabe que registró el Congreso Nacional durante la última década fueron

¹²³ La influencia de Flores Facussé y su tío, Miguel Facussé, en la Administración de Suazo Córdova se detalla en Donald Schulz y Deborah Sundloff Schulz, *The United States, Honduras, and the Crisis in Central America*, Boulder (Colo.): Westview Press, 1994, págs. 123, 124, 204, 268-270 y 299; y Jack R. Binns, *The United States in Honduras, 1980-1981: An Ambassador's Memories*, Jefferson (N. C.): McFauland & Co., 2000, págs. 34 y 252.

¹²⁴ Sobre los orígenes judío-panameños del lado paterno de Maduro, véase a Jorge A. Amaya Banegas, *Los Judíos en Honduras*, Tegucigalpa: Guaymurás, 2000, págs. 126-127. El apellido Joest proviene de su abuelo materno, Luis Joest (1882-1947), nacido en Alemania, quien se casó en París con Julia Midence (Pompilio Ortega, *op. cit.*, pág. 1). Según la colega Leticia Oyuela: «Osmond Maduro, padre de Ricardo, se casó con Cristina y Joest Midence, hija de Luis Joest y Julia Midence Soto, es decir, nieta de Santos Soto».

¹²⁵ Santos Soto en la década de 1920 era el hombre más rico de Honduras (Mario R. Argueta, *Diccionario histórico-biográfico hondureño*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1990, págs. 165-166). Sobre el debate etno-racial que surgió alrededor de la candidatura de Flores Facussé, véase a Mario Peraza Zelaya, «Carta Pública: Exijo respeto a la memoria de mi padre», *Diario Tiempo*, San Pedro Sula, 30 de julio de 1987; Miguel Pineda, «La cuestión árabe en Carlos Flores», *Diario Tiempo*, San Pedro Sula, 1997; y «Árabes o golpes bajos», *Diario Tiempo*, San Pedro Sula, 2 de septiembre 1987.

¹²⁶ «Integrado el Congreso Nacional para el período de 1971 a 1976», *La Prensa*, San Pedro Sula, 26 de febrero de 1971, pág. 32.

los siguientes: Hawit, Handal, Andonie, Botto y Yacaman.¹²⁷ Es más, de los 126 diputados propietarios electos al Congreso Nacional para 1997-2001, sólo un 0,5 % gozaban de ascendencia árabe-hondureña. Por último, los árabe-hondureños, con escasas excepciones, no participan directamente en los cargos municipales, con algunas excepciones, no obstante, en las ciudades más grandes del país.¹²⁸

VI. Conclusiones

Para concluir, retomamos una afirmación de Manuel Flores G., citado ya en este trabajo. Según Flores G., los 25 grupos económicos nacionales, los que constituían el 60 % del capital social del país en la década de 1980, representaban una «oligarquía financiera nacional», es decir, «un grupo capitalista nacional dominante y oligárquico que controlaba monopólicamente, junto con el capital extranjero, la mayor parte de actividad económica, política y cultural del país».¹²⁹ Hagamos hincapié en el supuesto control de la «actividad política y cultural del país» por parte de «un grupo capitalista nacional dominante y oligárquico».

Creemos que la historiografía con que contamos hasta ahora no evidencia esta tesis. Todo lo contrario. Primero, la cumbre de la economía nacional durante la década de 1980, coyuntura del retorno de los partidos políticos al control del sistema político, estaba en manos de familias árabe-hondureñas de segunda y tercera generación que apenas comenzaban a penetrar en el poder ejecutivo del Estado. Segundo, el poder legislativo permanecía plenamente en manos de hondureños cuyas raíces etno-raciales y culturales se remontaban hasta la época colonial y, más probablemente, al ensanchamiento del mestizaje indohispano y negro que se intensificó durante los siglos XIX y XX. Tercero, el poder legislativo seguía en manos de grandes y medianos hacendados rurales, en general vinculados con haciendas ganaderas.¹³⁰ Según un estima-

¹²⁷ Armando Sarmiento, *¿Quién es quién en el Congreso Nacional?*, Tegucigalpa: Asociación para una Ciudadanía Participativa, 2004.

¹²⁸ «Alcaldes electos confirmados por el Tribunal de Elecciones», *El Heraldo*, Tegucigalpa, 31 de diciembre de 1997; «Liberales controlan 108 de 297 municipalidades», *La Prensa*, San Pedro Sula, 31 de diciembre de 1997; «Florismo logra conciliar planillas sin deserciones», *El Heraldo*, Tegucigalpa, 10 de agosto de 1996.

¹²⁹ Mario Flores G., *op. cit.*, pág. 76.

¹³⁰ La documentación económicosocial del peso de los hacendados en la estructura agraria hondureña de la época está exhaustivamente detallada en Patricia Howard Ballard, *From Banana Republic to Cattle Republic: Agrarian Roots of Crisis in Honduras* [tesis de doctorado], Madison (Wis.): University of Wisconsin-Madison, 1987.

do, para el 2001, el 70 % de los diputados hondureños eran de ascendencia hacendado-rural, de hecho, muy semejante a los orígenes socioeconómicos del presidente Roberto Suazo Córdova.

Este último dato, que la historiografía agraria aún no ha abordado sistemáticamente, nos permite evidenciar algunas de las particularidades del sistema político hondureño: el arraigo del clientelismo dentro de los partidos políticos, su cultura caudillesca y la estabilidad del bipartidismo moral de la que han gozado el Partido Liberal y el Partido Nacional durante los últimos 25 años. Este último hecho distingue al país de casi toda Latinoamérica, aunque la mayoría de politólogos, nacionales e internacionales, suelen enfatizarlo pero no explicarlo sistemáticamente.¹³¹ Por lo tanto, nosotros damos conclusión a este trabajo ofreciendo una hipótesis de la estabilidad del bipartidismo electoral hondureño que recurre a la etno-historia del país y creemos complementa otras explicaciones que se han hecho sobre la estabilidad bipartidista y caudillesca en Honduras.

Las elecciones presidenciales de noviembre de 1985 han sido ampliamente presentadas en la literatura académica y popular. Uno de los temas más abordados, especialmente en la coyuntura misma de las elecciones a fines de la década de 1980, fue el nivel de fragmentación de los partidos políticos entre personalidades y corrientes internas que se revestían de caudillismo ultramontano y de una cultura de liderazgo autoritario. El proceso electoral produjo la inesperada presidencia de José Azcona Hoyo (1986-1990)¹³² y anudó las más antiguas pero nefastas características de la época política previa al golpe de 1972 y que, posteriormente, condujeron al reformismo militar, que duró hasta las elecciones para una Asamblea Nacional Constituyente a fines de 1980.

Fueron varios los observadores que, a partir de las elecciones de 1985, pronosticaron una futura crisis del bipartismo tradicional. Uno de los análisis más agudos en aquel entonces, hecho por el Dr. Rodolfo Pastor Fasquelle, declaró que «el caciquismo sigue vigente pero ya no funciona».¹³³

¹³¹ Relato más actualizado de la historia y desempeño electoral de los partidos políticos hondureños es Natalia Ajenjo Fresno, «Honduras», en Manuel Alcántara Sáez y Flavia Freidenberg (eds.), *Partidos políticos de América Latina: Centroamérica, México y República Dominicana*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001, págs. 181-273.

¹³² José Azcona Hoyo, nacido en Honduras en 1927, de padres españoles, militó en los sectores más caudillescos del Partido Liberal (Presidencia de la República, Datos Biográficos del Presidente Constitucional de la República de Honduras, Tegucigalpa: Presidencia de la República, 1986).

¹³³ Rodolfo Pastor Fasquelle, «El ocaso de los cacicazgos: historia de la crisis del sistema político hondureño», art. cit., pág. 28.

Sin embargo, diez años más tarde, y quizás veinte años desde las elecciones de 1985, los politólogos hacían hincapié en la persistencia del caudillismo político dentro de la nueva democracia hondureña.¹³⁴ Las explicaciones vertidas en la década de 1990 seguían siendo las mismas: Honduras aún no se sacudía la cultura política tradicionalista y los caudillos, enclaustrados en los partidos, aprovechaban sus puestos para cultivar seguidores en una situación socioeconómica de extrema pobreza, especialmente después de la imposición de una economía neoliberal a partir de la presidencia de Callejas Romero.

Nosotros no creemos que ese razonamiento explique el fenómeno del caudillismo bipartidista en Honduras puesto que en otros países semejantes a Honduras de América Latina, en muchos sentidos socioeconómicos e, incluso, de extrema pobreza, los sistemas políticos tradicionales y sus sistemas de partidos han sufrido profundas crisis. Ejemplos de ello son Venezuela, Bolivia, Paraguay, Nicaragua y quizás otros. Por lo tanto, creemos que para explicar el fenómeno hondureño es mejor recurrir a la historia socioeconómica y cultural del país, y buscar allí los orígenes y el meollo del asunto.

A mediados de la década de 1980, ante la crisis de las elecciones de 1985, el Dr. Pastor Fasquelle pronosticó el ocaso de los cacicazgos en el sistema político hondureño y se fundamentó en «la falta de correspondencia entre sistema político y estructura social».¹³⁵ El argumento principal que se ofreció planteaba que los intereses modernos de la economía y sociedad hondureña aún no contaban con la participación directa de los partidos políticos y, por lo tanto, no formaban parte de la cultura política de los mismos. Esa perspectiva es necesaria, pero insuficiente.

Nosotros creemos que el sistema político tradicionalista en Honduras persiste porque la cúpula de las élites comerciales e industriales, en su mayoría de ascendencia árabe-hondureña y en menor grado judío-hondureña, no gozan del capital político y cultural para penetrar en los partidos políticos tradicionales a nivel general, es decir, por medio de las campañas electorales necesarias

¹³⁴ Michell Taylor, «When Electoral and Party Institutions Interact to Produce Caudillo Politics: the Case of Honduras», *Electoral Studies*, vol. 15, núm. 3, 1996, págs. 327-337; y Mark B. Rosenberg, «Democracy in Honduras: The Electoral and the Political Reality», en Mitchell A. Seligson y John A. Booth (eds.), *Elections and Democracy in Central America, Revisited*, Chapel Hill (N. C.): University of North Carolina Press, 1995, págs. 66-83.

¹³⁵ Rodolfo Pastor Fasquelle, «El ocaso de los cacicazgos: historia de la crisis del sistema político hondureño», art. cit., pág. 28.

para elegir a los escaños parlamentarios y los cargos municipales. Las élites comerciales e industriales árabe-hondureñas carecen de ese capital cultural y político porque el sistema etno-racial hondureño, especialmente a nivel popular, aún no cultiva un mundo imaginario que les adjudique legitimidad a priori o liderazgos indohispanos. Esta problemática persiste, ya sea que los caudillos de esa ascendencia etno-cultural atiendan las exigencias económicas y sociales de las mayorías o no las atiendan, incluso aquéllas víctimas de ajustes estructurales. En definitiva, aún no se supera cabalmente la cultura etno-racial de 1968.

Es más, creemos que este contexto, ante la situación de crisis socioeconómica que sufre el país desde hace ya muchos años acumulada a la falta de confianza en los partidos políticos tradicionales (que registra la mayoría de hondureños actualmente), contexto semejante a la década de 1960, quizás genere una coyuntura en la que las fuerzas armadas intervengan de nuevo en el sistema político, tal como lo hicieron a partir de 1972.

Sin embargo, no creemos que esto conlleve a un reformismo militar o, incluso, a un populismo militar, sino más bien a un autoritarismo que acabe con la democracia civil que se generó a partir de 1980. Es más, se corre el riesgo de que sectores militares que se enriquecieron posteriormente al reformismo militar a fines de la década de 1970, incluso con acumulación proveniente de alianzas con el narcotráfico, sean los que monopolicen el poder después de un golpe.¹³⁶ Y parece ser que la élite árabe-hondureña tampoco ha encontrado o buscado espacios en la institución castrense.

¿Es tiempo ya de que los mal llamados «turcos», en realidad árabe-hondureños, asuman un papel protagonista dentro de la clase capitalista hondureña sin ser acusados de transnacionales y vendepatrias?¹³⁷ Si no se aborda el hecho fundamental de que, dentro de la burguesía hondureña, el capital mayoritario le pertenece a capitalistas de ascendencia árabe-palestina, no se sabrá encausar un proyecto nacional en el nuevo mundo que presume

¹³⁶ Arnoldo Brenes y Kevin Casas, en *Soldados como empresarios: los negocios de los militares en Centroamérica*, San José: COSUDE, 1998, cap. «Honduras», págs. 7-45; Mark B. Rosenberg, «Narcos and Políticos: The Politics of Drug Trafficking in Honduras», *Journal of Inter-American Studies & World Affairs*, vol. 30, núms. 2 y 3, 1998, págs. 143-165; y Mark B. Rosenberg y J. Mark Ruhl, «Honduras: Democratization and the Role of the Armed Forces», en Jorge I. Domínguez y Abraham F. Lowenthal (eds.), *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s*, Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Press, 2003, págs. 64-77.

¹³⁷ Filander Díaz Chávez «Privatizar significa más desnacionalización», *El Heraldo*, Tegucigalpa, 6 de enero de 1995.

de sociedades pluriétnicas y pluriculturales, tal como lo pregonó el presidente Carlos Roberto Reina en agosto de 1994.¹³⁸ ¿Es posible responder con seriedad a esta pregunta sin profundizar en el cuestionamiento del mito oficialista del mestizaje indohispano?

¹³⁸ Acuerdo Presidencial del 3 de agosto de 1994 mediante el cual el presidente Reina declaró a Honduras un «país pluricultural y multiétnico», en Atanasio Herranz, *Estado, sociedad y lenguaje: la política lingüística en Honduras*, Tegucigalpa: Guaymuras, 1996, págs. 529-532 y 259-262. Carlos Roberto Reina tampoco gozaba de abolengo colonial aunque, como Rafael Leonardo Callejas, provenía de una vieja familia política de Tegucigalpa y sus alrededores, en su caso del Partido Liberal (Óscar Acosta, *Carlos Roberto Reina: biografía ilustrada*, Tegucigalpa: EVENSA, 1997).

Referencias

- ACOSTA, Óscar**, *Carlos Roberto Reina: biografía ilustrada*, Tegucigalpa: EVENSA, 1997.
- AJENJO FRESNO, Natalia**, «Honduras», en Manuel Alcántara Sáez y Flavia Freidenberg (eds.), *Partidos políticos de América Latina: Centroamérica, México y República Dominicana*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001.
- AMAYA BANEGAS, Jorge A.**, *Los judíos en Honduras*, Tegucigalpa: Guaymuras, 2000.
- ARANCIBIA, Juan C.**, *Honduras ¿un Estado nacional?*, Tegucigalpa: Guaymuras, 2001.
- ARGUETA, Mario R.**, *Investigaciones y tendencias recientes de la historiografía hondureña: un ensayo bibliográfico*, Colección Cuadernos, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 2009.
- , «Nuevos rumbos de la historiografía: recopilación de sucesos preétnicos», *El Heraldo*, Tegucigalpa, 4 de junio de 1999.
- , *Los alemanes en Honduras*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1992.
- , *Diccionario histórico-biográfico hondureño*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1990.
- BARAHONA, Marvin**, *Evolución histórica de la identidad nacional*, Tegucigalpa: Guaymuras, 1991.
- BARRIOS DE MOLINA, Fidelina**, *Origen de los apellidos hondureños más frecuentes en la actualidad*, Tegucigalpa: Universidad José Cecilio del Valle, 1992.
- BASCOM, John, y Guillermo BUSTILLO REINA (eds.)**, *Propaganda pro-Honduras*, La Habana: s. e., 1930.

- BINNS, Jack R.**, *The United States in Honduras, 1980-1981: An Ambassador's Memories*, Jefferson (N. C.): McFauland & Co., 2000.
- BOBADILLA, Perfecto H. (ed.)**, *Monografía geográfica e histórica de San Pedro Sula, IV centenario de su fundación 1536-1936*, San Pedro Sula: Compañía Editora, 1936.
- BRENES, Arnoldo, y Kevin CASAS**, *Soldados como empresarios: los negocios de los militares en Centroamérica*, San José: COSUDE, 1998.
- BULMER-THOMAS, Víctor**, «Honduras since 1930», en Leslie Bethell (ed.), *Central America since Independence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- , *The Political Economy of Central America since 1920*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- CALLEJAS, José J.**, *Miseria y despojo en Centroamérica*, México: Jus, 1954.
- Cámara de Comercio de Atlántida**, «La Ceiba Industrial», *Revista Comercial*, Boletín, núm. 1, 15 de agosto de 1927.
- CARIAS ZAPATA, Marcos**, «Honduras: “La República Bananera”», en Rubén Darío Paz, *Honduras: del enclave bananero a la democracia formal: lecturas de historia de Honduras, siglo XX*, Tegucigalpa: Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, 2002.
- CASAUS ARZÚ, Marta E.**, «La metamorfosis de las oligarquías centroamericanas», en Marta E. Casaus Arzú y R. Castillo Quintana (coord.), *Centroamérica: balance de la década de los 80*, Madrid: Fundación CEDEAL, 1993.
- , «El retorno al poder de las familias centroamericanas, 1979-1990», *Revista Polémica*, San José, núm. 18, 1992, págs. 51-63.
- CID, Rafael del**, «Honduras: industrialización, empleo y explotación de trabajo», *Economía Política*, núm. 13, noviembre de 1976-junio de 1977, pág. 68.

COHEN, Michael J., *The Origins and Evolution of the Arab-Zionist Conflict*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1987.

Consejo Superior de Planificación Económica, Diagnóstico del Sector Industrial, Período 1960-1972, Tegucigalpa, 1974.

CHÁVEZ BORJAS, Manuel, «La cuestión étnica en Honduras», en Leticia Salomón (ed.), *Honduras: panorama y perspectivas*, Tegucigalpa: CEDOH, 1991.

D'ANS, Andre-Marcel, *Honduras: emergencia difícil de una nación, de un Estado* [traducción de Alberto Depienne], Tegucigalpa: Litografía López, 1998/2004.

DÍAZ CHÁVEZ, Filander, «Privatizar significa más desnacionalización», *El Heraldo*, Tegucigalpa, 6 de enero de 1995.

ECHEVERRI-GENT, Elisavinda, «Forgotten Workers: British West Indians and the Early Days in Costa Rica and Honduras», *Journal of Latin American Studies*, núm. 24, 1992, págs. 275-308.

ESCOBAR, Arturo, y Sonia E. ÁLVAREZ, *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Boulder (Colo.): Westview Press, 1992.

EURAQUE, Darío A., «Estructura social, historia política y la nueva democracia en Honduras», en Diego Achard y Luis E. González (eds.), *Política y desarrollo en Honduras, 2006-2009: los escenarios posibles*, Tegucigalpa: PNUD, 2006, págs. 225-285.

—, *Conversaciones históricas con el mestizaje en Honduras y su identidad nacional*, San Pedro Sula: Centro Editorial, 2004.

—, «The Historiography of the West Indian Diaspora in Central America Viewed from Honduras» [ponencia], University of the West Indies, Recinto Mona, Kingston, Jamaica, 21 de febrero de 2002.

- EURAQUE, Darío A., «The Arab-Jewish Economic Presence in San Pedro Sula, the Industrial Capital of Honduras: Formative Years, 1880s-1930s», *Immigrants and Minorities*, Londres, núm. 16 (1 y 2), marzo-julio de 1997, págs. 94-124.
- , *Reinterpreting the Banana Republic: Region and State in Honduras, 1870-1972*, Chapel Hill (N. C.): University of North Carolina Press, 1996.
- , «La metamorfosis de una oligarquía y las élites de poder en la década de 1980: el caso de Honduras», en *Élites de poder en América Central*, Marta E. Casaus Arzú (ed.), Madrid: Fundación CEDEAL, 1996.
- , «La construcción del mestizaje y movimientos políticos en Honduras: los casos de los generales Manuel Bonilla, Gregorio Ferrera y Tiburcio Carías Andino», en Darío A. Euraque, *Estado, poder, nacionalidad y raza en la historia de Honduras*, Tegucigalpa: Ediciones Subirana, 1996, págs. 69-89.
- , «Movimientos populares, etno-racismo y la problemática de la identidad nacional», *Paraninfo*, Tegucigalpa, núm. 10, 1996, págs. 1-14.
- , «An Enquiry into an Almost Totally Neglected Field», *Migration World Magazine*, vol. XXI, núm. 4, 1993, pág. 45.
- , «Estructura económica, formación de capital industrial, relaciones familiares y poder político en San Pedro Sula: 1870s-1958», *Revista Polémica*, Costa Rica, núm. 18, septiembre-diciembre de 1992, págs. 31-50.
- , «Elites, Ethnicity and State Formation in Honduras: The Case of Palestinian Arabs», ponencia ante la Conferencia Anual de la Social Science History Association, New Orleans, Louisiana, 1 de noviembre de 1991.
- , *Merchants and Industrialists in Northern Honduras: The Making of a National Bourgeoisie in Peripheral Capitalism, 1870s-1972* [tesis doctoral], Madison (Wis.): University of Wisconsin-Madison, 1990.

- EURAQUE, Darío A.**, *Social Structure and the Emergence of the Bourgeois Press in Honduras: A Historical Perspective* [tesis de maestría], Madison (Wis.): University of Wisconsin-Madison, 1986.
- FLORES FONSECA, Manuel**, *Pasado, presente y futuro de la población hondureña*, Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 1991.
- FLORES G., Mario**, *El capital financiero en Honduras* [tesis de maestría, Postgrado Centroamericano en Economía y Planificación del Desarrollo (POSCAE)], Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 1990.
- FLORES VALERIANO, Enrique**, *La explotación bananera en Honduras: capítulos del deshonor nacional*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1978.
- GONZÁLEZ, Nancie L.**, *Dollar, Dove, and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras*, Ann Arbor (Mich.): University of Michigan Press, 1992.
- , «The Christian Palestinians of Honduras: An Uneasy Accommodation», en Nancie L. González y Carolyn S. McCommon (eds.), *Conflict, Migration, and the Expression of Ethnicity*, Boulder (Colo.): Westview Press, 1989.
- GUDMUNDSON, Lowell**, «Lord and Peasant in the Making of Modern Central América», en Evelyn Huber-Stephens y Frank Safford (eds.), *Agrarian Structures and Political Power in Latin America*, Pittsburgh (Pa.): University of Pittsburgh Press, 1995.
- HALE, Charles, Jeffrey GOULD y Darío A. EURAQUE (eds.)**, *Memorias del mestizaje: política y cultura en Centroamérica, 1920-1990s*, Guatemala: CIRMA, 2004.
- HERRANZ, Atanasio**, *Estado, sociedad y lenguaje: la política lingüística en Honduras*, Tegucigalpa: Guaymuras, 1996.
- HOURLANI, Albert, y Nadin SHEHADI (eds.)**, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, Londres: Centre for Lebanese Studies, 1992.

- HOWARD BALLARD, Patricia**, *From Banana Republic to Cattle Republic: Agrarian Roots of Crisis in Honduras* [tesis de doctorado], Madison (Wis.): University of Wisconsin-Madison, 1987.
- HOWARD BORJAS, Patricia**, «Perspectives on the Central American Crisis: “Reactionary despotism or Monopoly Capital”», *Capital & Class*, núm. 39, 1989, págs. 51-81.
- KLICH, Ignacio, y Jeffrey LESSER (eds.)**, *Arab and Jewish Immigrants in Latin America: Images and Realities*, Londres: Frank Cass, 1998.
- LEIVA VIVAS, Rafael**, «Garífunas de Honduras, un reto de identidad», *Paraninfo*, Tegucigalpa, núm. 3, 1993, págs. 69-82.
- INFANTE, Segisfredo, et al.**, *Los alemanes en el sur*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1993.
- Instituto de Investigación Económica**, «Industrialización y dependencia», en *Antología del movimiento obrero hondureño*, Víctor Meza (ed.), Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1981.
- IZAGUIRRE, Carlos**, *Bajo el chubasco*, vol. 2, Tegucigalpa: s. e., 1945.
- MACHUCA, Alexis**, *La paz histórica de una ciudad y su gente*, Tegucigalpa: Secretaría de Cultura y Turismo, 1983.
- MARTÍNEZ, José F.**, *Honduras histórica*, Tegucigalpa: Imprenta Calderón, 1974.
- MARÍN GUZMÁN, Roberto**, *A Century of Palestinian Immigration into Central America*, San José: Universidad de Costa Rica, 2001.
- MCCAMANT, John F.**, *Development Assistance in Central America*, Nueva York: Praeger, 1968.
- MEZA, Víctor**, «Historia del movimiento obrero en Honduras», en Pablo González Casanova (coord.), *Historia del movimiento obrero en América Latina*, tomo 2, México: Siglo XXI, 1985.

MOE, Alfred K., *Honduras: Geographical Sketch, Natural Resources, Laws, Economic Conditions, Actual Development, Prospects of Future Growth*, Washington (D. C.): U. S. Government Printing Office, 1904.

MURGA FRASSINETTI, Antonio, «Concentración industrial en Honduras», *Economía Política*, núm. 9, abril de 1975, pág. 85.

ORTEGA, Pompilio, *Patrios lares* [1.ª edición, 1946], Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1996.

OQUELÍ, Ramón, «Certidumbre y vacilaciones de un provinciano», en Ramón Oquelí (ed.), *José Cecilio del Valle: Antología*, Tegucigalpa: Editorial Universitaria, 1980.

PALMER, Steven, «Hacia la auto-inmigración: el nacionalismo oficial en Costa Rica, 1870-1930», ponencia leída ante la Conferencia *Balance histórico del Estado-nación centroamericano*, San Salvador, 22-24 de noviembre, 1993.

PASTOR FASQUELLE, Rodolfo, «Los árabe hondureños en su centenario, el caso sampedrano», *Astrolabio*, Tegucigalpa, núm. 4, diciembre de 1999, pág. 26.

—, «El ocaso de los cacicazgos: historia de la crisis del sistema político hondureño», *Foro Internacional*, julio-septiembre de 1985, págs. 16-29.

PERAZA ZELAYA, Mario, «Carta pública: Exijo respeto a la memoria de mi padre», *Diario Tiempo*, San Pedro Sula, 30 de julio de 1987.

PINEDA, Miguel, «La cuestión árabe en Carlos Flores», *Diario Tiempo*, San Pedro Sula, 1997.

PINEDA PORTILLO, Noé, *Honduras*, Madrid: Biblioteca Iberoamericana, 1988.

—, *Geografía de Honduras*, Tegucigalpa: Guaymuras, 1984.

POSAS, Mario, «La plantación bananera en Centroamérica», en Edilberto Torres-Rivas (ed.), *Historia general de Centroamérica*, vol. 4, Madrid: FLACSO, 1993.

—, y Rafael del CID, *La construcción del sector público y del Estado nacional de Honduras, 1876-1979*, Tegucigalpa: Guaymuras, 1981.

Presidencia de la República, Datos Biográficos del Presidente Constitucional de la República de Honduras, Tegucigalpa: Presidencia de la República, 1986.

Registro Mercantil de Cortés (RMC), tomo 3 (1912), tomo 23 (1950, 1951 y 1952), tomo 24 (1953 y 1954), tomo 25 (1956), tomo 26 (1959), tomo 28 (1964).

República de Honduras, Resumen del Censo General de Población 1935, Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1936.

—, Resumen del Censo General de Población 1930, Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1932.

—, Resumen del Censo General de Población 1926, Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1927.

—, Censo General de Población, núm. 1, Informe del Señor Director General de Estadística Nacional al Señor Ministro de Gobernación y Justicia (1916), Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1918.

—, Informe del Señor Director General de Estadística Nacional al Señor Ministro de Gobernación y Justicia (1915), Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1918.

—, Primer Anuario Estadístico Correspondiente al Año 1889, Tegucigalpa: Tipografía Nacional, 1893.

RIVAS, Ramón D., *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras*, Tegucigalpa: Guaymuras, 1994.

ROSENBERG, Mark B., y **J. Mark RUHL**, «Honduras: Democratization and the Role of the Armed Forces», en Jorge I. Domínguez y

Abraham F. Lowenthal (eds.), *Constructing Democratic Governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s*, Baltimore (Md.): Johns Hopkins University Press, 2003.

- , «Narcos and Políticos: The Politics of Drug Trafficking in Honduras», *Journal of Inter-American Studies & World Affairs*, vol. 30, núms. 2 y 3, 1998, págs. 143-165.
- , «Democracy in Honduras: The Electoral and the Political Reality», en Mitchell A. Seligson y John A. Booth (eds.), *Elections and Democracy in Central America, Revisited*, Chapel Hill (N. C.): University of North Carolina Press, 1995.
- , «Can Democracy Survive the Democrats from Transition to Consolidation in Honduras», en John Booth y Mitchell Seligson (eds.), *Elections and Democracy in Central America*, Chapel Hill (N. C.): University of North Carolina Press, 1989.

RUIZ, José T., *Apuntes biográficos hondureños e informaciones para el turista*, Tegucigalpa: Imprenta Hernández, 1943.

SABILLÓN GARCÍA, Elsa M., y Orbelina ÁVILA, *Enfoque social y económico de Cementos de Honduras, S. A.* [tesis], Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 1968.

SALOMÓN, Leticia, *Democracia y partidos políticos en Honduras*, Tegucigalpa: CEDOH, 2004.

SARMIENTO, Armando, *¿Quién es quién en el Congreso Nacional?*, Tegucigalpa: Asociación para una Ciudadanía Participativa, 2004.

SCHULZ, Donald, y Deborah SUNDLOFF SCHULZ, *The United States, Honduras, and the Crisis in Central America*, Boulder (Colo.): Westview Press, 1994.

Secretaría de Fomento, Obras Públicas y Agricultura, «La Cámara de Comercio de La Ceiba», Boletín de la Secretaría de Fomento,

Obras Públicas y Agricultura, núms. 1-3, enero, febrero y marzo de 1916.

Secretaría de Relaciones Exteriores, Lista de Naturalizaciones y Reconocimientos de Nacionalidad Hondureña Acordadas por el Poder Ejecutivo desde Julio de 1946 hasta Junio de 1956, Tegucigalpa, 1956.

SELDER, Rachel, «Elections and Democratization in Honduras since 1989», *Democratization*, vol. 3, núm. 2, 1996.

SHIREY, Ruth I., *An Analysis of the Location of Manufacturing: Tegucigalpa and San Pedro Sula* [tesis doctoral], Knoxville (Tenn.): University of Tennessee Press, 1970.

SQUIER, Ephraim G., *Honduras: Descriptive, Historical and Statistical*, Londres: Trubner, 1870.

TAYLOR, Michell, «When Electoral and Party Institutions Interact to Produce Caudillo Politics: the Case of Honduras», *Electoral Studies*, vol. 15, núm. 3, 1996.

TORRES-RIVAS, Edelberto, «Los caminos hacia la democracia política en América Central», en Diego Achard y Luis E. González (eds.), *Un desafío a la democracia: los partidos políticos en Centroamérica, Panamá y República Dominicana*, San José: BID, 2004.

—, *Repression and Resistance: The Struggle for Democracy in Central America*, Boulder (Colo.): Westview Press, 1989.

VALERIO, Octaviano, *La Alhambra*, Tegucigalpa: Corporación Educativa y Cultural, 1993.

WILDT FOOTE, William, *El último viejo*, La Ceiba: s. e., 1986.

Otros horizontes: cultura, imaginario y actualidad

Lo árabe y su doble: imaginarios de principios de siglo en México y Honduras

CAMILA PASTOR

Antropóloga, profesora investigadora en la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) en México

Solían tener en esta gran ciudad muchas y grandes mezquitas o templos en los cuales honraban y sacrificaban las gentes a sus ídolos, pero la mezquita mayor era cosa maravillosa de ver, pues era tan grande como una ciudad.¹

[...] y entre estas mezquitas hay una que es la principal, que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y las particularidades de ella, porque es tan grande que dentro del circuito de ella, que es todo cercado de muro muy alto, se podía muy bien hacer una villa de quinientos vecinos; tiene dentro de este circuito, todo a la redonda, muy gentiles aposentos en los que hay muy grandes salas y corredores donde se aposentan los religiosos que allí están. Hay bien cuarenta torres muy altas y bien obradas [...] la más principal es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla.²

En su primer viaje al Nuevo Mundo, Cristóbal Colón llevaba entre sus tripulantes un par de hablantes de árabe, convencido de que habrían de servirle como mediadores en su encuentro con «las Indias».³ A pesar de que las habilidades de estos intérpretes no resultaron de mucha utilidad, en sus

¹ Conquistador anónimo, *Relación de la Nueva España*, Jesús Bustamante (ed.), Colección El Espejo Navegante, Madrid: Polifemo, 1986, pág. 149; *El conquistador anónimo. Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán, México. Escrita por un compañero de Hernán Cortés*, Edmundo O'Gorman (ed. y preámbulo), Ciudad de México: Alcanía, 1938, pág. 41. Las referencias son muchas; en otro segmento dice: «Solían tener los naturales de esta tierra bellísimas mezquitas, con grandes torres y habitaciones, en las cuales daban culto a sus ídolos y les hacían sacrificios. Muchas de aquellas ciudades están mejor ordenadas que las de acá, con muy hermosas calles y plazas, donde hacen sus mercados» (ibidem, pág. 85/pág. 19).

² Segunda carta de Hernán Cortés, *Cartas de relación*, Mario Hernández Sánchez-Barba (ed.), *Historia 16*, Madrid, 1986, pág. 134.

³ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes de Cristóbal Colón*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.

primeras crónicas los conquistadores españoles se refieren a los templos aztecas de Tenochtitlán como mezquitas.⁴ Podríamos pasar por alto la imagen e interpretar su uso sencillamente como una forma de demarcación de lo extraño, como la traducción de una distancia cultural. O bien podríamos hacer de ella el punto de partida de la compleja relación de Latinoamérica con lo árabe, de su hábito poscolonial de imaginar mediante el Oriente tanto la diferencia como la identidad cultural. Visiones varias de los árabes y del mundo árabe se han fabricado, circulado, apropiado y resistido en las Américas desde la conquista española de 1521.⁵ En este texto exploraré las transformaciones de nuestra concepción de lo árabe desde finales del siglo XIX hasta la actualidad.

¿Qué relaciones existen entre lo que se percibe como árabe en América Latina y lo árabe como realidad cotidiana, sociohistórica y geográfica? En el desfase entre estas dos realidades se sitúan lo que podríamos llamar *los orientalismos latinoamericanos*. Dada la complejidad multidimensional de su construcción, me limitaré a sólo algunas de las dinámicas que articulan el imaginario mesoamericano de lo árabe y nuestra relación con él. El texto se estructura a partir de tres procesos que se encuentran y se entrelazan en la génesis de los discursos sobre lo árabe en México, Honduras y, quizás más ampliamente, en Latinoamérica. Señalo una serie de momentos coloniales y poscoloniales como mediadores de los orientalismos mexicanos y centroamericanos; en particular, las representaciones producidas por dos presencias hegemónicas consecutivas: España y los Estados Unidos.

En primer lugar, intentaré reconstruir algunas de las historias que enlazan a México/Centroamérica con Oriente Medio. Tales antecedentes han dado lugar a prácticas cotidianas de distinción por medio de las cuales algunas poblaciones mesoamericanas establecen continuidades genealógicas y culturales con la historia árabe de España. La producción de dichas continuidades les permite situarse como herederos del antiguo poder colonial, legitimando su lugar en el paisaje social contemporáneo. Dichas prácticas discursivas estructuran campos sociales, haciendo deseables o indeseables determinadas elecciones de cónyuge, por ejemplo, e incluso preferencias en la política exterior.

⁴ La capital del Imperio azteca, Tenochtitlán, fue conquistada en 1525 por una alianza coordinada por los españoles. La capital colonial de Nueva España, la Ciudad de México, se construyó sobre las «mezquitas» y los palacios arrasados de Tenochtitlán.

⁵ Sobre la presencia árabe anterior al siglo XIX, véase Zidane Zeraoui y Roberto Marín Guzmán, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, Austin (Tex.), México: Augustine Press/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2003.

En segundo lugar, me ocuparé de las migraciones mashrequíes⁶ de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. De los campos transnacionales que éstas establecieron y de las colaboraciones, consumos y resistencias que sus proyectos han suscitado en los contextos locales.

Por último, analizaré el orientalismo como fenómeno mediático y de consumo, de pronto convertido en espacio de resistencia por la juventud *mestiza* latinoamericana. La repetida representación mediática de un «Oriente bajo ocupación» ha despertado movimientos de solidaridad tercermundista entre algunos estudiantes de clases medias-bajas urbanas en México. El mismo conjunto de imágenes invoca fantasías eróticas que sirven como herramientas de liberación a una tercera generación de jóvenes feministas. Dichas representaciones son también fuente de metáforas fácilmente apropiadas para articular descontento en contra de los migrantes mashrequíes en tanto élites políticas y económicas. Finalmente, me ocuparé del fenómeno de la conversión al islam, interpretándolo como un proceso de movilidad de clase; como espacio de resistencia, no ya al neoimperialismo o al patriarcado, sino a una formación de clase aún hoy estructurada por subordinaciones generadas a través del encuentro colonial.

Genealogías teóricas: cultura popular, opinión pública y práctica cotidiana

La cuestión de cómo definir y estudiar la cultura en el contexto de la modernidad plantea importantes retos a la antropología. La creciente movilidad de las formas culturales y sus constantes procesos de mestizaje e hibridación, el surgimiento de industrias culturales masivas y la proliferación de nuevas tecnologías que invitan a una experiencia del mundo cada vez más mediaticizada ofrecen a la mirada del espectador una explosión de formas culturales.⁷

⁶ *Mashreq* es la palabra árabe que designa la región del este del Mediterráneo, también conocida como *Oriente Próximo* o *Levante* y que corresponde a los modernos Estados nacionales de Siria, el Líbano e Israel/Territorios Palestinos.

⁷ En cuanto a la movilidad de las formas culturales, véanse los artículos de Arjun Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture* 2, núm. 2, 1990, págs. 1-24; y Arjun Appadurai, «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology», en Richard Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 1991. Acerca de la hibridación véanse Homi Jehangir Bhabha y Ulf Hannerz que, desde la antropología de la globalización, han tratado muchas de estas transformaciones: Homi Jehangir Bhabha, «Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition», en Frantz Fanon (ed.), *Black Skin, White Masks*, Londres: Pluto Press, 1985; Ulf Hannerz, «Notes on the Global Ecumene», *Public Culture*, vol. 1, núm. 2, primavera de 1989, págs. 66-75. Sobre la industria de los medios, su impacto en la cultura popular y sus vínculos con proyectos de Estado, véase la producción reciente de Lila Abu-Lughod y Stuart Hall.

Al calor de estas transformaciones y de la desintegración del campo tradicional de la antropología, han surgido nuevas especialidades, como los estudios culturales y los estudios de los medios. Éstas celebran, en lugar de resentir o lamentar, el papel central que han adquirido la producción y el consumo masivo de formas culturales.⁸ Siguiendo la pauta de marxistas culturales como Raymond Williams y Stuart Hall, dichas corrientes han señalado que el consumo constituye un proceso activo y la cultura popular un espacio privilegiado de resistencia:

La transformación es la clave en el largo y dilatado proceso de la «moralización» de las clases trabajadoras, la «desmoralización» de los pobres y la «reeducación» del pueblo. La cultura popular no consiste, en un sentido *puro*, en las tradiciones populares de resistencia a estos procesos, ni en las formas que se superponen a ellas. Es el terreno sobre el cual se producen dichas transformaciones.⁹

Las transformaciones sociales y académicas de las últimas tres décadas han incitado al estudio de las prácticas culturales de la clase media, sector vulnerablemente próspero de las clases trabajadoras que durante mucho tiempo había permanecido invisible a los ojos de la antropología.¹⁰

A lo largo de estos años se han intensificado tanto la mercantilización de la cultura y los productos culturales como su politización. Un auge sin precedentes de debates y foros a escala regional, nacional, transnacional y global ha llevado a la *sociedad civil* y su opinión pública al centro de las narrativas cotidianas.

Como categorías de análisis, la *opinión pública* y las *políticas estatales* han constituido históricamente el dominio de los politólogos, así como de una rica tradición académica establecida en torno a la *esfera pública*.¹¹ Sin embargo, la producción académica feminista y más recientemente el análisis de los nuevos medios de comunicación en Oriente Medio han complicado el concepto de *lo público*.

⁸ Para un estudio de las consecuencias metodológicas de las transformaciones teóricas de la disciplina antropológica, véase Renato Rosaldo, *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston (Mass.): Beacon Press, 1989. Akhil Gupta y James Ferguson han propuesto interesantes reflexiones sobre la práctica de la antropología y el nexo teórico-práctico en la disciplina: Akhil Gupta y James Ferguson, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1997; Akhil Gupta y James Ferguson, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, (N. C.): Duke University Press, 1997.

⁹ Stuart Hall, «Notes on Deconstructing “the Popular”», en R. Samuel (ed.), *People’s History and Socialist Theory*, Londres: Routledge Kegan and Paul, 1981, pág. 228.

¹⁰ Pese a brillantes excepciones, como el análisis de las prácticas de distinción llevado a cabo por Bourdieu (Pierre Bourdieu, *La distinction: critique sociale du jugement*, Le Sens Commun, Paris: Éditions de Minuit, 1979).

¹¹ El referente clásico a este respecto es Habermas.

Estos autores señalan el papel fundamental que ha jugado la especificidad de ciertos factores locales en su surgimiento y las dimensiones ideológicas que subyacen a las diferentes posibilidades de delimitación entre lo público y lo privado. También han sugerido la posibilidad de concebir no una esfera pública sino múltiples, en relaciones jerárquicas unas con otras.¹²

Lynch, por ejemplo, ha destacado el surgimiento de una nueva esfera pública árabe a partir de fenómenos mediáticos como al-Yazira. Propone que en un contexto regional marcado por la constante supervisión de los medios de comunicación nacionales por parte de Estados autoritarios, al-Yazira ha asumido un papel decisivo en la institución de una serie de espacios para el debate público: una nueva esfera pública mediática.¹³

La antropología ha absorbido buena parte del vocabulario y las estrategias analíticas de las nuevas corrientes académicas. Es importante aprovechar la fecundidad de estas categorías conceptuales, reconociendo a la vez que en tanto artefactos discursivos producto de la coyuntura neoliberal tiñen nuestras construcciones analíticas de ambivalencias y valoraciones particulares.¹⁴ La nación, el Estado y los múltiples flujos transnacionales que constantemente los erosionan también se encuentran bajo el escrutinio de la mirada antropológica. Pero ¿qué hay del compromiso de la antropología con la etnografía; con la elaboración de descripciones y análisis basados en la observación y la participación en la vida cotidiana? En este texto intentaré entretrejer ambos proyectos. Pero antes volvamos a la idea del orientalismo.

De orientalismos

Para entender el orientalismo como fenómeno latinoamericano, hay que mirar de cerca la articulación inicial de Edward Said y la posterior reformulación del concepto por parte de críticos y admiradores. Said propone, siguiendo

¹² Para revisiones de la visión de Habermas véanse el volumen editado por Craig J. Calhoun y la obra de Marc Lynch: Craig J. Calhoun, *Habermas and the Public Sphere*, Studies in Contemporary German Social Thought, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992; Marc Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today*, Nueva York: Columbia University Press, 2006. En especial y sobre el tema de las esferas públicas múltiples el trabajo de Nancy Frasier.

¹³ Marc Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today*, cit.

¹⁴ John L. Comaroff y Jean Comaroff proponen un excelente análisis sobre el tema además de referencias adicionales: John L. Comaroff y Jean Comaroff, «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming», *Public Culture*, vol. 12, núm. 2, 2000, págs. 291-343.

a Foucault, que el orientalismo constituye un régimen de saber-poder, un discurso representativo y constitutivo de relaciones de poder. El orientalismo es un discurso históricamente específico, un discurso europeo sobre una región del mundo: Oriente. Este discurso, este intento de conocer al otro, de representar y aprehender lo oriental constituye en sí mismo una intervención. Pero, como señala Said, opera asociado a otras intervenciones de Europa en la región. El *conocimiento* europeo acerca de Oriente se desarrolló en paralelo a su penetración económica y política en la zona. De hecho, eran con frecuencia los mismos personajes que viajaban por la zona en misiones militares o consulares quienes recopilaban textos e ingeniaban traducciones.¹⁵

En su reseña del libro *Orientalismo*, Clifford ofrece un resumen de las ficciones construidas por el orientalismo europeo del siglo XIX. El trabajo de Said, nos dice, «logra al menos aislar y desacreditar todo un abanico de estereotipos *orientales*: el Este eterno e inmutable, el árabe sexualmente insaciable, lo exótico *femenino*, el bullicioso mercado, el corrupto despotismo, la religiosidad mística».¹⁶ Estereotipos de finales del siglo XIX y principios del XX que parecen benignos en contraste con sus permutaciones de finales del siglo XX.

¿En qué sentido podemos hablar de un orientalismo mexicano o centroamericano? ¿Cuáles son las relaciones epistemológicas y ontológicas de nuestra región con Oriente? ¿Cuáles son los espacios y las fuentes locales de las representaciones de lo oriental? ¿Cuál es el papel del Estado poscolonial y de las políticas públicas en la producción de lo oriental? ¿Qué clase de vínculos políticos y económicos existen entre la región y Oriente; y entre la región y regiones productoras de representaciones aquí consumidas? ¿Produce la región textos expertos y populares sobre Oriente, o son las poblaciones latinoamericanas en general consumidoras de un conocimiento académico y de unas formas mediáticas producidas bajo la hegemonía de los Estados Unidos? ¿Qué formas de resistencia permite esta subalternización? ¿Son México y Centroamérica parte de Occidente? ¿Y si no lo son, o no del todo, cómo se sitúan en relación a una dinámica global definida por la dicotomía Este-Oeste? ¿Cómo habitan y hacen uso de los orientalismos sujetos situados de distintas maneras en el contexto de Mesoamérica —sujetos que ocupan posiciones de clase contrastantes, sujetos marcados o no por determinados discursos racializadores, sujetos construidos y vigilados de diferentes maneras por particulares regímenes de género—? Intentaré responder a estas preguntas explorando tres procesos interrelacionados que estructuran la relación de esta región con Oriente.

¹⁵ Por ejemplo, el mismo Galland y después el genial sir Richard Burton.

¹⁶ James Clifford, «Review of Orientalism», *History and Theory*, núm. 19, 1980, pág. 207.

El nexos con España: «Somos árabes», la herencia ambivalente de un al-Ándalus reconquistado

Un conjunto fundacional de discursos y prácticas en torno a lo árabe deriva de la experiencia colonial común de la región, por medio de la cual heredamos la ambivalencia de España, simultáneamente colonizadora y colonizada por lo árabe. Durante y después del proceso de reconquista, en el contexto de una sociedad conformada por muchos siglos de hegemonía andalusí, los cristianos de España constituyeron en el *otro* al árabe. De manera que tanto la definición moderna temprana de *lo español* como la contemporánea, fundan categorías profundamente fracturadas, al estilo de la negritud propuesta por Fanon.¹⁷ Al coincidir la circulación de orientalismos imaginados en el centro y norte de Europa a partir del siglo XVIII con el ocaso del Imperio español, la situación se complicó aún más.

Estos discursos entran en contradicción a su vez con las ideologías nacionales poscoloniales. Éstas resultan también ambivalentes en sus intentos por establecer una distancia respecto a lo español, al tiempo que reproducen criterios de inclusión, movilidad y modernidad ibero-céntricos. Existe un curioso paralelismo entre las estrategias de apropiación de al-Ándalus y la ideología nacional mexicana. Ésta reivindica el pasado indígena como fuente de gloria para la nación y marcador fundacional de su singularidad, al tiempo que excluye a las sociedades indígenas vivas, a las que considera irreconciliables con el proyecto liberal occidental de *la nación*. Así, el pasado árabe constituye una herencia gloriosa, lo que se manifiesta en la celebración de los artefactos culturales de al-Ándalus: su arquitectura, literatura, léxico, tolerancia. El árabe benigno, incluso glorioso, se asocia a la riqueza léxica cosechada de su lenguaje, a la Alhambra, a la mezquita de Córdoba y, especialmente en la última década o dos, al fenómeno andalusí de la convivencia: la coexistencia pacífica de diversas confesiones y tradiciones.¹⁸ En cambio, lo árabe viviente constituye por definición, una alteridad radical.

A pesar de la celebración del *mestizaje* en la cultura popular y la práctica cotidiana, la construcción genealógica y las manifestaciones de afiliación que miran hacia la Península Ibérica, tales como las reivindicaciones de antepasados

¹⁷ Véase Homi Jehangir Bhabha, art. cit.

¹⁸ Véanse María Rosa Menocal *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*, The Middle Ages Series, Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 1987; y María Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, 1.^a ed., Boston (Mass.): Little Brown & Co., 2002.

dos españoles o de una proximidad cultural con España, sirven para señalar una distinción de clase. Tales afirmaciones se usan para reclamar un estatus de élite o, al menos, de clase media, así como para manifestar una general proximidad con lo que se define como la *civilización* (europea). Una paradoja en estos tiempos de «choque de civilizaciones», tal proximidad se expresa con frecuencia a través del reconocimiento de una continuidad con los lazos históricos entre España y el mundo árabe o, más bien, con el pasado glorioso español, su pasado árabe.

La construcción cotidiana de continuidades raciales y civilizatorias por parte de élites criollas y mestizas se manifiesta de manera estructural y/o discursiva en una serie de prácticas asociadas de manera general al «gusto». Se hacen visibles en la elección de determinados cónyuges o al menos en la narración de la pareja y sus genealogías como *españoles*; o bien, en un gusto general por lo árabe, imaginado como una consecuencia natural de la posesión de *sangre árabe*.¹⁹ La afinidad estética con lo árabe, un marcador útil en la búsqueda de continuidades con el poder colonizador, a menudo toma formas románticas que recuerdan más al orientalismo francés del siglo XIX que a fenómenos andalusíes. Entre ellas, la figura de la odalisca, por ejemplo.

El consumo orientalista de las clases medias suele centrarse en la literatura, los espectáculos y la comida. Los migrantes contemporáneos cumplen un importante papel como proveedores y, especialmente en el caso de los migrantes temporales musulmanes, la tarea de autenticadores; mientras que la población no migrante se relaciona con ellos como consumidores. El creciente consumo de comida, danza y parafernalia en la última década vincula a diversos especialistas migrantes con la población local en la búsqueda de un Oriente erotizado. La danza del vientre se presenta en un número siempre en aumento de locales, entre ellos clubes sociales y restaurantes. El restaurante del Club Hondureño Árabe de San Pedro Sula, Honduras, y, en Guadalajara, el Restaurante El Libanés anuncian el espectáculo del baile de los siete velos como deleite de sobremesa distintivo de su establecimiento. En México D. F., el Restaurante Adonis ofrece espectáculos similares. Y es aquí donde destaca la ambivalencia. Pues tal como el indio bueno es el indio muerto, que permite a la nación mexicana *mestiza* apropiarse de las pirámides y de la precocidad matemática del pasado glorioso, el buen árabe, nuestro ancestro el árabe, es el árabe del pasado. El árabe de hoy, en su alteridad radical, constituye como veremos una presencia vagamente amenazante.

¹⁹ Los inmigrantes mashreqíes comparten esta preferencia por los cónyuges *españoles*.

La trata de blancas: el siniestro negocio de la esclavitud sexual²⁰

La producción de lo árabe como lo *otro* bebe en Latinoamérica de diversas fuentes. Algunas, mediáticas y más recientes, se presentarán más adelante. Lo árabe como amenaza presenta por lo mismo varias caras, pero entre las imágenes más recurrentes se encuentran aquellas que relacionan lo árabe con el erotismo y otras amenazas morales. Estos discursos se presentan en una determinada clave de género; el árabe amenazante suele imaginarse en masculino, y de ello podemos hallar un ejemplo característico en las narrativas sobre la *trata de blancas*. Si bien el término ha tendido por lo general a desaparecer del discurso público en la segunda mitad del siglo xx, a principios de siglo suscitó suficiente preocupación como para reunir, en convenciones internacionales celebradas en París en 1902 y 1910, a jefes de Estado de varios países. Se elaboró entonces un tratado para la criminalización de estas prácticas que el gobierno de Uruguay, por ejemplo, no suscribiría hasta 1960.²¹

El término ha pervivido en los imaginarios populares latinoamericanos y se puede encontrar en titulares de periódicos argentinos, en los textos anónimos y populares de *Wikipedia* y en varios videoclips periodísticos de *YouTube* que denuncian la prostitución de jóvenes chilenas en Japón.²² Incluso, como veremos, en ciertos consejos y advertencias de madres a hijas adolescentes en México. La etiqueta se utiliza en la mayoría de estos contextos para suscitar indignación hacia formas actuales del *tráfico de personas*, un eufemismo acuñado por las Naciones Unidas para referirse al embaucamiento o la coacción, principalmente de mujeres, hacia condiciones de prostitución similares al trabajo esclavo.

²⁰ «La trata de blancas: el siniestro negocio de la esclavitud sexual» [en línea], *La Nación*, 6 de enero de 2008, <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=976393> (consultado el 7 de noviembre de 2008).

²¹ El tratado se puede consultar en la página de la Presidencia de Uruguay, <<http://www.presidencia.gub.uy>> (consultado en noviembre de 2008).

²² *YouTube* [en línea], <http://www.youtube.com/watch?v=bkj_kY3nehY>, (consultado el 14 de diciembre de 2008). Al realizar una búsqueda en Internet por *trata de blancas*, la red nos redirige hacia un artículo titulado «Trata de personas», en cuya sección de terminología encontramos que «dicha actividad es también conocida como *trata de blancas* debido a que la práctica se origina en un período de esclavitud donde la *trata de negros/as* era una situación aceptada por la población y por el Estado; en cambio, para esa era, la esclavitud de mujeres de raza blanca era un delito. Eran trasladadas de su lugar de origen para ser posteriormente explotadas como prostitutas o concubinas. En la actualidad, el término sirve para denominar cualquier tipo de trata de personas sin importar la edad, género o raza debido a que el término *trata de blancas* se originó por distinción racial y por ser un delito, puesto que en aquel entonces la trata de personas de raza negra estaba permitida e incluso era parte de los ingresos del Estado. En la actualidad esta denominación se considera errónea o simplemente anacrónica» (*Wikipedia*, «Trata de personas» [en línea], <http://es.wikipedia.org/wiki/Trata_de_personas>, consultado en noviembre de 2008).

Tal y como señala el artículo dedicado al tema en *Wikipedia* (en español), la dimensión escandalosa de la trata de *blancas* sólo puede entenderse como producto de un contexto histórico en que el tráfico de mujeres morenas y negras era un negocio legal. Las narrativas sobre el peligro sexual entre las mujeres de las élites *criollas* de México ofrecen una interpretación alternativa. Educadas en prestigiosas escuelas privadas e internados durante su adolescencia en la década de 1960, a muchas se les advirtió de los depredatorios hábitos sexuales de los árabes y los riesgos de ser secuestradas por ellos:

Los árabes son terribles. Era peligrosísimo, los árabes que raptaban muchachas para venderlas. Todo el mundo te lo advertía cuando te ibas a Europa, era un fenómeno muy conocido. Mira, la prima de las Rodríguez era una muchacha guapísima, alta, muy blanca, con un pelo precioso. Estaba en París, un día salió a pasear y desapareció. Nunca volvieron a saber de ella; todos dijeron que la habían raptado para la trata de blancas. «La habrán vendido al harén de algún sultán árabe», el caso es que desapareció, y así pasaba con muchas muchachas, las más bonitas, ¿que no ves que les gustan blanquitas?²³

Las nuevas generaciones de adolescentes mexicanas aún reciben este tipo de advertencias, pero la amenaza árabe se actualiza, cobrando la forma de un migrante de clase obrera: es la figura parisina del *dragueur*, una especie de vago (generalmente un árabe) sexualmente insaciable que sigue a las mujeres jóvenes haciéndoles insistentes e intensas propuestas indecorosas. El contraste racial ya no reside en estas narrativas en la ilicitud del tráfico de diferentes *razas* humanas, sino en la apetencia de los hombres árabes de esclavas sexuales blancas.

Las migraciones mashrequíes, 1878-2008

Una segunda serie de representaciones y discursos sobre *lo árabe* se ha ido constituyendo en torno al siglo y medio de migraciones desde Oriente Próximo hacia las Américas. La mayor parte de estos migrantes proceden del Mashreq, pero también, aunque en menor número, de otros lugares del mundo araboislámico como Marruecos, Argelia, Egipto, Turquía, Irán y Arabia Saudí. Lo árabe, ya doblemente ambivalente, se complica aún más; sus desarrollos subsecuentes invitan a un análisis sobre los ejes de raza y clase. La presencia

²³ Entrevista con T. M. C.

migrante, sus hábitos, sus cuerpos, sus benefactores coloniales y poscoloniales y, de manera crucial, sus trayectorias económicas han dotado a lo árabe de nuevas dimensiones en el imaginario popular. Aunque buena parte de los estudiosos definen a esta población como un *grupo étnico*, propondré que su estatus étnico lo producen una serie de taxonomías y prácticas de inclusión y exclusión, administrativas e intelectuales, producidas dentro de paradigmas académicos enmarcados por fronteras y proyectos nacionales. Al suspender el imperativo nacional, aparecen otros discursos que sugieren que ciertas categorías étnicas pueden ser interpretadas como categorías de clase: «Los árabes cuando llegan son turcos, cuando tienen su tiendita son árabes y cuando son élites son libaneses».

Regular la migración: las intervenciones estatales

Desde los inicios del proceso migratorio en el último tercio del siglo XIX ha habido diferentes tipos de migrantes, y algunos eran considerados más deseables por estadistas y medios de comunicación. El discurso que regulaba este proceso de clasificación aún lo que hoy consideramos sistemas de subalternización distintos. Las categorías de raza y de clase se encontraban tan profundamente entrelazadas que, al tratar de distinguirlas según los hábitos de pensamiento actuales, se tiene la sensación de estar violando lo que en el siglo XIX constituía un solo campo semántico. Por este motivo, hace ya un tiempo que Stuart Hall propuso investigar la articulación de clase y raza.²⁴ Susan Thorne ha mostrado sus derivaciones en la Gran Bretaña del siglo XIX; en particular, el cómo las tensiones entre diferentes proyectos misioneros y facciones parlamentarias derivaron en la equiparación de los *pobres* locales con los *salvajes* trasatlánticos.²⁵ El discurso temprano sobre los migrantes árabes en Mesoamérica refleja la intersección de concepciones posespañolas de lo árabe con la naciente hegemonía de un nuevo y diferente discurso euroamericano sobre la raza.

La raza, la clase y la nacionalidad se entremezclan en complejas combinaciones y deslices que impregnan la correspondencia oficial entre funcionarios de Honduras, México, los Estados Unidos y Francia, así como los medios de

²⁴ Stuart Hall, art. cit.

²⁵ Susan Thorne, «“The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable”: Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain», en Frederick Cooper y Ann Laura Stoler, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1997, págs. 238-262.

comunicación y los debates populares sobre la migración. En diciembre de 1906, por ejemplo, el diario *San Antonio Express* observaba que «si bien México necesita de inmigrantes, no está más dispuesto a recibir a las clases problemáticas que los Estados Unidos».²⁶ La naturaleza de dichas *clases* sería definida de forma mucho más clara a lo largo de las dos décadas subsiguientes. En 1926, el gobierno de México aprobó rigurosas leyes que impedían la inmigración de «razas semíticas»: es decir, de mashrequíes —fueran cristianos, musulmanes o judíos—, así como de ciudadanos procedentes de Turquía, Siria y algunos países de Europa del Este. Los cónsules franceses en México interpretaban la lógica de esta exclusión para las autoridades mandatarias en Beirut de la siguiente manera:

Si el departamento me permite una vez más expresarme con franqueza, le revelaré, por si aún no lo supiera, que nuestros protegidos son bastante mal vistos en el extranjero, tanto en Haití, México y Trinidad como en Venezuela, Costa Rica, etc. De hecho, son considerados, al igual que los chinos y los japoneses, un elemento difícilmente asimilable.

Generalmente muy frugales, analfabetos e indocumentados a la salida de su país de origen, deben a sus orígenes *semíticos* su astucia para el comercio y el amor por la ganancia. La mayoría son comerciantes, vendedores ambulantes incluso. Viven con poco y tienden a tesarizar; en fin, cuando se muestran generosos es para llevar un negocio a buen término o bien porque pretenden atenuar la hostilidad de la gente entre la que viven.

No obstante, se debe reconocer que su sentido de familia se encuentra bastante desarrollado; después de la guerra, los notables sirios de Costa Rica enviaron ciertas sumas de dinero a los desafortunados de sus familiares que se habían quedado en el Líbano.²⁷

Tales descripciones de los migrantes como *semitas* probablemente nos dicen tanto de las tradiciones antisemitas europeas como de las prácticas de los migrantes en América. Podríamos también plantear que, al menos en determinados momentos, su orientalización y racialización estuvieron asociadas a una pobreza visible. Aquellas poblaciones migrantes prósperas que lograban representarse como europeas o blancas en lugar de como semíticas podían evitar la exclusión. Nótese las valoraciones morales acerca de los semitas: son avariciosos pero muestran un compensatorio altruismo hacia sus familiares.

²⁶ Theresa Alfaro-Velcamp, *So Far from Allah, so Close to Mexico: Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2007, pág. 36.

²⁷ Archivo AMAE, sección 132, pág. 54-a.

A medida que el mundo se sumía en la Gran Depresión, aumentaba el rechazo manifestado por otros comerciantes y competidores hacia los migrantes mashrequíes. Las restrictivas leyes de inmigración aprobadas desde finales de la década de 1920, que se suelen interpretar como una capitulación o imitación de las restricciones de inmigración estadounidenses de 1921, tienen también una explicación local. Los comerciantes franceses de México llevaban un tiempo protestando por la competencia siria y, hacia finales de la década de 1920, los gobiernos nacionales de México, Centroamérica y el Caribe verían organizarse y protestar a coaliciones de pequeños comerciantes y grupos de presión que acusaban a los mashrequíes de practicar la «competencia desleal» y el «contrabando».²⁸

Si las legislaciones prescribían en general la exclusión de determinadas categorías raciales y nacionales, como en el caso de las leyes contra la inmigración en Guatemala, Honduras, Colombia o Haití, algunas de sus manifestaciones concretas resultan verdaderamente fascinantes. La evolución de las leyes restrictivas de todos estos países evidencia hasta qué punto era el ámbito económico el eje de los procesos de exclusión nacional y racial. Si desde los primeros momentos vemos instituirse la obligatoriedad, para las personas de ciertas categorías, de portar un monto mínimo de capital para poder franquear los puestos de control, posteriormente se permitió el desembarco sólo de los pasajeros de primera y segunda clase. Finalmente, se dejó descender sólo a los de primera clase.²⁹

Por supuesto, las restricciones se podían sortear apelando a diversas formas de mediación pues, una vez aprobadas, las leyes podían aplicarse con mayor o menor rigor dependiendo de las circunstancias. Un cónsul estacionado en Costa Rica refiere, por ejemplo: «Se me informa sobre la existencia de un decreto, una ley según algunos, pero sin duda algo caído en desuso, que opone ciertas trabas a la entrada de sirios, turcos, húngaros, etc. en Costa Rica. Esto permite a algunos funcionarios de los puertos aprovechar la ocasión para engrosar a discreción sus salarios».³⁰

A Wadih Abulhosen, un hombre druso que llegó al puerto mexicano de Veracruz en 1928, le fue inicialmente denegado el acceso:

²⁸ Acusaciones similares se esgrimieron contra los mashrequíes en África (Winder R. Bayley, «The Lebanese in West Africa», en L. A. Fallers (ed.), *Immigrants and Associations*, La Haya: Mouton, 1967).

²⁹ El Archivo AMAE recoge numerosos ejemplos de leyes de inmigración de países de todos los rincones de las Américas puesto que las restricciones aplicadas a súbditos del Mandato se comunicaban a las correspondientes autoridades y, a menudo, se acompañaban de peticiones que solicitaban protección o la aplicación de excepciones.

³⁰ AMAE, vol. 132, pág. 55.

Al que pagaba bien lo pasaban sin problemas. Cuando la familia no estaba ahí para ayudar, el médico declaraba que el pasajero tenía tracoma en los ojos; eran mentiras, porque el que pagaba estaba sano y el que no, no. Yo vine a México en el año de 1928, llegué por el puerto de Veracruz. Yo traía un certificado médico del Líbano en el que decía que yo no tenía ninguna enfermedad, especialmente en los ojos. Mi papá y mi hermano tenían que estar a las 12 del día en el barco para hablar en español con el doctor, pero llegaron una hora tarde y el médico me había rechazado [...]. Me tuve que regresar. Estuve un mes en Marsella con unos familiares pero después me fui al Líbano. En 1934, viajé a Nueva York. Estuve ahí con la familia Aboumrad, eran muy amigos de mi papá. Don Amin mandó por mí al barco, pusieron una fianza en el Consulado de México en Nueva York y me mandaron por tren.³¹

Muchos eran los recursos que movilizaban para esquivar las restricciones; la entrada la posibilitaban la mediación de patronos y familiares a ambos lados del Atlántico, el tiempo, la geografía y el dinero.

Los chistes, el humor popular como vector de *tipos sociales*: el árabe, mercader por naturaleza

En lo que respecta al ámbito humorístico, el inmigrante árabe suele aparecer caracterizado por las preocupaciones cardinales del enriquecimiento y el beneficio:

Chiste #1.

Un padre que le dice a su hijo:

—Andá, Basarut, *va* a decirle al *vecinos* que nos *breste* el *martillos bara* clavar un clavo.

Basarutito *va* con el vecino y vuelve enseguida.

—*Babá*, dijo el *vecinos* que no nos *buede brestar* el *martillos* porque se le gasta.

—¡Agarrado desgraciado! ¡Hay que ver lo tacaños que son algunos! Bueno *bues*, anda, sacá el nuestro entonces.

Chiste #2.

Un árabe hablando a su hijo:

—Mirá hijo, este reloj *berteneció* a mi tatarabuelo, de mi tatarabuelo pasó a mi bisabuelo, de mi bisabuelo a mi abuelo, de mi abuelo a mi *badre*, de mi *badre* a mí y ahora quiero que *base* a ti... Te lo vendo *baratos*.

³¹ Martha Díaz de Kuri y Lourdes Macluf, *De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante*, México: Gráfica, Creatividad y Diseño, 1995, pág. 66.

Chiste #3.

Un árabe va al periódico a poner un anuncio por la muerte de su esposa. Llega y le dice a la secretaria:

—Quisiera un anuncio de defunción *baratos*.

—OK, ¿cuál es?

—«Murió Afife».

Sorprendida, la secretaria le dice:

—Señor, ¿cómo va a poner sólo «Murió Afife»? Mire, la tarifa es igual por dos o por diez palabras.

El árabe responde:

—¡Ah! ¡Qué bien! Entonces *bóngame*: «Murió Afife, vendo suburban roja *baratas*».

En esta mínima muestra se define a los personajes por su papel en la familia, marco social fácilmente reconocible para un público latinoamericano. El efecto cómico reside en la violación por parte del migrante del trato afectivo que prescriben esas mismas relaciones de parentesco, como el vínculo entre padre e hijo o entre esposos. Los chistes se cuentan en un dialecto del español propio de la zona norte de Honduras y el Caribe y recalcan las dificultades de la generación mayor de migrantes con la fonética y las normas gramaticales del idioma. Asimismo, Afife es un nombre frecuente entre las mujeres, pero Basarut es un nombre inventado que imita, desde oídos locales, el idioma árabe.

Árabes latinoamericanos en el momento neoliberal, 1980-2008

En el momento neoliberal de finales del siglo xx, los árabes latinoamericanos adquirieron una visibilidad sin precedentes. Las reformas estructurales que desmantelaron en toda Latinoamérica muchas de las funciones redistributivas del Estado resultaron en una creciente polarización económica de la sociedad y en la privatización de muchas industrias estatales. El proceso afectó tanto a la población migrante como a las demás, desplazando a muchos hacia condiciones de precariedad al tiempo que se posibilitaban espectaculares acumulaciones de riqueza. La fortuna Slim, en su actual extravagancia, es en parte fruto de las reformas neoliberales del México de la década de 1980. Fue entonces cuando la privatización de la empresa nacional de telecomunicaciones TELMEX permitió su compra por parte de Carlos Slim. Slim era ya una figura notable de la comunidad migrante mashreqí: por la vía matrimonial había unido el capital político de su linaje con la fortuna de una rica heredera. Pero

fueron su brillante administración y la consiguiente expansión de TELMEX las que sentaron las bases de una floreciente fortuna de envergadura mundial.

El proceso de *glamourización* de las identidades mashrequíes en los medios de comunicación ha ocurrido de manera paralela a la creación de nuevas instituciones marcadas como espacios *étnicos* y en un ambiente de celebración de lo árabe en general. La producción de lo árabe como élite en los medios de comunicación se debe en parte a la propiedad mashrequí de los mismos. Esta realidad resulta especialmente marcada en Honduras, donde descendientes de estos migrantes concentran prácticamente la totalidad de las agencias y emisoras de prensa, radio y televisión. En México, se ha producido una transición desde las representaciones de lo árabe en la edad dorada del cine nacional —cuando el país exportaba productos cinematográficos hacia toda Latinoamérica— hacia los imaginarios híbridos que circulan a lo largo de la era posterior al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), del que trataremos más adelante.

Hoy en día, los nuevos mercados panlatinos, que incluyen a los migrantes latinoamericanos de los Estados Unidos, se nutren de la sinergia generada por el consumo mexicano de los medios de los Estados Unidos, la producción nacional y proyectos de coproducción financiados con capital estadounidense. Las representaciones mediáticas de las glamorosas vidas mashrequíes que resultan de estas colaboraciones reproducen roles de género predeciblemente occidentales y burgueses. Las mujeres son exhibidas como ejemplares de elegancia o belleza exótica, mientras que el *sex-appeal* mediático de los hombres se manifiesta en representaciones de su éxito financiero global y en el goce de cuanto se puede adquirir con el dinero: la sofisticación de la última moda en vestuario, tecnología, etc. Tales representaciones vinculan una vez más lo árabe, y más concretamente a la población mashrequí, al *glamour* y la riqueza, abriendo así nuevas vías para la movilidad y la participación en espacios de élite, desde los clubes de campo hasta la esfera de la política nacional.

Mashrequíes: libaneses en México y árabes en Honduras

La *valorización de lo árabe* que los propios migrantes realizan varía considerablemente entre Estados nacionales, presentando contrastes interesantes entre México y Honduras, por ejemplo. En México, la reivindicación de la identidad árabe está estructurada por la intersección de confesión religiosa y afiliación política. Muchos hablantes de árabe de tradición maronita y ju-

día defienden que ellos no son árabes, que lo árabe les fue impuesto por la conquista araboislámica y que por definición su *verdadera* identidad reside fuera de ese campo. El argumento toma dos formas. La primera es la identificación, vía salto cronológico, del Líbano con los antiguos fenicios. La otra reconoce la diversidad en el seno de la nación y propone la condición de refugiados políticos como denominador común de las diferentes confesiones religiosas presentes entre los ciudadanos del Líbano. Todas ellas habrían buscado, en la relativa seguridad de las montañas en torno al monte Líbano, un refugio en su huida de la hegemonía musulmana.

Ambas versiones presentan una dimensión lingüística: algunos sostienen que en la región no se habló la lengua árabe sino hasta el siglo xvi; otros, que el árabe libanés incorpora términos tan característicamente *fenicios* y sirios que debería considerarse un descendiente lingüístico del idioma fenicio y no una variante del árabe. Poblaciones de otras confesiones, en cambio, sobre todo drusos y griegos ortodoxos, sí suelen definirse como árabes: «Hablo árabe, como comida árabe y bailo música árabe: soy árabe, ¿no?».

La etiqueta hegemónica para designar a los mashreqúes de México es la de *libaneses*, pese a que un gran número de migrantes no lo son. Para empezar, la mayoría de los migrantes históricos no eran libaneses, en el sentido de no haber sido nunca producidos como sujetos libaneses por un Estado nacional ya que no existió ninguno hasta 1947. A su llegada, los migrantes tempranos referían proceder de determinados enclaves urbanos y rurales del Mashreq. Aquellos que nacieron después de la independencia de los modernos Estados-nación venían de Siria, el Líbano y Palestina, por mucho que las instituciones y los proyectos comunitarios contemporáneos de memoria colectiva borren de manera sistemática esa pluralidad de procedencias en beneficio de la libanesa.

La situación llega a generar contradicciones verdaderamente cómicas. Así, durante el concurso-espectáculo de belleza de Miss Líbano Migrante, mientras las sonrientes chicas lucían sus encantos sobre el escenario, una voz las presentaba por apellidos y ¡nacionalidades! Llamaba poderosamente la atención el número de concursantes *palestinas* que participaron en 2006, cuando recibí personalmente una invitación a asistir al concurso, que en aquella ocasión se celebraba en el Centro Libanés de México D. F. Otro ejemplo lo constituye el proyecto comunitario en memoria del emigrante libanés, que organiza vía Internet el Centro Libanés. La página del proyecto invita a los descendientes de los migrantes a «honrar a sus antepasados» inscribiéndose y pagando 3000 pesos por grabar los nombres de los migrantes

en un monumento que se erigirá próximamente en el puerto de Veracruz.³² En su base de datos se encuentran migrantes libaneses nacidos en Damasco, Homs e, incluso, Belén.³³

En México, las instituciones de ámbito nacional surgidas del variopinto paisaje institucional que conformaron los migrantes a lo largo del último siglo tienden a englobar las exitosas historias de la familia Slim y similares bajo el denominador común y nacional de libanés. Estas historias se presentan como extensibles a la mayoría (de clase media) de los migrantes y sus descendientes. En los últimos veinte años esto ha contribuido a una caracterización de dicha mayoría en la cultura popular mexicana como ricos y poderosos. Lo cual posibilita nuevas vías de acumulación y movilidad: C., una joven mexicana casada con un hijo de migrantes me confesó que no daba crédito por su suerte pues: «En México ser libanés es sinónimo de riqueza y poder».

En Honduras, lo árabe emerge hacia finales del siglo xx como una identidad celebratoria tanto para palestinos como para libaneses. La población migrante en esta zona es, en su inmensa mayoría, palestina. Hay que destacar que el orgullo por el idioma árabe lo encarna la excepcional institución de la Escuela Trilingüe San Juan Bautista, fundada en 1992 por una maestra palestina en la ciudad hondureña de San Pedro Sula. Cuenta con el apoyo del arzobispo ortodoxo para México, Venezuela, Centroamérica y el Caribe, monseñor Antonio Chedraui. El colegio, donde se enseñan el árabe, el inglés y el español desde el jardín de infancia hasta el nivel de secundaria, se encuentra en la actualidad al cuidado del padre Jorge. El texto de la página de la arquidiócesis nos informa:

Cabe mencionar que el padre Jorge es de origen árabe, está casado con una hondureña de origen libanés y tiene dos hijos. El 16 de abril del año 2000, fue ordenado diácono en la Ciudad de México por parte de su Eminencia, el arzobispo Antonio, y el 11 de marzo del 2001 fue ordenado como sacerdote en la catedral de San Jorge en México D. F.

En la actualidad, el padre Jorge funge como sacerdote párroco de la catedral local y como rector del jardín-escuela e instituto trilingüe San Juan Bautista, el cual es apéndice de la Iglesia. En dicha escuela se imparten clases de inglés, árabe y español; asimismo, la instrucción religiosa está a cargo del padre Jorge. La escuela cuenta con 150 alumnos que son de diferentes orígenes culturales

³² Al actual cambio, el coste es de unos 300 dólares de los Estados Unidos.

³³ Véase su página *Emigrante Libanés*, <<http://www.emigrantelibanes.com>>.

y religiosos, sin embargo, la fe ortodoxa es transmitida sin coacción a todos los alumnos de este centro educativo.³⁴

Las conexiones transnacionales que la Iglesia cultiva se hacen aquí evidentes. Pese a constituir un importante marcador étnico, el árabe ha desaparecido entre la mayoría de las familias migrantes, con la excepción de los recién llegados y de aquellas familias en las que uno de los cónyuges es un migrante reciente. En la medida en que la Iglesia ortodoxa ha sido históricamente una forma del cristianismo oriental, se podría interpretar la participación en su liturgia y espacios sagrados como una práctica étnica. No obstante, la tradición ortodoxa vincula a las poblaciones mashrequíes con un mundo espiritual más amplio, dominado por tradiciones culturales rusas y griegas, y constituye así un espacio sorprendentemente cosmopolita.

Orgullo ¿árabe?

Resulta difícil a veces aprehender qué es *lo árabe* en las celebradas etnicidades de la década de 1990 y qué hay de *étnico* en todas ellas. Por ello, sugiero que quizás sea más relevante entenderlas como prácticas discursivas generadoras de afinidades étnicas y raciales que se utilizan para reforzar vínculos de clase. Considérese la siguiente narrativa:³⁵

Inolvidable y emotivo

Marisabel Handal y Gerardo Zablah contraen nupcias en compañía de más de 700 invitados

18.08.08.

San Pedro Sula, Honduras.

Una de las bodas más esperadas por la sociedad sampedrana se celebró el sábado y sus protagonistas fueron Marisabel Handal y Gerardo Zablah. Los padres de los enamorados, Hiam y Nazry Handal y Mireya y José Miguel Zablah, convocaron a más de 700 invitados al enlace de sus hijos [...].

La novia lució un ajuar estilo español que adquirió en una casa de novias de

³⁴ Iglesia católica apostólica ortodoxa de Antioquía, <<http://www.iglesiaortodoxa.org.mx>>. Mi agradecimiento a Buthaina de Salman, profesora de árabe en el colegio y que además ha mostrado conmigo una infinita paciencia como alumna primeriza, por el paseo por las instalaciones del colegio, por las correspondientes presentaciones al personal, por las largas conversaciones y por mi alfabetización en árabe.

³⁵ Tania Flores, «Inolvidable y emotivo» [en línea], *La Prensa*, San Pedro Sula, 18 de agosto de 2008, <<http://www.laprensahn.com/Vivir/Ediciones/2008/08/19/Noticias/Inolvidable-y-emotivo>>.

los Estados Unidos. La creación fue elaborada en encajes, cristales y delicada organza en tono marfil que combinó con joyas de colección familiar. Los padrinos del enlace Zablah Handal fueron Rauss y Soad Handal y Félix y Jeannette Mahomar, quienes se comprometieron a guiar a los recién casados por el camino de la cristiandad y el amor.

Celebración

Después de un año de novios, Gerardo y Marisabel anunciaron con gran júbilo su boda. Todo fue decorado con miles de rosas y flores primaverales.

Tras culminar la ceremonia, los asistentes se trasladaron hasta el complejo del Centro Social Hondureño Árabe, engalanado para la ocasión.

Ahí, después del brindis, vino la fiesta amenizada por la Orquesta Honn's de Guatemala. Los invitados, en su mayoría, viajaron de El Salvador, varias ciudades de Estados Unidos, Guatemala, Nicaragua, México, Palestina y Costa Rica para congratular a los enamorados por su unión. Las familias Zablah Handal no escatimaron detalle alguno para celebrar las nupcias de sus hijos e hicieron derroche de degustaciones durante toda la reunión, que culminó hasta casi las cinco de la madrugada del domingo.

Abundaron islas repletas de mariscos variados, comida árabe, catracha, internacional, mediterránea y asiática que fue acompañada con una selección de vinos y licores importados.

[...] Gerardo y Marisabel viajaron a su luna de miel. Escogieron un crucero por el Caribe que incluye varias islas exóticas como Jamaica.

A su regreso, residirán en la capital de El Salvador, lugar de origen del novio.

Queda claro que en las últimas décadas las *identidades árabes* están siendo redefinidas, con un claro contraste entre la estética y prácticas cotidianas de los árabes de Latinoamérica y los de otros lugares del mundo. ¿En qué sentido son árabes estas poblaciones? ¿Acaso ser un árabe latinoamericano es ser crónicamente transnacional? ¿Se trata de una combinación de la magia del nomadismo y la riqueza?

El *glamour* de la riqueza y los espacios árabes de élite: el Centro Social Hondureño Árabe

Fundado más o menos al tiempo que la Escuela Trilingüe, el Centro Social Hondureño Árabe en el que se celebró la boda recién reseñada se construyó a

principios de la década de 1990.³⁶ Así lo describía recientemente un artículo en Internet:

El Centro Social Hondureño Árabe es el más grande y opulento club de campo de Honduras. Cuenta con canchas de tenis, un centro de *fitness*, un bar de *sushi*, discoteca y otros lujos escasos en este país, de los más pobres del hemisferio. Pero, con todo su *glamour*, el elemento de mayor distinción del club reside, tal y como sugiere su nombre, en su fundación por y para la pequeña y próspera comunidad árabe-hondureña.³⁷

La misma fuente señala que «en torno al 30 % de los 2000 miembros del club no son descendientes de árabes».³⁸ Se trata de una publicación escrita en inglés por un autor estadounidense, basada, eso sí, en entrevistas a migrantes y sus descendientes. Dadas sus similitudes con las narrativas de la prensa hondureña como el recién citado recorte de la sección de sociedad, se puede considerar como ejemplo de la transnacionalización de una narrativa hondureña y de una definición originariamente local del espacio árabe latinoamericano.

Otro artículo publicado recientemente por un periodista independiente en la revista de la corporación petrolera Saudi Aramco reproduce una narrativa similar:

[...] el Centro Social Hondureño Árabe, elegante club de campo que desde los altos de su zona residencial domina la ciudad de San Pedro Sula. Aquí, en una parcela de tierra de seis acres, se juntaron en 1968 ocho árabes hondureños y construyeron una pequeña piscina. Aquello se convertiría con el tiempo en el actual complejo de edificios de un valor calculado en unos 15 millones de dólares estadounidenses. Unas 1600 familias pertenecen al club, como nos informa el industrial local de la zona franca Juan M. Canahuati, presidente del club desde su fundación. Cada una de ellas paga 60 000 lempiras (4000 dólares) de suscripción y una cuota mensual de 1000 lempiras (65 dólares). Las salas del club, llamadas Palestina, Jerusalén y Belén, tienen capacidad para unas 1400 personas. El club también cuenta con pistas de tenis, un gimnasio, una piscina olímpica, un *jacuzzi*, un bar de zumos y tres restaurantes: el Mediterráneo, Las Parrillas Bar & Grill y el Maki Sushi Bar. En el Centro Social Hondureño Árabe

³⁶ Tienen una página web para fines comerciales: Centro Social Hondureño Árabe, <<http://www.clubarabe.com>>.

³⁷ Paul Wachter, 2006; este artículo es una publicación en línea de la Asociación Católica para el Bienestar en Oriente Próximo (Catholic Near East Welfare Association, CNEWA). Se trata de una asociación católica estadounidense en la cual el papa unió asociaciones dispersas tras la Primera Guerra Mundial para atender a «la asistencia humanitaria, la actividad misionera y la promoción de la unidad de la Iglesia» en Oriente Próximo. Para más información histórica y sobre su labor misionera, véase su página web: CNEWA, <<http://www.cnewa.com>>.

³⁸ *Ibidem*.

se pueden degustar platos árabes como *faláfel*, *kibbe* o *babaganush*, o bien especialidades hondureñas como las fajitas o el plato típico hondureño con filete de res, arroz, frijoles, plátano y tortillas.

Recientemente se celebró una fiesta de fin de año que congregó a más de mil personas para disfrutar de los ritmos de la Orquesta Armando Rodríguez y la guatemalteca banda de salsa Banda Brava.³⁹

Además, en el centro se celebran conferencias sobre temas industriales y comerciales, por ejemplo, *Reflexiones ejecutivas y estrategias de competitividad*, organizada en 2005 por el Foro Centroamericano para el Fomento del Textil y la Confección. También es el escenario por excelencia de espectaculares presentaciones de nuevos modelos de trajes de novia, eventos de caridad o de la simple y llana socialización de las élites regionales.

Los árabes de Honduras como magnates mediáticos

Como he mencionado, la producción discursiva de lo árabe como élite en Honduras se debe, al menos en parte, al hecho de que familias descendientes de migrantes árabes son dueñas de la mayoría de las emisoras de radio y televisión así como de la prensa escrita. Desde mediados de la década de 1990, el Club Árabe se ha convertido en el centro de gravedad de la vida social de la juventud de élite local, tanto de origen árabe como europeo. Ha desplazado a las anteriores instituciones de la élite *criolla* como el Casino Sampedrano, antiguo referente para las ceremonias del ciclo vital de las clases adineradas: fiestas de graduación, bodas, celebraciones de fin de año, etcétera.

Este tipo de eventos los suelen cubrir periódicos de tirada nacional como el diario *La Prensa* y *El Herald*, ambos propiedad de Jorge Canahuati Larach, un hombre de negocios de origen árabe. Un tercer periódico de ámbito nacional, *La Tribuna*, es propiedad de Carlos Flores Facussé, también de origen árabe. Varios de los canales de televisión de amplia difusión y audiencia también están en manos de descendientes de migrantes. La familia Sikaffi es propietaria de Vica Televisión, como la Kawas lo es de Canal 21. Las familias Andonie y Kawas también son propietarias de emisoras de radio. De los

³⁹ Larry Luxner, «Arab Pride of Honduras: Over the Past Century, Arab Immigrants Have Been Key to the Commercial and Political Life of This Central American Nation», *Americas*, 1 de marzo de 2002.

cuatro periódicos de mayor tirada, sólo *El Tiempo*, que pertenece al hombre de negocios Jaime Rosenthal, no es propiedad de descendientes de migrantes árabes.⁴⁰

El siguiente fragmento de un artículo recientemente publicado en «Vivir en rosa», sección de sociedad de *La Prensa*, reproduce la narrativa local que representa lo árabe como encarnación del lujo, el prestigio y el poder que hemos visto en los ejemplos citados hasta ahora. El texto apunta, además, a las relaciones entre los árabes y otras élites locales:

Las 7 bodas más esperadas

El amor sigue haciendo de las suyas con las parejas que están en vísperas de casarse.

22.08.08.

San Pedro Sula, Honduras.

En los meses que faltan de este 2008 se celebrarán magníficas uniones nupciales protagonizadas por distinguidas parejas de la sociedad nacional.

Tegucigalpa y San Pedro Sula se engalananán con los espectaculares enlaces que estos enamorados preparan para consolidar su amor ante selectos invitados.

[...]

Lo más granado de Honduras se reunirá en estas regias celebraciones que desde ya están programadas en los calendarios personales de cada uno de ellos.

Membreño-Milla: Rodrigo Membreño y Ana Milla son otros enamorados que preparan su enlace. Será el 8 de noviembre y reunirá a las familias de abolengo y la sociedad añeja capitalina en un regio festejo.

Restrepo-Uclés: Claudio Restrepo y Selma Uclés también protagonizarán uno de los enlaces más esperados por la élite capitalina. La ceremonia será en la capilla del Instituto María Auxiliadora y la recepción, en el Hotel Honduras Maya.

Chaín-Siwady: La de Samir Chaín y Heidi Siwady es una de las bodas más esperadas del *jet set* sampedrano. Será el primero de noviembre en la iglesia Nuestra Señora de Suyapa y el banquete, en el Centro Social Hondureño Árabe. La novia viajará en septiembre a Estados Unidos a escoger su ajuar.

⁴⁰ Para un excelente análisis de los medios de comunicación en Honduras, su historia y la de la participación y propiedad mashreqí, véase Rick J. Rockwell y Noreene Janus, *Media Power in Central America*, Urbana (Ill.): University of Illinois Press, 2003.

Handal-Flores: Eddy Handal y Margarita Flores han anunciado con gran júbilo su deseo de contraer nupcias. Después de un romántico noviazgo, el 22 de noviembre en el Centro Social Hondureño Árabe celebrarán su amor.

Maalouf-Rishmawy: El 20 de septiembre se celebrará otra gran boda cuyos protagonistas serán Nicholas Maalouf y Jousie Rishmawy. Este enlace reunirá a selectas personalidades de la élite sampedrana en un banquete que está siendo decorado y organizado por Alexandra Lockmer.

Montañola-Larios: Rosa María y Jordi reunirán a todos sus amigos contemporáneos y familiares en su esperada fiesta nupcial que se celebrará en Tegucigalpa el próximo sábado 30 de agosto. Hoy en Omoa es su boda civil con una regia fiesta blanca.⁴¹

Los retratos periodísticos de estos enlaces matrimoniales reflejan la especificidad regional de las élites hondureñas por medio de sutiles contrastes discursivos en sus representaciones públicas. Las uniones de las familias árabes, concentradas en San Pedro Sula, son descritas como «espectaculares» quehaceres de una «élite» o «*jet set*». La élite criolla es descrita como una sociedad «añeja» y «de abolengo», señalando la transmisión por la vía de la herencia de su riqueza y prestigio. Sus representantes suelen residir, además, en Tegucigalpa, capital y centro histórico del poder colonial español.

México exportador de imágenes: imaginarios nacionales, imaginarios híbridos; la edad de oro del cine mexicano y el auge de las telenovelas

Durante la época dorada del cine mexicano, las décadas de 1940 y 1950, cuando México producía películas para toda Latinoamérica,⁴² la inmigración árabe aportó grandes actores y directores a la industria nacional. Sin embargo, los inmigrantes mashreqúes nunca han constituido una temática importante del cine mexicano. Joaquín Pardavé realizó dos películas prácticamente consecutivas: *El baisano Jalil* en 1942 y *El barchante Neguib* en 1945. En ellas, la figura esforzada y trabajadora del mashrequí se convierte en una herramienta para el comentario social que condena como moralmente insolventes, acorde

⁴¹ «Las 7 bodas más esperadas» [en línea], *La Prensa*, San Pedro Sula, 22 de agosto de 2008, <<http://www.laprensahn.com/Vivir/Ediciones/2008/08/23/Noticias/Las-7-bodas-mas-esperadas>>.

⁴² Tanto Carlos Martínez Assad como Theresa Alfaro-Velcamp han discutido el rol de los mashreqúes en la industria mexicana del cine.

con el ambiente ideológico posrevolucionario, a las élites del antiguo régimen. El retrato caricaturesco de los hábitos de despilfarro y explotación de los ricos mexicanos, haraganes y codiciosos al oponerlos al industrioso ahínco del migrante, resulta una crítica feroz.

Dos películas posteriores, que tratan explícitamente temas relacionados con Oriente Próximo, se sitúan claramente en el ámbito de la fantasía, aunque incorporan a la ficción aspectos típicos del realismo social. En 1957, el célebre cómico Tin Tan protagonizó una adaptación sui géneris de la colección de cuentos populares *Las mil y una noches*. Ambientada en un México D. F. decorado para simular a Damasco, esta versión incorpora irreverencias y picardías marcadamente mexicanas, incluyendo una crítica general tanto a la desigualdad social como a las aspiraciones consumistas de la clase media y a las artimañas de las mujeres. A principios de la década de 1990, Salma Hayek protagonizó *El callejón de los milagros*, una adaptación de la novela de Naguib Mahfuz *El callejón de Midaq*. En esta película, se traslada una historia ambientada en el centro histórico de El Cairo a principios del siglo xx al México D. F. de finales de siglo.

Ya entre 1950-1957 comenzaría el declive de la industria mexicana del cine, en parte ante la dura competencia que supuso la televisión. De su mano vendrían nuevos hábitos de consumo así como nuevos géneros. Entre ellos destaca, por su éxito mundial y su carácter latinoamericano por excelencia, la telenovela.⁴³ Encarnación televisada de su previa y también exitosa contrapartida en la radio, la radionovela, su asombrosa popularidad comprende, sin duda, múltiples factores. Así, en las dos últimas décadas el coste de ir al cine ha ido aumentando. Poco a poco, las compañías multinacionales compran y remodelan salas de cine en todo el mundo para ofrecer al consumidor global espacios burgueses: más limpios, con mejor calidad de sonido, asientos más acolchonados, etc. Dichos espacios de lujo cada vez resultan menos asequibles a los sectores populares, lo que contribuye al descenso de la asistencia al cine y quizás al aumento de las horas delante de la televisión.⁴⁴

La propia televisión ha cambiado profundamente en el transcurso de las últimas tres décadas en sus formas de producción y consumo. Una rápida ojeada a la acogida de dos telenovelas sobre Oriente Próximo, *El árabe*, producida

⁴³ Véase la sección sobre la telenovela en la excelente compilación de Graciela Schneier-Madanes, *L'Amérique latine et ses télévisions. Du local au mondial*, Paris: Anthropos-INA, 1995.

⁴⁴ Emile G. McAnany y Kenton T. Wilkinson, *Mass Media and Free Trade: Nafta and the Cultural Industries*, 1.^a ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 1996.

en México en 1980, y *O clone (El clon)*, realizada en Brasil en 2001, revela un importante salto de las prácticas en torno a la recepción. *El árabe* se retransmitió en México, mientras que *O clone* fue emitida en la brasileña Rede Globo entre el 1 de octubre de 2001 y el 14 de junio de 2002. En el transcurso de un año se había emitido una vez o dos en otros doce países de Latinoamérica y los Estados Unidos y unos pocos años después se emitiría en España, Polonia, Rusia, Israel, Portugal, Armenia, Eslovenia, Mozambique, Serbia y Montenegro y Macedonia. Su fusión imaginativa de temas candentes —el narcotráfico, la clonación, el islam— resultó tan efectiva que actualmente se prepara una versión en castellano. De próximo lanzamiento en 2009, *El clon* es una coproducción de TV Globo y la emisora de televisión estadounidense Telemundo; en ella participan Brasil, Colombia y los Estados Unidos y está pensada para el mercado latino de este último país.⁴⁵

Pese a que sólo las separan veinte años, la novela más reciente ha visto una velocidad y amplitud de circulación inconcebibles en 1980 y ha generado industrias y consumos derivados. Dentro de estos últimos, se encuentran espacios públicos de opinión dominados por jóvenes; especialmente en Internet, donde proliferan *blogs* y sitios de fans que han dado lugar a una autoproclamada *clonmanía*.

La mujer árabe-latina, una «belleza exótica»

Como fuentes de *glamour* árabe-latino, los medios de comunicación latinoamericanos han aportado las dos figuras paradigmáticas de Shakira y Salma Hayek. Si bien otras bellezas consiguen colarse de vez en cuando en los periódicos, *blogs* y páginas web, dichos espacios se encuentran en general saturados por estas dos figuras. Estrella del pop rebelde por excelencia, Shakira se ha especializado en la escenificación del Oriente erótico a través de la arabización de la música pop latinoamericana. Tal y como expondré más adelante, mediante la exhibición de su cuerpo joven y espectacular, ataviado con una estética de inspiración «bollywoodiense» en la que combina cinturones de monedas con pantalones de cuero ajustados, ha popularizado melodías árabes y la danza del vientre. Por otra parte, el voluptuoso cuerpo de Salma Hayek se

⁴⁵ Steve Brennan, «Telemundo Revives *El clon* for U. S. Latino Market» [en línea], *Reuters*, 12 de mayo de 2008, <<http://www.reuters.com/article/televisionNews/idUSN1256382420080513>>. *Wikipedia* en español (<http://es.wikipedia.org/wiki/El_Clon>) ofrece una lista de todas las redes nacionales y regionales en las que se emitió *O clone*.

vincula más frecuentemente a la gran pantalla. Pero también fue escaparate de sus curvas la campaña publicitaria y el calendario que realizó, bien acicalada, bien ensortijada y bien vestida, para la marca de licor italiana Campari en 2007. Ahora bien, el *glamour* de los hombres libaneses se suele cifrar en su presentación como exitosos ejecutivos globales, elegantemente vestidos de traje y con el último teléfono móvil en la mano.

Al tiempo que las hijas de la migración se convierten en leyendas globales del *glamour*, los migrantes más recientes también juegan un papel importante en la escenificación de Oriente como estética del exotismo. De hecho, muchos fungen como estrellas del espectáculo, músicos, cantantes, bailarines y cocineros que producen arte oriental para el consumo del público mexicano. Como árabes y musulmanes, es decir, en su doble condición de orientales, certifican la autenticidad de los productos que venden. En la última sección describiré la reciente circulación global de mujeres para formarse en el aprendizaje de la danza del vientre. Muchas de ellas son mujeres latinoamericanas que, tras un tiempo en Oriente Próximo, realizan giras por las Américas convertidas en especialistas de lo exótico.

La estética de la dominación: consumidores de medios ¿globales? en el Tercer Mundo

[...] el evangelio del *laissez faire* goza de una imponente presencia en las sociedades capitalistas actuales, en cuya experiencia cotidiana logra imprimir la veracidad de sus axiomas. Convirtiendo más y más ámbitos de la vida cotidiana en el blanco de una cada vez más precisa e inmisericorde mercantilización, inculca sus verdades a sus súbditos [...]. La creciente hegemonía desde la que habla se ve posibilitada también por los medios globales de comunicación, a su vez lanzados a la construcción de una ecúmene global cuyas señales vía satélite y nervios de fibra óptica llegan al mayor público posible. Dichas señales se diseñan para evadir los controles estatales sobre los flujos de imágenes e información que en otros tiempos resultaron inherentes a la creación de comunidades políticas y públicos nacionales.⁴⁶

El aumento exponencial en el consumo de los medios de comunicación durante el último tercio del siglo xx ha sido extraordinario. La televisión se ha convertido en un medio fundamental y, si bien la cantidad de horas que le

⁴⁶ John L. Comaroff y Jean Comaroff, art. cit., pág. 304.

dedican los espectadores en México y Centroamérica parece estar por debajo del promedio de otros países latinoamericanos, sus cifras no dejan de ser impresionantes.⁴⁷ Según Sinclair, el 84,2 % de los hogares de México cuenta con un televisor.⁴⁸ Sus estimaciones se refieren a las condiciones del año 1997, momento desde el cual, sin duda, habrá aumentado la cifra de televidentes.⁴⁹

La televisión y otros medios como la prensa escrita, la radio y, para sectores más urbanos y de mayor afluencia, también Internet juegan un papel crucial en la producción de los imaginarios populares modernos. Es el surgimiento de lo que estudios recientes sobre globalización han dado en llamar *la ecúmene global*, el espacio de los encuentros globales cotidianos de «interacción e intercambio cultural persistente».⁵⁰ Como los Comaroff señalan, tales flujos mediáticos se ven constantemente reestructurados por la acción del Estado y el mercado, y las brechas entre los lugares de producción y los de consumo reflejan desiguales distribuciones de poder. Ejemplo de ello son los nuevos tratados comerciales de ámbito regional, como el Tratado de Libre Comercio (TLCAN), y la manera en que suscitan una serie de controversias en torno a la producción cultural que los participantes más poderosos ignoran sistemáticamente.⁵¹

Los medios, en especial a través de su cobertura de políticas públicas y debates populares de las últimas tres décadas en Europa y los Estados Unidos, han fabricado una nueva noción de *lo oriental* para consumo global. El Estado ha jugado un papel marginal en algunas de estas derivaciones, mientras que participa muy activamente en otras. Las representaciones mediáticas, como forma por excelencia de la cultura popular, constituyen un sitio privilegiado para observar las dinámicas que Stuart Hall ha sugerido caracterizan a «lo popular». A continuación, trazaré algunas de las figuras de Oriente que los medios de comunicación (especialmente los estadounidenses) han exportado a Latinoamérica, para luego volver a una serie de procesos locales de interpretación que analizo como formas de resistencia.

La mayoría resultan ambivalentes, aunque en diferente medida. Me preocupa especialmente la manera en que las representaciones importadas aportan un lenguaje de agresión contra lo árabe que las élites y clases medias criollas

⁴⁷ En Colombia y en Argentina, por ejemplo, el 90 % de la población tiene televisor y en Brasil, el 96 % (John Sinclair, *Latin American Television: A Global View*, Oxford (N. Y.): Oxford University Press, 1999, pág. 3).

⁴⁸ 16 millones de un total de 19 millones de hogares.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ulf Hannerz, art. cit.

⁵¹ Emile G. McAnany y Kenton T. Wilkinson, *op. cit.*

han adoptado rápidamente. El orientalismo euroamericano está inmerso en y es constitutivo de discursos globales poscoloniales que siguen produciendo a Europa y los Estados Unidos como fuentes de legitimidad, racionalidad y autoridad cultural.

Al llegar estas representaciones de Oriente a paisajes latinoamericanos, tan marcados por la desigualdad, se convierten en herramientas legítimas por medio de las cuales se puede expresar hostilidad y resentimiento hacia los migrantes y sus descendientes. Esto ocurre especialmente en aquellos contextos en los que su prosperidad ha supuesto el desplazamiento de otras poblaciones, antes monopolistas de la riqueza y el prestigio. La principal acusación que se les hace es la de ser ciudadanos desleales y élites irresponsables que rechazan el compromiso de un proyecto nacional mestizo.

La desregulación de los paisajes mediáticos, resultado de tratados comerciales como el TLC, ha contribuido a la radicalización de las narrativas cotidianas acerca de Oriente en espacios tales como los medios escritos y los grupos de discusión de Internet. Esta tendencia no es sorprendente, dadas las impresionantes disparidades entre los recursos productivos de los que disponen los medios de comunicación y la academia en México y Centroamérica y sus contrapartes en los centros de poder mundial. La disponibilidad de representaciones *globales* se ha visto además espectacularmente incrementada por su transmisión vía satélite e Internet.

La amenaza árabe: *made in USA*, décadas de 1980, 1990 y 2000

Al igual que sus predecesores, el nuevo orientalismo tiene múltiples dimensiones. Constituye una compleja constelación de representaciones en la que se entretejen marcos temporales diversos y visiones contradictorias. Muchas son sus continuidades con representaciones anteriores y, aunque actualizadas en su forma, las «nuevas» percepciones se ven articuladas por lógicas que recuerdan mucho al viejo y conocido discurso orientalista. Ante todo, en su idéntico efecto definitorio de lo oriental por oposición a Occidente.

La riqueza que han adquirido los países del Golfo Pérsico, producto de la explotación del petróleo y la colaboración saudí con los Estados Unidos desde principios de la década de 1970, ha sentado las bases para nuevos retratos

mediáticos de la riqueza oriental. Retratos en los que se funden el fundamentalismo wahhabí, la creciente dependencia global de los hidrocarburos a finales del siglo xx y las ventajas materiales y morales que cosechan los «amigos» geopolíticamente estratégicos de los Estados Unidos. Oriente se representa una vez más como inmutable e islámico, simultáneamente aliado y anfitrión. Por otro lado, la Revolución iraní de 1979 aportó un conjunto alterno de elementos visuales islámicos: una profusión de clérigos de turbante y barba, de mujeres veladas por el *chador* y una victoriosa hostilidad hacia la hegemonía de los Estados Unidos.

Otro importante legado de la década de 1970 es la figura del terrorista suicida. La naturaleza de su estrategia convierte en tabú su representación visual, de manera que otras figuras han brotado para narrar al árabe musulmán como amenaza. El árabe como terrorista aparecía en la década de los setenta en la figura del secuestrador de aviones:

La idea del árabe como terrorista, ¿de cuándo? Hace 15 o 20 años pero de las películas, de las películas gringas de la tele. Y yo decía, es que se parecen a los hermanos de mi amiga A. No me acuerdo de ninguna en particular, pero las de secuestro de aviones. Cualquiera de secuestro de aviones, buena mala o chafísima. Para mí todos son iguales, para mí la cosa árabe, judía, persa, es lo mismo. Es como esta visión total.⁵²

Tal y como señala esta joven mexicana, la idea del árabe como amenaza tiene un origen contemporáneo: las películas realizadas en los Estados Unidos en los últimos veinte o treinta años. Al igual que los discursos orientalistas anteriores y posteriores, éstas también allanan la diversidad regional en favor de una visión totalizadora. El sujeto de Oriente Próximo es encuadrado como malhechor en una lucha moderna del bien contra el mal, en la batalla entre la racionalidad de los Estados y de los representantes de Occidente y la violencia propia de hombres extranjeros, irracionales e incomprensibles. La ininteligibilidad del terrorista árabe la sobredeterminan su racialización, la distancia lingüística (pues ni siquiera su alfabeto es comprensible) y un determinado perfil de género. Siempre masculinos, estos personajes ni siquiera se ven humanizados por vínculos familiares sino que operan en la narrativa como agentes atomizados, carentes de un sentido social.

El producto mediático que apareció una y otra vez en entrevistas y conversaciones informales durante mi trabajo de campo fue la película *No sin mi hija*,

⁵² Entrevista con M. A., México D. F., 2008.

dirigida por Brian Gilbert y producida por 20th Century Fox. Originalmente lanzada en 1990, la película alcanzó el mercado en lengua española en 1991. Según la sinopsis de los productores:

Sally Field, ganadora de dos Oscars® de la Academia, suma otra extraordinaria actuación a su espectacular curriculum con su participación en el largometraje *No sin mi hija*, una fascinante historia de terror y huida basada en hechos reales. Betty llega a Oriente Medio acompañada de su hija y su marido, Alfred Molina (*Species - Especie mortal*), para visitar a la familia de su esposo, que proviene de esa zona. Pero la horrible realidad de las vacaciones no tarda en hacerse evidente: el marido de Betty no tiene la más mínima intención de regresar a los Estados Unidos; ella puede volver, pero su hija tiene que quedarse. Y su afirmación se ve avalada por siglos de tradición local y por el poder opresivo de un Estado policial. Sola en un país extranjero, Betty se encuentra sin dinero, sin amigos y sin derechos. Pero lo que nadie puede arrebatarle es su inquebrantable fuerza de voluntad. En un país hostil, destrozado por la guerra, donde la más leve equivocación puede suponer la muerte, Betty realiza un desesperado intento de fuga con su hija. Su historia, su valor y el éxito con que finalmente corona su aventura hacen de esta película una historia inolvidable.

¡Ya está a la venta!⁵³

La película fue televisada ampliamente en toda Latinoamérica.

El número y la diversidad de las mujeres que hacen referencia a esta obra de ficción al negar la posibilidad de que ellas escogieran a un hombre árabe como pareja es impresionante. Mujeres en una amplia gama de posiciones socioeconómicas que, además, se atribuyen una percepción neutra de lo árabe, que están dispuestas a discutir el tema e, incluso, expresan una benévola curiosidad hacia los pueblos árabes y que, sin embargo, responden con una horrorizada negativa ante la posibilidad de casarse con alguno.

Es irrelevante el hecho de que la película se sitúe en Irán, que el papel protagonista masculino lo interprete un actor nacido en Gran Bretaña de padres italo-españoles. Las figuras centrales del orientalismo de fin de siglo se manifiestan claras: el protagonista/antagonista resulta aterrador y la región de Oriente Medio entera se representa como un sitio de opresiones ancestrales destrozado por guerras incomprensibles, hostil a los extranjeros, las mujeres y los derechos humanos. En cuanto a los hombres musulmanes, si bien son

⁵³ *No sin mi hija*, 20th Century Fox International, <<http://www.fox.es/dvd/nowithoutmydaughter/10140/>> (consultado en noviembre de 2008).

capaces de comportarse de manera racional en contextos occidentales, reinciden en su opaca irracionalidad en cuanto regresan a sus contextos de origen. El árabe vivo emerge una vez más como figura amenazante, opresor de mujeres y violador del contrato social de la modernidad.

Hacia principios de la década de 1990, se produjeron en Europa los primeros debates sobre multiculturalismo, debates que culminaron en escándalos gemelos: el asunto del *foulard* y las tensiones en torno a la *fatwa* emitida por Jomeini en 1989 en condena de las juguetonas herejías de Salman Rushdie en *Los versos satánicos*. En ambos casos, el debate giraba en torno al desencuentro entre definiciones del *espacio público*. Un espacio público habitado por cuerpos femeninos y por textos.

Las fronteras establecidas por estas controversias demarcaban la tensa coexistencia de dos ficciones hermanas en el espacio público europeo de finales del milenio: un «Oriente islámico» y un «Occidente laico». De acuerdo con la tendencia global reestablecida desde la Conferencia de Beijing en 1985, las mujeres eran erigidas una vez más en marcadores de la modernidad.⁵⁴ El llevar un pañuelo sobre el pelo en manifestación pública de su fe se interpretaba como muestra de una irracional fijación religiosa y, peor aún, como indicio de su sumisión a una autoridad patriarcal despótica.

Estos debates se produjeron al tiempo que los Estados Unidos le hacían la guerra a Iraq. La operación Tormenta del Desierto aportó la oportunidad de televisar al «corrupto y déspota» Saddam Husein, inaugurando también las teletransmisoras de 24 horas en los Estados Unidos. El colapso de las Torres Gemelas en Nueva York en septiembre del 2001 marcó un momento crítico en la relación de los Estados Unidos con Oriente, colocando al *otro* oriental en la mira del público estadounidense. En la cobertura del ataque, de los arrestos y de las subsiguientes guerras y ocupaciones de Iraq y Afganistán estalló una multiplicación mediática de las representaciones de *lo islámico* y *lo árabe*. La prensa escrita, pero quizás de manera más significativa los informativos de 24 horas e Internet, se convirtieron en foros para la repetición ad nauseam de imágenes y textos sobre la amenaza islámica.

⁵⁴ De hecho, la idea de que el grado de modernidad de una sociedad se mide a través de sus mujeres es bastante anterior; jugó un papel importante en muchos contextos coloniales a finales del siglo XIX y principios del XX. Véanse por ejemplo: Partha Chatterjee, «The Nationalist Resolution of the Women's Question», en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* [Paperback], Piscataway (N. J.): Rutgers University Press, septiembre de 1990; Lila Abu-Lughod, *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton Studies in Culture/Power/History, Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1998.

El nuevo oriental es el islamista, un joven barbado, de mirada feroz. Vestido al estilo árabe tradicional, sigue ciegamente las órdenes de su líder, clérigo sofisticado, multilingüe y cruel. Un sátrapa que se vale de las tecnologías de la comunicación y el transporte desarrolladas por el mundo occidental, al que considera moralmente decadente, para volverlas en su contra. No duda en arriesgar las vidas de sus jóvenes y fanáticos seguidores con este fin, al tiempo que él mismo permanece oculto y a salvo en esta desigual batalla. El retrato hollywoodiense más reciente de estas figuras narrativas aparece en la cinta de 2008 *Red de mentiras*, que reproduce este discurso orientalista al tiempo que intenta una crítica de la operación militar de los Estados Unidos en Iraq.

Fantasías en/de liberación: consumo, movilización y conversión entre la clase media

En México, *lo oriental* se ha convertido en objeto de un consumo global mediado por fantasías locales e íntimamente sujeto a las dinámicas del capitalismo tardío. Propongo explorar los siguientes tres aspectos de este proceso. En primer lugar, la génesis, entre ciertas poblaciones, de discursos que culpan a los orientales de su creciente exclusión de una prosperidad que disminuye en todo el mundo, o bien se apropian de lo oriental en un intento de evitar dicha exclusión socioeconómica.⁵⁵ En segundo lugar, el desarrollo de nuevas tendencias en el consumo de un Oriente erotizado por parte de mujeres de clase media. Y, en tercer lugar, la participación de los jóvenes desde/como una posición de clase, en movimientos organizados en torno a la solidaridad con Oriente Próximo.

Que el capitalismo tardío, y en particular el momento neoliberal de las tres últimas décadas, ha tenido un impacto en el desarrollo paralelo de este tipo de fenómenos lo han propuesto ya los Comaroff:

Existen una serie de sorprendentes similitudes entre las situaciones actuales de los jóvenes en todo el mundo; similitudes que parecen ser producto del capitalismo neoliberal y los cambios en la configuración del orden mundial y estar fundamentadas en un doble movimiento de inclusión y exclusión. Por una parte, está su muy comentada exclusión de las economías locales, especialmente

⁵⁵ La reducción global de la clase media ha ocurrido de la mano de la globalización y las reformas neoliberales que restringen las funciones redistributivas del Estado y las garantías estatales al empleo.

en los menguantes y mutantes sectores del trabajo manual. A medida que la expansión del libre mercado avanza en detrimento del Estado redistributivo, el ideal moderno de que cada generación supere el nivel de vida de la anterior se ve desmentido por condiciones que excluyen a los jóvenes sin educación, tanto en las zonas urbanas como en el campo [...]. El perfil de estas poblaciones refleja asimismo la feminización del trabajo postfordista, que contribuye a la desestabilización de las relaciones de género y de la reproducción doméstica entre la gente trabajadora, creándose en concomitancia una *crisis de masculinidad* [...].⁵⁶

La reestructuración de la economía mundial ha provocado la exclusión de la juventud de los procesos productivos a nivel mundial y la feminización del trabajo que han notado tantos autores. El creciente empleo femenino se suele considerar desde la óptica de la transformación de la producción aunque, como se ha propuesto recientemente, el proceso también genera nuevos patrones de consumo.⁵⁷ De hecho, se podría proponer que el resultado es una población consumidora feminizada.

Dada la exclusión estructural y simbólica de la juventud, los Comaroff insisten en que se reconozca como una incipiente categoría de movilización, altamente ambivalente en tanto los jóvenes también son interpelados cada vez más como categoría entre los consumidores. Al mismo tiempo y de manera paradójica, estos jóvenes se encuentran mejor equipados para participar en las tecnologías y economías simbólicas de lo global, lo que pone a su alcance una serie de herramientas de movilización:

Por otro lado, tenemos también el surgimiento de culturas juveniles del deseo, de la expresión y la autorrepresentación llenas de confianza en sí mismas; también en ciertos lugares de potentes, si bien poco convencionales, formas de politización. Los preadultos se han movido desde hace mucho tiempo en las fronteras de lo transnacional: la floreciente economía estadounidense de la década de 1950 estuvo marcada por el surgimiento de los adolescentes como categoría consumista dotada de una cultura distintiva e internacionalmente comercializable. Este proceso se intensificó enormemente a lo largo de las décadas de 1980 y 1990. En mayor medida que nunca antes, la generación se convirtió en un principio específico de movilización modulado por otras dimensiones de la diferencia como la clase, en cuyo desplazamiento está estrechamente implicada. El activismo juvenil se ha visto enormemente favorecido por flujos de información, estilos y recursos que atraviesan las fronteras nacionales. Las prácticas

⁵⁶ John L. Comaroff y Jean Comaroff, art. cit., págs. 307-308.

⁵⁷ Carla Freeman, *High Tech and High Heels in the Global Economy: Women, Work, and Pink-Collar Identities in the Caribbean*, Durham (N. C.): Duke University Press, 2000.

significantes sobre las que se basa parecen florecer, más que cualquier otra cosa, en las condiciones imperantes de compresión espacio-temporal.⁵⁸

Pasaré a continuación a examinar algunos ejemplos latinoamericanos de apropiación de lo oriental euroamericano para fines locales. Propongo que, si bien sigue constituyendo una narrativa hegemónica generadora de exclusiones y subalternizaciones, el nuevo orientalismo se ha convertido, en el actual escenario global, en una herramienta por medio de la cual ciertas poblaciones *mestizas* no árabes oponen resistencia a diversas formas de subalternización. Discutiré brevemente cuatro casos de apropiación que desplazan esta resistencia a terreno inesperado.

El primero de ellos lo constituyen nuevas tendencias discursivas perceptibles entre élites criollas y clases medias en Honduras. Desplazadas por una serie de transformaciones en la economía global que algunas familias migrantes han sido capaces de aprovechar para acumular mayor riqueza, los no migrantes hacen responsables de su desplazamiento simbólico y económico a los migrantes.

A continuación, exploraré el caso de mujeres mexicanas de clase media en su consumo de lo oriental como proyecto feminista. Como propuesta de un montaje en escena de la sexualidad femenina en el contexto de una sociedad intensamente patriarcal que habitualmente busca controlar y ocultarla. Propondré que este consumo es posible dada la feminización global del trabajo y el aumento del número de mujeres que acceden a una independencia económica.

Después, me ocuparé del surgimiento de movimientos de solidaridad con Oriente entre la juventud de clase media-baja de las ciudades mexicanas. Mostraré cómo los movimientos islámicos devienen, en su imaginario, luchas de antiglobalización.

Por último, trataré muy brevemente la conversión al islam de hombres y mujeres mexicanos de clase media-baja urbana. Presentaré su conversión como marcador simbólico de una movilidad de clase que opera por medio de cierta reivindicación cosmopolita. Mediante su conversión, oponen su nueva práctica cosmopolita a la exclusión social que contra ellos generan las clases medias-altas y la élite en términos etnoraciales y civilizacionales.

Los múltiples orientalismos latinoamericanos surgen y se desenvuelven en estas dinámicas.

⁵⁸ John L. Comaroff y Jean Comaroff, art. cit., págs. 307-308.

Asunto: turcos al poder. La radicalización de los foros de Internet

Uno de los usos del discurso orientalista euroamericano consiste en su utilización por parte de las clases medias no migrantes económicamente desplazadas, que encuentran en él herramientas para cuestionar la legitimidad de la presencia árabe en Latinoamérica e incluso su validez moral. Una creciente criminalización de los árabes se ha hecho visible al tiempo que aumenta la tendencia a considerarlos peligrosos e, incluso, según la última importación estadounidense, «terroristas».

Un artículo periodístico, que informaba del respaldo a la candidatura presidencial de un aspirante de origen árabe por parte de un congresista también árabe en 2007, provocó acaloradas discusiones en un foro de Internet hondureño; un grupo de *Google* en el que suelen participar intelectuales de clase media de izquierdas e intelectuales/terratenientes *criollos*.⁵⁹ Se trata de poblaciones que se han visto recientemente rebasadas en riqueza y *glamour* por los descendientes de migrantes mashrequíes, y que se encuentran tan incómodas con las reivindicaciones árabes de un estatus de élite y su acceso al poder político como con sus prácticas económicas irregulares.

La economía hondureña se ha caracterizado por el florecimiento del contrabando y de las economías informales desde principios del período colonial.⁶⁰ Los planteamientos que vinculan a los árabes, de manera exclusiva o predominante, con tales prácticas suelen ignorar esta historia regional o bien suprimirla en aras de un más potente efecto ideológico. A continuación, reproduzco el texto del intercambio:

Ahora vamos a estar mucho más jodidos si estos bárbaros llegan al poder. Seguramente nuestro país se va a convertir en una trucha internacional... ¡¡¡No lo duden!!!

⁵⁹ Se reproducen a continuación el título y el primer párrafo del artículo que aparecen al comienzo del debate: «Abandona a Pepe Johny Handal, se sube al “barco” de Canahuati. El diputado nacionalista Johny Handal confirmó ayer su adhesión al movimiento político que encabeza el precandidato presidencial del Partido Nacional, Mario Canahuati, luego de convencerse que Porfirio Lobo Sosa no es el candidato idóneo para convertirse en el candidato de esa institución. Handal expresó en una entrevista a *Diario Tiempo* que la decisión final la tomó hace dos semanas y desde entonces comenzó a realizar nuevas gestiones para consolidar el proyecto político que lidera el actual presidente del Consejo Hondureño de la Empresa Privada (COHEP)».

⁶⁰ Pablo Yankelevich, *Honduras: textos de su historia*, 1.ª ed., Textos de Historia de Centroamérica y del Caribe, México D. F.: Editorial Patria/Instituto de Investigaciones José María Luis Mora/Universidad de Guadalajara, 1990.

No hay nada de qué asombrarse aquí... Ellos fueron los que trajeron la CORRUPCIÓN al país y con ello todo el servilismo político, vinieron hace menos de 75 años con una mano adelante y otra atrás, sólo con la maestría de la «regatealería», «bohuneritismo», «achinitismo» y las costumbres «nomadistas» de la desidia y el engaño y es que ahora son dueños de todo el país, en principal de los políticos que los han convertido en los perritos falderos y mandaderos oficiales de ellos, porque fueron comprados con chucherías al estilo español que usaron para con nuestros aborígenes, y de la misma manera como sucede con los distribuidores de drogas que les enseñan cómo venderla metamorfozándose a la larga en drogadictos, los vivos hondureños que para las maldades son buenos alumnos, terminaron como vasallos usando todos los sistemas amañados habidos y por haber en el mundo que maestramente éstos les han enseñado, eventualmente convirtiéndolos en esclavos de la CORRUPCIÓN y ahora los tienen maniatados por compromisos e intereses creados de tal forma, que sólo hacen lo que ellos quieren, porque viciados como están nuestros políticos corruptos y respirando el aire nauseabundo y contaminado en que viven, ya no tienen voluntad ni el poder de usar el raciocinio ni las buenas costumbres... Que de paso ya no tienen ninguna [...].

El primer participante articula un lamento poco original al predecir el general empeoramiento de la condición nacional si los árabes llegan al poder político. Una preocupación que resulta bastante anacrónica si tenemos en cuenta que Carlos Flores Facussé, descendiente de árabes, fue presidente de Honduras entre 1998-2002. Él (¿o ella?) prevé que el país se convertirá en un mercadillo internacional (*trucha*) si se permite a los árabes asumir el control del poder estatal. No queda claro si el aspecto «internacional» deriva de una nueva escala en el poder adquirido por los migrantes o del acceso que esta población pueda tener a redes de ámbito internacional.

La segunda intervención resulta preocupante en su circular y contradictorio planteamiento de una teoría de la conspiración. Se excluye a los migrantes de la comunidad nacional bajo el argumento ficticio de que han llegado al país hace 75 años; utilizando su presencia reciente para descalificarlos como ciudadanos. Después se los designa culpables de todos los males que asolan al país, particularmente de la corrupción y de recurrir a un repertorio de engaños y mentiras que comparten con los colonizadores españoles y los actuales narcotraficantes (!) para esclavizar a los políticos nacionales y obligarlos a seguir su mando. En consecuencia, éstos habrían perdido su capacidad para pensar de manera racional, así como los buenos modales (¿como el propio autor de este fragmento?). Ésta es una declaración un tanto peligrosa y que invita a pensar que la expresión pública de este tipo de ideas se ha visto legitimada por el discurso estadounidense de la «guerra contra el terror».

La cuestión de los árabes surgió en otro debate hondureño de opinión pública en línea en marzo de 2007. La conversación comenzó con una discusión acerca del fracaso del Estado hondureño en la protección de los consumidores. Se debatieron la actitud de encontrarse por encima de la ley, frecuente entre los políticos del país; las relativas ventajas que suponen los proyectos estatales de redistribución, en lugar de las políticas que protegen al empresario al suponerlo fuente de empleo y generador de riqueza, y la general irresponsabilidad de los hombres de negocios hondureños para con el pueblo.

El retrato genérico de tales hombres de negocios como irresponsables en su evasión de impuestos y unas cuantas críticas imprecisas sobre la complicidad del Estado en este proceso suscitaron el siguiente intercambio:

¡¡¡Correcto!!!

Y eso se debe, principalmente, a la dominación árabe de Honduras como ya dije en otro correo, pues los árabes son comerciantes y no industriales y nadie puede negar que son los dueños de Honduras y si no que miren la nómina de nombres que dominan la economía, que es decir tanto como que dominan el país.

Tal vez a alguno le pueda parecer esto que digo racista, pero lamentablemente la verdad sólo hay una forma de decirla y si lo anterior no es cierto estoy abierto a que se me demuestre y a admitir mi error.

En España tardamos ocho siglos en expulsarlos, ¿recuperarán los hondureños alguna vez su Patria?

M.

[...] no existe un dominio árabe únicamente, es gente que se ha mezclado con los nacionales. Burguesía local y no burguesía. Tampoco es verdad que todos los árabes tienen plata, hay de todo. Además esa gente ya no es árabe, aun cuando ellos piensen que lo son, se han cruzado con hondureños y hondureñas y hoy en día tienen una cultura hondureña, y si regresasen a su país no podrían vivir ahí ni un mes porque tienen costumbres diferentes.

R. M.

Eso de que tienen una cultura hondureña lamento decirte que no es así. Ellos siguen practicando su cultura y por ello, entre otras cosas, procuran mezclarse lo menos posible con los autóctonos.

Casi todos siguen teniendo familia al otro lado del mar y casi todos viajan a su cuna con cierta regularidad.

Sus costumbres no las han perdido y por ello siguen con sus comidas, hacen el Club Hondureño Árabe en estilo árabe, etc.

M. A.

Recientemente estuve en el Club Árabe de S. P. S. Presencé una boda al estilo e idioma árabe.

O.

Déjenme contarles algo.

Lo que hacen en Honduras son remedos de la cultura árabe. La mayoría de los árabes que viven en el país son cristianos, no musulmanes. Es lógico que quieran mantener parte de su cultura, pero ya es una cultura modificada que nada tiene que ver con la cultura árabe de hoy, de acuerdo con los diferentes países. Ninguna mujer árabe hondureña aceptaría un rol secundario, de cosa, y sometida al padre, hermano o hijo. Aquí en las culturas árabes es así. Ningún árabe se embriaga, en Honduras beben y mucho. Los árabes no comen cerdo, en Honduras es la base de la dieta.

La excepción la hacen algunos musulmanes de reciente emigración.

En una boda árabe las mujeres están aparte de los hombres. La mujer no ve al marido hasta que se casan y nunca están juntos hombres y mujeres. Los hombres bailan entre ellos y los que sirven en la boda son hombres, nunca mujeres. La boda, entre los grupos más tradicionales, dura siete días. Yo nunca vi en Honduras bodas árabes así.

Sobre el club, existe también el club italiano, la asociación de españoles, de ticos, de nicas, eso es normal porque la identidad se refuerza con el contraste, pero ésos no aguantarían un mes viviendo en un país árabe, se los aseguro.

La excepción sería el Líbano cristiano, que es una cultura árabe más abierta, medio occidentalizados.

H.

Yo me niego rotundamente a clasificar de «árabes» a todos esos Canahuatis, Facussés, Kattán, Larach, etc. Son todos hondureños, nacidos en Honduras, de una tercera y cuarta generación y sus ancestros trabajaron duro y sin ninguna vergüenza por acumular un capital cuando los hondureños nos dedicábamos a comer mangos y ciruelas. Lo que es inaceptable es lo que aquí viene gritando N. En Honduras no hay democracia y hay sectores poderosos que manipulan y estrangulan la república.

E. G.

Pues esos apellidos no me suenan como descendientes de los mayas.

En cuanto a que son la tercera y la cuarta generación creo que has contado mal.

Como mucho son la segunda generación.

En cuanto a que han trabajado duro y sin ninguna vergüenza estoy de acuerdo contigo, por eso hay tantos sinvergüenzas entre ellos.

Ya me dirás cómo es posible acumular esos capitales en una generación trabajando honradamente, a menos, claro está, que les haya tocado la lotería.

¿Y esos sectores poderosos que mencionas, cuales son por ventura? [...] ¿No serán esos árabes ¿hondureños??

M. A.

Los problemas de Honduras son más profundos que de encontrar defectos en la superficial xenofobia.

E. G.

Hay de todo, también hondureños.

Descendientes de mayas son pocos, es más, no hay en las élites, como tampoco hay descendientes de garífunas o misquitos o payas o pech. Hay mestizos hijos de nativos y españoles que siempre se aprovecharon y le enseñaron a los que llegaron después. Esa actitud de robo y saqueo es herencia colonial. El mestizo se comporta como se comportaban los colonizadores y cuando llegó la independencia, quedaron contentos porque suplantaron a las autoridades coloniales. Es más, llegó un momento que las autoridades coloniales eran más prudentes en cuidar las arcas locales mientras que el hijo de español y el mestizo no se saciaban. Ves, esos polvos vienen de lejos. Yo sostengo la hipótesis de que es producto de la mentalidad con la que se llegó, vivió y nació esa nueva cultura mestiza.

Por otro lado el mestizo prefiere parecerse al padre y no a la madre, es extrovertido y necesita una buena sacudida para reaccionar. Yo que lo soy sé lo que digo porque por años me he dedicado a observar a mi gente.

Por otro lado, como hace Emilio, también yo me niego a clasificar de árabes a esas personas. Son culturalmente mestizos y muchos ya mezclados con mujeres hondureñas que creen que se «arabizaron»:-P sin saber ni de lo que hablan.

R. M.

Julio Escoto, hombre de letras hondureño, aporta una perspectiva diferente sobre el estilo de los árabes en el ejercicio del poder en Honduras. Ubicando el proceso en un marco histórico, propone que la rapacidad de la cultura de los negocios en la costa norte hondureña fue injertada a las sensibilidades locales a través de las prácticas administrativas de las compañías fruteras americanas. Tras décadas de alquiler de la región por parte de estos enclaves fruteros, los árabes habrían aprendido la lección... demasiado bien:

Lo que las compañías fruteras introdujeron (injertaron) al país, además de los desastres que hicieron las malditas, fue el principio de la ingeniería conductual: todo debía ser modelado y previsto matemáticamente, tanto en lo propiamente constructivo, en lo financiero, lo productivo, la rentabilidad, la contaduría, la vivienda, la salud, lo social, todo; incluso, según la dudosa Carta Rolston, la dominación del país. Llamaremos a esto *residuo de modelación social*.

Los árabes que arribaron a inicios de siglo no siempre eran analfabetos. Dominaban el concepto de comercio pero su enfrentamiento con las bananeras los alteró: comprendieron súbito que la multiplicación de los pistos no estaba obligada a ser proporcional, justa ni discreta como predicaban el Corán y la primera Iglesia cristiana. Podía ser más bien generosa y triplicarse, quintuplicarse, ser mil por diez. Y cuando comenzaron a acumular capital, ocuparon sistemas con-

tables, que ya eran tecnología vieja y probada en United, Tela y Standard. Los copiaron entonces.

[...]

Y al administrador aduanero que se peinaba colochos y atrasaba el flujo de la mercadería, en vez de molestarlo en confrontarlo era más expedito sobornarlo, la corrupción, si bien era innoble aceptaba al circuito comercial. Y aunque robaba al erario, creaba trabajo, daba vuelta loca a la rotación de inventarios, disparaba en múltiples direcciones el derrame, es decir, el disfrute de lo rentable entre (casi) todos.

Los viejos árabes eran chingones trabajadores, pero su apetencia monetaria ocurría por hábito fiduciario y para patrimonio y seguridad en la vejez. Sus jóvenes descendientes no buscan trabajar sino movilizar capitales especulativos, muchas veces de lavado estilo gris. No les interesa el dinero sino lo que el dinero da: ¡estatus y poder! Son igualmente sampedranos, lo que yo llamo *Octava Etnia*, pero es un mito más.⁶¹

Más lúcido en sus críticas, reconoce la colaboración de los migrantes y otros agentes locales en la reproducción colectiva de una cultura del poder que comporta varias dimensiones extralegales y toda una serie de intervenciones extraoficiales. Si bien es cierto que la corrupción y la irresponsabilidad de los funcionarios estatales son problemas reales, no se trata de problemas árabes.

¿Trabajo feminizado-consumo feminizado? La danza del vientre como proyecto feminista

Un ejemplo extraordinario de cómo el consumo orientalista se ve mediado por la fantasía se encuentra en el proyecto feminista de la danza del vientre. Producto clásico del orientalismo euroamericano, el término *danza del vientre* al parecer fue acuñado por Sol Bloom, director de espectáculos de la Feria Mundial de Chicago de 1893 para dar publicidad a las bailarinas de baile tradicional egipcio que participaban en la feria.⁶² El término ha conocido una amplia difusión desde entonces a través del cine y de otros géneros y se han profesionalizado

⁶¹ Julio Escoto, «La urbe y sus mitos» [en línea], *El Heraldo*, Tegucigalpa, 30 de junio de 2008, <http://archivo.elheraldo.hn/ez/index.php/plain_site_user/ediciones/2008/06/30/la_urbe_y_sus_mitos>.

⁶² Donna Carlton, *Looking for Little Egypt*, Bloomington (Ind.): International Dance Discovery, 1995.

varios estilos. Sin descuidar la tesis de que la actual estética del género en Oriente Próximo es en parte un producto de origen hollywoodiense, han sido también fundamentales las aportaciones del cine egipcio, mediante la confección y el *marketing* de estrellas del *belly dance* tales como Samia Gamal y Tahia Carioca.⁶³

Como variante del descubrimiento *new age* de Oriente a finales de la década de 1970, surgió en los Estados Unidos un exitoso movimiento en torno a la danza del vientre. Hasta el día de hoy, la Middle Eastern Culture and Dance Association (Asociación de Cultura y Danza de Oriente Próximo), fundada en 1977, organiza festivales, competencias y ferias. Entre los más concurridos se encuentra el monumental Carnaval de El Cairo (*Cairo Carnival*), celebrado en California cada mes de junio. Allí compiten anualmente bailarinas de todo el país por el título de Bailarina del Vientre del Universo.⁶⁴ Como ocurre con otros fenómenos *new age*, la participación en espacios y actividades de *belly dance* conlleva con frecuencia un interés por las raíces sociohistóricas de la manifestación artística adoptada. Algunas participantes viajan a Oriente Próximo para formarse en los barrios populares de El Cairo, mientras que otras desarrollan formas de fusión y estilos de inspiración predominantemente locales.

La danza del vientre se ha popularizado enormemente en Latinoamérica desde mediados de la década de 1990, incorporándose al repertorio básico de clases de ballet, *tap* y baile moderno en la mayoría de los gimnasios, estudios de danza y clubes deportivos.⁶⁵ La mayoría de las maestras y artistas se encuentran en Argentina, Brasil y México, los tres países latinoamericanos que concentran la mayor población migrante mashreqí y los que cuentan con los más grandes mercados de clase media.⁶⁶

La *danza árabe* o *del vientre* ha inundado en los últimos diez años los centros culturales y clubes deportivos en México, haciéndose muy popular

⁶³ Elias Antar, «La Danse du ventre» [en línea], en *Saudi Aramco World*, Saudi Aramco 1971, <<http://www.saudiaramcoworld.com/issue/197105/la.danse.du.ventre.htm>>; véase también Yousef Rakha, «Dancing to the Rhythm of Time» [en línea], *al-Ahram Weekly*, 23-29 de septiembre de 1999, <<http://weekly.ahram.org.eg/1999/448/cu1.htm>>.

⁶⁴ En junio de 2004 tuve ocasión de acudir al festival. Según varias páginas web, desde 2008 se llama The Belly Dance Carnival (*Scribbling Gypsy*, <<http://scribblinggypsy.blogspot.com/2008/06/cairoer-mecdas-belly-dance-carnival.html>>, véase también la página web de MECDA, <<http://www.mecda.org/>>).

⁶⁵ Observación participante en México y Honduras.

⁶⁶ Véase *Gilded Serpent*, «Belly Dance in Brasil» [en línea], <<http://www.gildedserpent.com/articles21/brazilbdthania.htm>> para Brasil, y <<http://www.shira.net/directory/directory-search.htm>> para un directorio de maestras y artistas por zonas y países.

entre las mujeres y jóvenes de clase media y media-baja. El surgimiento de la Asociación Mexicana de Danza Árabe y Belly Dance A. C., que organizó la primera Conferencia Mexicana sobre Danza Árabe y Danza del Vientre en México D. F. en octubre de 2008, es un índice de su profesionalización. Concentrado inicialmente en México D. F., el *belly* se anuncia ahora en Morelia, Torreón, Saltillo y Puebla, entre otras ciudades de provincia.

Comunidades de consumo

Históricamente, en la tradición occidental las mujeres han jugado un papel importante en la exhibición del gusto y la distinción. La dinámica del consumo orientalista mexicano parece diferir de esta tendencia constituyendo, en cambio, espacios de profesionalización de la mujer como intérprete del espectáculo y operando como índice de su reciente acceso a la independencia salarial. El movimiento se caracteriza en México por un discurso pseudocientífico y social dirigido deliberadamente a consumidoras de clase media:

La danza del vientre es una de las danzas más antiguas del mundo, está rodeada de muchos mitos y leyendas. Algunos investigadores sitúan el surgimiento de la danza del vientre en la India, otros en el Egipto faraónico. Probablemente estuvo presente en los rituales de la Gran Diosa Madre responsable de la reproducción de todo el planeta.⁶⁷

El discurso deriva rápidamente en lo fantástico, adoptando tonos místicos y cósmicos que se hacen eco de las tendencias *new age*. A través de crípticas referencias a «la Diosa» y su énfasis en la aptitud de las mujeres de todos los tamaños, formas y edades como posibles bailarinas, la danza del vientre se propone como un proyecto feminista. Se plantea mediante este baile una valoración de lo femenino en su diversidad, más allá de una estética mediática que favorece a los cuerpos jóvenes y esbeltos.

En un mundo consumista, la nueva danza del vientre no ha tardado en generar hermandades cohesionadas por las compras y comercializadas por medio de la erotización. Tanto los grupos de baile como las artistas individuales adoptan nombres artísticos, índices de lo fantástico y erótico: «Desde el Harem», etc. Pero no todas las bailarinas ven con buenos ojos la erotización

⁶⁷ *Danza Árabe Danar*, <<http://www.danza-arabe.net>>.

como estrategia de ventas. Una joven que participa ocasionalmente en presentaciones grupales refiere lo siguiente:

Mi maestra no pertenece a ninguna de esas cosas porque le molesta mucho que todas bailan tres veces y ya son Ramsa y las hijas de Sheba, y no sé cuánta mamada. Ella le puso a su grupo El Grupo de G. Hernández y todas le decían «ay no»; ella es como de otra onda. Yo empecé por esto de que te sientes como odalisca. No nos interesaba la cultura ni nada, o sea, nosotros queríamos bailar. Y los hindús están trayendo mucho aquí, y los chinos, los fajines. Cuando yo empecé a bailar eran bien caros, y ahorita puedes encontrar uno súper lindo en \$ 150, igual de no tan buena calidad, pero hay. Y ¿sabes lo que se está poniendo aquí de moda? Las palestinas. Las traen los hindús. A mí me encantan y me moría por tener una. Me trajo una la Prisci de Egipto hace como cinco años y yo me la ponía de bufanda. Y todo el mundo «Ay, si así como de terrorista». Ahorita hay de todos los colores, azules, rosas, verdes, rositas. En las tiendas tipo Zara y eso.⁶⁸

La creciente disponibilidad y abaratamiento de la parafernalia de la danza del vientre, junto con su comercialización por comerciantes indios y chinos, reflejan su surgimiento como fenómeno de consumo de masas. El hecho de que las palestinas, es decir, las *kufiyyas*, se vendan en colores vistosos y «femeninos» en tiendas como Zara, una marca española de ámbito global, para profesionales de clase media marca el devenir «respetable» de las modas orientales occidentalizadas.

En la última década, las mujeres latinoamericanas participan cada vez más en la industria turística en torno a la danza del vientre. En el siguiente ejemplo, publicado recientemente en prensa, se mezclan géneros y se teje una narrativa de destino y magia propia de un cuento de hadas:

Danza del vientre de moda Baile sensual y gran figura

La llegada de Sohair a la danza oriental tiene algo de cuento: estando sentada en un restaurante árabe de Buenos Aires, mientras contemplaba un espectáculo de danza, un desconocido se le acercó para decirle: «Déjalo todo, tú tienes que dedicarte a la danza».

No le hizo caso, pero luego comenzó a encontrarse con ese hombre por todas partes, como por arte de magia, y decidió seguir sus consejos y tomar sus primeras clases.

⁶⁸ Entrevista con M. A., México D. F., 2005.

Aquel momento fue el inicio de una relación de amor con el arte de la seducción, como lo describe la argentina, que le hizo abandonar su trabajo, país y familia para viajar a otros países y continuar aprendiendo. Así descubrió Egipto, la cuna de la danza del vientre, en donde paradójicamente, la religión y las convenciones sociales hacen que sea mal comprendida en ocasiones.⁶⁹

Aunque este reportero reconoce la ambivalencia del papel que juegan las bailarinas en Oriente Medio, este aspecto del baile es sistemáticamente negado por las bailarinas en México.⁷⁰ Una de las dimensiones feministas del proyecto consiste en la narración, inmediatamente anterior a la actuación, de la supuesta respetabilidad de las bailarinas en Oriente Medio. En acorde con el pseudo-cientifismo social del nuevo discurso del *belly*, se explica pacientemente a los espectadores que, si bien el público latinoamericano percibe perversamente el género como algo explícitamente seductivo y, en consecuencia, desvergonzado, se trata de un problema específicamente occidental de distorsión del significado original de la danza.⁷¹

A la reducción del costo de la parafernalia de baile, que la pone al alcance de todas, hay que añadir el abaratamiento de los viajes organizados que incorporan rutas por lugares de interés y la proliferación de seminarios especializados sobre *belly* impartidos por estrellas nacionales e internacionales.⁷² El mejor ejemplo probablemente lo constituya el portal web *Danar*, una iniciativa que desde México D. F. trata de coordinar las actividades de la comunidad *belly* de México:

Danar es un portal web dirigido en exclusiva a quien gusta de enterarse de lo más actual en *belly dance*, la cultura árabe, el cuidado físico, los contactos y relaciones, además de todo aquello que le importa a la comunidad de la danza árabe tanto en México como en el mundo. Anunciarte en el portal mexicano del baile oriental es dirigirte a un mercado específico con un importante nivel intelectual, de distintas edades y con una gran capacidad de compra. Directorios de maestras y academias. ¡Viaja a Egipto!⁷³

Las mujeres mexicanas con ingresos independientes suelen ser relativamente jóvenes; tanto porque ha sido en las últimas décadas cuando se ha normali-

⁶⁹ «Danza del vientre de moda», *Univisión*, 9 de noviembre de 2008.

⁷⁰ Para una excelente historia de mujeres bailarinas en Egipto véase Karin Van Nieuwkerk, *A Trade Like Any Other: Female Singers and Dancers in Egypt*, 1.ª ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 1995.

⁷¹ Observación participante desarrollada en México D. F., 2005.

⁷² Este consumo especializado de lo oriental comenzó a organizarse también en los Estados Unidos desde finales de la década de 1970. Para un ejemplo de un evento véase Mozaz Dance Fest, <<http://www.mozazdancefest.com/arabe.html>>.

⁷³ *Danza Árabe Danar*, <<http://www.danza-arabe.net>>.

zado el acceso de las mujeres al mercado laboral como porque las mujeres trabajadoras jóvenes tienden a tener menos dependientes y, por este motivo, pueden gastar una mayor proporción de su salario a discreción. La *juventud*, categoría que, como sabemos, se ha definido de maneras múltiples a lo largo del tiempo y el espacio, se convierte en esta cultura de consumo emergente en un atributo de lo femenino. Así lo reflejan la estética de las páginas web y el énfasis en la danza del vientre como forma o herramienta de seducción.

Representar Oriente, participar en la modernidad: *fitness* con ritmos orientales

A Shakira se le atribuye el mérito de haber visibilizado la danza del vientre en el contexto latinoamericano. Así lo expresó una entrevistada: «Lo que sí vino a impactar grandemente fue la Shakira. La Shakira visibilizó a los tres gatos que bailábamos. Y ya todas las niñas quieren bailar como Shakira. Es súper sexy».⁷⁴

El álbum *¿Dónde están los ladrones?* lanzado por Shakira en 1999, y en especial la canción «Ojos así», arabizó el pop rock en español y su escenificación con sonado éxito. Tal y como sugiere la recepción que han tenido sus últimas actuaciones, su popularidad persiste en lo que va camino de convertirse en diez años de trayectoria:

¡Shakira rompe récord en México!
Martes 29 de mayo de 2007

México (EFE). Shakira se hizo de rogar para salir al escenario, pero logró cautivar con su entrega a las miles de personas que se reunieron anteanoche a disfrutar de su actuación gratuita en el Zócalo de la Ciudad de México. El acto final de la noche llevó a la diva latina a ejecutar una danza de estilo árabe sobre el escenario, antes de cambiar el ritmo al hip hop y quebrar definitivamente el lugar con «Hips don't lie».⁷⁵

Como descendiente de migrantes mashrequíes, Shakira juega un importante papel como mediadora. Su debut en inglés en 2001 le valió la atronadora

⁷⁴ Entrevista con M. A., México D. F., octubre de 2008.

⁷⁵ «¡Shakira rompe récord en México!» [en línea], *Las Beths*, 29 de mayo de 2007, <<http://lasbeths.blogspot.com/2007/05/shakira-rompe-record-en-mexico.html>> (consultado el 9 de noviembre de 2008).

conquista del mercado estadounidense y su fama se propagó rápidamente al otro lado del Atlántico, como atestiguan en otoño del 2005 las calles de Damasco repletas de carteles de su campaña publicitaria para Pepsi.

Su popularidad ha contribuido sin duda alguna a la comercialización de la danza oriental en Latinoamérica. Considérense los siguientes anuncios:

Segundamano.com.mx

Danza árabe, aprende a bailar como Shakira.

Precio: A consultar

Aprende a bailar danza árabe en el Instituto Amigos de la Danza (fundado en 1999).

Para que seas más sexy y tu figura se moldee aún más, tenemos muchos horarios en ambas sucursales. Aprovecha la oportunidad de tomar todas nuestras actividades con una sola cuota única mensual: tenemos kungfu wushu, zumba, baile de salón, folklor mexicano, flamenco, etc. Próxima inauguración de nuestra sucursal Narvarte.

Pese a las afirmaciones en sentido contrario, «ser sexy» constituye un importante atributo a la hora de vender las destrezas de la danza del vientre. Los imaginarios de la clase media tienden a reproducir los juicios estéticos de los medios de comunicación, entre ellos su definición paradigmática de la belleza y el atractivo sexual de los cuerpos jóvenes moldeados por las modernas disciplinas de la dieta y el ejercicio. La fiebre *belly* comparte muchos de los ideales del *fitness* de finales del siglo xx, a menudo de manera explícita:

Es considerada un ejercicio completo porque trabaja todos los grupos musculares del cuerpo. Como todo ejercicio aeróbico, practicándolo al menos una hora tres veces a la semana verás los resultados. La quema es de aproximadamente 300 calorías, ya que se utiliza el sistema cardiovascular.⁷⁶

La danza del vientre es una actividad difundida por las estrellas de la música pop, representada sobre los escenarios o en clubes de *fitness*, que disciplina jóvenes cuerpos femeninos hacia la estética del *sex-appeal* de finales del siglo xx. El participar en ella ofrece la oportunidad de participar en la modernidad y de marcar un estatus de clase media. Pese a su contribución a una cultura hegemónica de consumo y a los imperativos corporales del patriarcado, el *belly*

⁷⁶ *Danza Árabe Danar*, <<http://www.danza-arabe.net>>.

también propone una práctica radicalmente subversiva: el montaje en escena de una sexualidad que sería censurable de no ser oriental.

El Tercer Mundo y la antiglobalización: Hizbullah como movimiento revolucionario

El activismo en la Ciudad de México, especialmente los movimientos antiglobalización de las dos últimas décadas,⁷⁷ constituye otro campo de apropiación orientalista mediado por la fantasía. Lo árabe en estos contextos es lo árabe amenazado por la hegemonía de los Estados Unidos y sus guerras imperialistas, y las reacciones locales son la solidaridad y la movilización. La figura asociada a la lucha antiimperialista es la del palestino, y más recientemente las del iraquí, el libanés y el islamista. Estas luchas son difundidas por distintos medios y, si bien muchos de los retratos mediáticos convencionales se limitan a reproducir el discurso de los Estados Unidos, el periodismo crítico y de izquierda suele mostrar simpatía por quienes sufren estos ataques. La resistencia sostenida de los árabes ante lo que suele percibirse localmente como una aspiración imperialista global de los Estados Unidos genera un espacio de inteligibilidad mutua entre quienes operan en los márgenes globales de una hegemonía que se desmorona.

Diversas organizaciones en México se han organizado en solidaridad con la lucha palestina desde su comienzo. México, y en particular México D. F., tiene una larga historia de movilización popular en torno a causas de alcance local, nacional y, en los últimos tiempos, global. El paisaje institucional relativamente estable generado por el Estado posrevolucionario ha posibilitado el surgimiento de una peculiar sociedad civil. Este último concepto suele recibir críticas de la izquierda euroamericana por su carácter inherentemente excluyente:

[...] la idea de una sociedad civil en su sentido habitual [...] está en sí misma vinculada a un sentido normativo de la modernidad y a una narrativa de necesario *desarrollo* [...] que en virtud de sus propios requisitos (educación formal,

⁷⁷ Para el uso de los medios de comunicación en la movilización política de la resistencia véase la extensa producción sobre el movimiento zapatista de finales del siglo XX.

alfabetización, familias nucleares, atención a la política de partidos y las noticias del mundo de los negocios, la propiedad o una fuente de ingresos estable) excluye a amplios sectores de la población de la ciudadanía plena. Esa exclusión o limitación constituye lo subalterno.⁷⁸

Sin embargo, la fuerte tradición sindical mexicana y el acceso a la educación universitaria gratuita, enfrentados ambos al asedio de proyectos de privatización en la década de 1990, han formado una clase obrera urbana que funciona como una sociedad civil poco corriente. Alfabetizada y políticamente consciente, pero habitando espacios domésticos en los cuales la mayoría de sus miembros no goza de ingresos estables ni de acceso a las limitadas formas de bienestar de que disfrutaban los empleados del Estado, esta población híbrida lo subalterno y lo moderno.⁷⁹

Los activistas de izquierdas, especialmente los estudiantes de universidad, han resultado de una importancia crucial para la movilización de esta sociedad civil. Se trata del mismo sector de la población que participó en los eventos organizados por y en torno al movimiento zapatista entre 1994 y 2006 —en la huelga estudiantil de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) del 1998 y en las movilizaciones electorales y poselectorales en torno al Partido de la Revolución Democrática (PRD) en 2006—. Grupos de este sector han organizado actividades de protesta contra las agresiones de los Estados Unidos e Israel.

Durante el verano de 2006, por ejemplo, algunos estudiantes que participaban en manifestaciones en contra de la invasión israelí del Líbano mancharon la acera opuesta a la Embajada de los Estados Unidos con pintas usando plantillas de Hizbullah. Aunque algunos descendientes de migrantes mashreqúes —especialmente aquellos de origen palestino, musulmán o de antepasados drusos, o cuyas familias no han gozado de gran éxito económico— y migrantes recientes con una experiencia directa de la violencia del conflicto mostraban indignación ante la guerra en el Líbano, participaban únicamente en las manifestaciones organizadas por la comunidad libanesa. En aquéllas se encendían velas, se distribuían rosas y se lamentaba la destrucción,

⁷⁸ John Beverley, «The Impossibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony», en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Serie Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations, Durham (N. C.): Duke University Press, 2001, pág. 50.

⁷⁹ Este carácter híbrido comprende múltiples privilegios y se produce en base a la exclusión estructural y discursiva en las políticas estatales y la práctica cotidiana popular del *auténtico* subalterno mexicano, el indio. Esta problemática ha sido ampliamente tratada desde la década de 1960 por autores como Stavenhagem, que destacó el surgimiento del *ladino* en zonas rurales.

pero no se hacía mención de los movimientos de resistencia en el propio Líbano.⁸⁰

Hizb Allah o *Hizbullah*, que significa ‘partido de Dios’ en árabe, es un multifacético movimiento social nacido de la guerra civil del Líbano. Con frecuencia descrito en los medios euroamericanos como una organización militar y/o «terrorista», Hizbullah surgió a mediados de la década de 1980 como una milicia en resistencia a los ataques del ejército israelí y a sus intentos de ocupación de zonas chiíes en el sur del Líbano y el valle de la Beqaa.

Desde el final de la guerra en 1992, ha crecido hasta convertirse en un movimiento social de base muy amplia que incluye un partido político con representación parlamentaria, coordina el funcionamiento de hospitales, orfanatos y canales de radio y televisión y provee de servicios básicos a ciertas zonas del Líbano donde el Estado no llega, incluyendo el sur de la ciudad de Beirut. Bien es cierto que, a diferencia de muchas otras milicias libanesas, Hizbullah no ha renunciado a las armas.

La mayoría de la gente en México con relaciones estrechas con el Líbano percibió como problemáticas las acciones militares de Hizbullah en 2006. No obstante, a medida que se desarrollaba el conflicto, crecía la legitimidad concedida a su defensa de lo que empezaba a percibirse como un ataque israelí contra la nación.⁸¹ Los estudiantes no mashrequíes, en cambio, adoptaron al movimiento como símbolo de resistencia radical sin reservas. Se podría entender esta apropiación como una inversión de otras dinámicas orientalistas.⁸² En definitiva, Occidente produce, a través de prácticas múltiples de exclusión, otras tantas alianzas. Hacia finales del siglo xx, el islam e incluso el islamismo emergen como nuevos movimientos en defensa del Tercer Mundo.

⁸⁰ Yo misma he participado en estas actividades como parte de mis investigaciones.

⁸¹ La solidaridad con Hizbullah se interpreta a menudo, entre los migrantes libaneses y sus descendientes, como una expresión sectaria. Personalmente recogí una conversación en el Centro Libanés, cuando el conflicto de 2006 estaba próximo a su fin, en la que una mujer, una migrante griega ortodoxa llegada a México en la década de 1980, declaraba, en un momento de emoción, que al menos Hizbullah estaba defendiendo el Líbano. Su interlocutor, un hombre maronita con estudios y nieto de migrantes, arqueó sus cejas y respondió antes de marcharse: «¿Eres musulmana? Mira, no me había dado cuenta».

⁸² En su encuentro con un campesino egipcio al realizar su trabajo de campo doctoral, el antropólogo Amitav Ghosh descubría con desazón que «tanto el imam como el indio [es decir, él mismo] viajaban por el Occidente», es decir, que sólo eran capaces de explicar sus divergentes trayectorias mediante una teleología occidental de la modernidad. Quizás quepa la posibilidad contraria.

Ser un musulmán nuevo en México: la conversión como movilidad de clase

Finalmente, me gustaría presentar la conversión al islam en el México contemporáneo como otra forma de resistencia. El fenómeno de la conversión religiosa suele entenderse como un misterio teológico, como un acto de fe o una experiencia espiritual. Sin embargo, también conlleva una serie de consecuencias sociales. Algunos estudios recientes han explorado otras dimensiones del asunto y han proyectado la conversión como una opción moral y política.⁸³

Desde principios de la década de 1990, han surgido diversos espacios musulmanes en la Ciudad de México y sus alrededores. Los más visibles son el Centro Educativo de la Comunidad Musulmana (CECM), desarrollado por migrantes, y el Centro Cultural Islámico de México (CCIM), cuya sede principal se encuentra en Tequesquitengo.⁸⁴ El CCIM también cuenta con sitios de reunión en la Colonia Narvarte y en Coyoacán.⁸⁵ Aunque algunos de los participantes son migrantes de regiones históricamente musulmanas como Oriente Medio y el sur de Asia, a los espacios y ceremonias de culto asisten fundamentalmente conversos mexicanos.

Las expresiones públicas de devoción, las narrativas en torno a la decisión de la conversión y una serie de foros de Internet establecidos por los conversos sugieren que la conversión se puede buscar como una estrategia, dotada además de un contenido de género, de resistencia a las formaciones mexicanas de clase. La mayor parte de los conversos proceden de clases medias-bajas urbanas. Si bien las narrativas de muchos expresan un interés particular en el mensaje igualitario del islam, también narran la conversión como una

⁸³ Véanse Robert W. Hefner, «Conversion to Christianity: Historical and Antropological Perspectives on a Great Transformation», Berkeley (Cal.): University of California Press, 1993; y Karin Van Niewkerk «Veils and Wooden Clogs Don't Go Together», *Ethnos*, vol. 69, núm. 2, 2004, págs. 229-246; Karin Van Niewkerk, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2006.

⁸⁴ El CECM lo gestiona un musulmán pakistaní, el señor Niass, en coordinación con los esfuerzos del personal temporal de la embajada pakistaní y de la marroquí, que buscaban un espacio de oración en México D. F. Allí desarrollé una serie de entrevistas en 2005. Agradezco a Sherine Hamdy su dirección de las conversaciones sobre espacios de oración en el México D. F. de la década de 1980. Por su parte, al cargo del CCIM está Omar Weston, un converso mexicano descendiente de británicos.

⁸⁵ La conversión es perceptible en Chiapas y en Veracruz. Sobre la conversión en México D. F. véase también Mark Lindley-Highfield. Existe también una rama de la orden sufi Nur Ashki Jerrahi en la Colonia Condesa, pero no se tratará aquí dado el muy distinto perfil de su congregación. También existe un grupo salafi en la Colonia Balbuena; se trata de una escisión del CCIM sobre el cual tampoco trataré dado mi escaso contacto con ellos. Dan la sensación de constituir una comunidad más pequeña y periférica respecto a las demás.

elección racional. Las mujeres profesionales de clase media-baja tienden a explicar la conversión al islam como un resultado o paso previo al matrimonio. Asimismo, muchos amigos y familiares no conversos interpretan algunas de estas conversiones en términos de distinción social. Ser musulmán es *diferente*, lo cual proporciona un marcador de distinción cosmopolita. La conversión deviene, pues, en una estrategia, en una ruta para salir de las taxonomías de clase locales.

Referencias

- ABU-LUGHOD, Lila**, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, The Lewis Henry Morgan Lectures, Chicago (Ill.): University of Chicago Press, 2005.
- , «Egyptian Melodrama: Technology of the Modern Subject?», en Faye D. Ginsburg, Brian Larkin, Lila Abu-Lughod (eds.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2002.
- , «The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity», en Kelly Michelle Askew y Richard R. Wilk (eds.), *The Anthropology of Media: A Reader*, Blackwell Readers in Anthropology, Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- , «Egyptian Melodrama and Postcolonial Difference», en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis (Minn.): University of Minnesota Press, 2000.
- , *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton Studies in Culture/Power/History, Princeton (N. J.): Princeton University Press, 1998.
- , «The Interpretation of Culture(S) after Television», *Representations*, núm. 59, 1997, pág. 109.
- ALFARO-VELCAMP, Theresa**, *So Far from Allah, so Close to Mexico: Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2007.
- AMAYA BANEGAS, Jorge Alberto**, *Los árabes y palestinos en Honduras, 1900-1950*, Colección Códices, Tegucigalpa: Guaymuras, 1997.
- ANDERSON, Jon W.**, «The Internet and Islam's New Interpreters», en Dale F. Eickelman y Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2003.

ANTAR, Elias, «La danse du ventre», *Saudi Aramco World*, Saudi Aramco, 1971.

APPADURAI, Arjun, «Globalization and the Research Imagination», *International Social Science Journal*, vol. 51, núm. 160, 1999, pág. 229.

—, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Series Public Worlds, vol. 1, Minneapolis (Minn.): University of Minnesota Press, 1996.

—, «Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology», en Richard Fox, *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

—, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture*, vol. 2, núm. 2, 1990, págs. 1-24.

ARMBRUST, Walter, *Mass Mediations. New Approaches to Popular Culture in the Middle East and Beyond*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2000.

—, *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 102, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ASKEW, Kelly Michelle, y **Richard R. WILK** (eds.), *The Anthropology of Media: A Reader*, Blackwell Readers in Anthropology, Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

BALLVÉ, Teo, y **Vijay PRASHAD**, *Dispatches from Latin America: On the Frontlines Against Neoliberalism*, Cambridge (Mass.): South End Press, 2006.

BARCO, Gustavo, «Trata de blancas: el siniestro negocio de la esclavitud sexual», *La Nación*, 7 de noviembre de 2008.

BAYLEY, Winder R., «The Lebanese in West Africa», en L. A. Fallers (ed.), *Immigrants and Associations*, La Haya: Mouton, 1967.

- BELTRÁN, Luis Ramiro, y Elizabeth Fox**, *Comunicación dominada: Estados Unidos en los medios de América Latina*, 1.^a ed., México D. F.: Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales/Editorial Nueva Imagen, 1980.
- BEVERLEY, John**, «The Impossibility of Politics: Subalternity, Modernity, Hegemony», en Ileana Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Serie Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations, Durham (N. C.): Duke University Press, 2001.
- BHABHA, Homi Jehangir**, «Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition», en Frantz Fanon (ed.), *Black Skin, White Masks*, Londres: Pluto Press, 1985.
- BOURDIEU, Pierre**, *Sur la télévision: suivi de l'emprise du journalisme*, París: Liber Éditions, 1996.
- , *La distinction: critique sociale du jugement*, Serie Le Sens Commun, París: Éditions de Minuit, 1979.
- BRENNAN, Steve**, «Telemundo Revives *El clon* for U. S. Latino Market», *Reuters*, 2008.
- CALHOUN, Craig J.**, *Habermas and the Public Sphere*, Studies in Contemporary German Social Thought, Cambridge (Mass.): MIT Press, 1992.
- CAMERON, DeAnna**, «MECDA's Belly Dance Festival This Weekend», *Scribbling Gypsy*, 2008.
- CARLTON, Donna**, *Looking for Little Egypt*, International Dance Discovery, 1995.
- CHATTERJEE, Partha**, «The Nationalist Resolution of the Women's Question», en Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History* [Paperback], Piscataway (N. J.): Rutgers University Press, septiembre de 1990.

- CLIFFORD, James, «Review of Orientalism», *History and Theory*, núm. 19, 1980.
- COLÓN, Cristóbal, *Los cuatro viajes de Cristóbal Colón*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- COMAROFF, John L., y Jean COMAROFF, «Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming», *Public Culture*, vol. 12, núm. 2, 2000, págs. 291-343.
- CONQUISTADOR ANÓNIMO, *Relación de la Nueva España*, Jesús Bustamante (ed.), Colección El Espejo Navegante, Madrid: Polifemo, 1986.
- , *El conquistador anónimo. Relación de algunas cosas de la Nueva España y de la gran ciudad de Temestitán, México. Escrita por un compañero de Hernán Cortés*, Edmundo O'Gorman (ed. y preámbulo), Ciudad de México: Alcancía, 1938.
- COOPER, Frederick, y Ann Laura STOLER, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1997.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, Mario Hernández Sánchez-Barba (ed.), *Historia 16*, Madrid, 1986
- DÍAZ DE KURI, Martha, y Lourdes MACLUF, *De Líbano a México: crónica de un pueblo emigrante*, México: Gráfica, Creatividad y Diseño, 1995
- EICKELMAN, Dale F., y Jon W. ANDERSON (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, 2.^a ed., Indiana Series in Middle East Studies, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2003.
- EURAQUE, Darío A., «Formación nacional, mestizaje y la inmigración árabe-palestina a Honduras», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, vol. 26, núm. 48, 1994.
- FOX, Elizabeth, y Silvio R. WAISBORD, *Latin Politics, Global Media*, 1.^a ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 2002.

FREEMAN, Carla, «The “Reputation” of Neoliberalism», *American Ethnologist*, vol. 34, núm. 2, 2007, págs. 252-67.

—, *High Tech and High Heels in the Global Economy: Women, Work, and Pink-Collar Identities in the Caribbean*, Durham (N. C.): Duke University Press, 2000.

GILLS, Barry K., *Globalization and the Politics of Resistance*, International Political Economy Series, Nueva York: St. Martin’s Press, 2000.

GINSBURG, Faye D., Lila ABU-LUGHOD y Brian LARKIN, «Media Worlds Anthropology on New Terrain», Berkeley (Cal.): University of California Press, 2002.

GUPTA, Akhil, y James FERGUSON, *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley: (Cal.) University of California Press, 1997.

—, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham (N. C.): Duke University Press, 1997.

HALL, Stuart, «Notes on Deconstructing “the Popular”», en R. Samuel (ed.), *People’s History and Socialist Theory*, Londres: Routledge Kegan and Paul, 1981.

HAMMOND, Andrew, *Popular Culture in the Arab World: Arts, Politics, and the Media*, El Cairo/Nueva York: American University in Cairo Press, 2007.

HANNERZ, Ulf, «Notes on the Global Ecumene», *Public Culture*, vol. 1, núm. 2, 1989, págs. 66-75.

HEFNER, Robert W., «Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation», Berkeley (Cal.): University of California Press, 1993.

HUGHES, Sallie, *Newsrooms in Conflict: Journalism and the Democratization of Mexico*, Pitt Latin American Series, Pittsburgh (Pa.): University of Pittsburgh Press, 2006.

- LAWSON, Chappell H.**, «Building the Fourth State Democratization and the Rise of a Free Press in Mexico», Berkeley (Cal.): University of California Press, 2002.
- LOCKMAN, Zachary**, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*, The Contemporary Middle East, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 2004.
- LUXNER, Larry**, «Arab Pride of Honduras: Over the Past Century, Arab Immigrants Have Been Key to the Commercial and Political Life of This Central American Nation», *Americas*, 2002.
- , «The Arabs of Honduras», *Saudi Aramco World*, julio-agosto de 2001.
- LYNCH, Marc**, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-ġazeera, and Middle East Politics Today*, Nueva York: Columbia University Press, 2006.
- MACÉ, Eric**, *La société et son double: une journée ordinaire de télévision française*, Médiacultures, París: Armand Colin/INA, 2006.
- MANKEKAR, Purnima**, *Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*, Durham (N. C.): Duke University Press, 1999.
- MCANANY, Emile G., y Kenton T. WILKINSON**, *Mass Media and Free Trade: Nafta and the Cultural Industries*, 1.^a ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 1996.
- MENOCAL, María Rosa**, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, 1.^a ed., Boston (Mass.): Little Brown & Co., 2002.
- , *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*, The Middle Ages Series, Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 1987.
- MILLER, Daniel, y Don SLATER**, *The Internet: An Ethnographic Approach*, Oxford (N. Y.): Berg, 2000.

PETERSON, Mark Allen, *Anthropology & Mass Communication: Media and Myth in the New Millennium*, Nueva York: Berghahn Books, 2003.

ROCKWELL, Rick J., y **Noreene JANUS**, *Media Power in Central America*, Urbana (Ill.): University of Illinois Press, 2003.

ROSALDO, Renato, *Culture & Truth : The Remaking of Social Analysis*, Boston (Mass.): Beacon Press, 1989.

ROTHEMBUHLER, Eric W., y **Mihai COMAN**, *Media Anthropology*, Thousand Oaks (Cal.): Sage, 2005.

RUIZ FIGUEROA, Manuel (ed.), *El islam y Occidente desde América Latina*, México D. F.: El Colegio de México, 2007.

SAID, Edward W., *Orientalism*, Nueva York: Pantheon Books, 1978.

SAKR, Naomi, *Arab Media and Political Renewal: Community, Legitimacy and Public Life*, Londres: I. B. Tauris, 2007.

—, *Arab Television Today*, Londres: I. B. Tauris, 2007.

—, *Satellite Realms: Transnational Television, Globalization and the Middle East*, Londres: I. B. Tauris, 2001.

SCHNEIER-MADANES, Graciela, *L'Amérique latine et ses télévisions. Du local au mondial*, París: Anthropos-INA, 1995.

SHAFIK, Viola, *Arab Cinema: History and Cultural Identity*, El Cairo/ Nueva York: The American University in Cairo Press, 2007.

—, *Popular Egyptian Cinema: Gender, Class, and Nation*, El Cairo/Nueva York: The American University in Cairo Press, 2007.

SHAHEEN, Jack G., *Guilty: Hollywood's Verdict on Arabs after 9/11*, Northampton (Mass.): Olive Branch Press, 2008.

SHAHEEN, Jack G., *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, Nueva York: Olive Branch Press, 2001.

—, *The Tv Arab*, Bowling Green (O.): Bowling Green State University Popular Press, 1984.

SHIRA, «Art of Middle Eastern Dance. The Middle Eastern Dance Teacher & Performer Directory (Latin America & Caribbean)» [en línea], <<http://www.shira.net/sitemap.htm>>.

—, «Styles of Belly Dance in the United States, Part 1» [en línea], <<http://www.shira.net/styles.htm>>.

SINCLAIR, John, *Latin American Television: A Global View*, Oxford (N.Y.): Oxford University Press, 1999.

—, y Graeme TURNER, *Contemporary World Television*, Londres: BFI, 2004.

STOLER, Ann Laura, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2002.

THANIA, «Belly Dance in Brazil» [en línea], <<http://www.gildedserpent.com/articles21/brazilbdthania.htm>>.

THORNE, Susan, «“The Conversion of Englishmen and the Conversion of the World Inseparable”: Missionary Imperialism and the Language of Class in Early Industrial Britain», en Frederick Cooper y Ann Laura Stoler, *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 1997, págs. 238-262.

TURNER, Bryan S., *Orientalism, Postmodernism, and Globalism*, Londres/ Nueva York: Routledge, 1994.

VAN DER VEER, Peter (ed.), *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*, Nueva York: Routledge, 1996.

- VAN NIEUWKERK, **Karin**, *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, Austin (Tex.): University of Texas Press, 2006.
- , «Veils and Wooden Clogs Don't Go Together», *Ethnos*, vol. 69, núm. 2, 2004, págs. 229-246.
- , *A Trade Like Any Other: Female Singers and Dancers in Egypt*, 1.^a ed., Austin (Tex.): University of Texas Press, 1995.
- VARGAS, **Armando**, «Migration, Literature and the Nation: Mahjar Literature in Brazil» [en vías de publicación], Berkeley (Cal.), 2006.
- Wikipedia*, «El clon» [en línea], <http://es.wikipedia.org/wiki/El_Clon>.
- , «Trata de personas», <http://es.wikipedia.org/wiki/Trata_de_blanacas>.
- WOLF, **Eric R.**, y Sydel SILVERMAN, *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley (Cal.): University of California Press, 2001.
- YANKELEVICH, **Pablo**, *Honduras: textos de su historia*, 1.^a ed., Textos de Historia de Centroamérica y del Caribe, México D. F.: Editorial Patria/Instituto de Investigaciones José María Luis Mora/Universidad de Guadalajara, 1990.
- ZERAOUI, **Zidane**, y Roberto MARÍN GUZMÁN, *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Assimilation and Arab Heritage*, Austin (Tex.)/México: Augustine Press/Instituto Tecnológico de Monterrey, 2003.

El *mahyar* del ayer al hoy: dimensión literaria y cultural

ROSA-ISABEL MARTÍNEZ LILLO

Arabista, profesora titular de lengua y literatura árabes en la Universidad Autónoma de Madrid

1. Introducción

Seductor y arriesgado resulta hablar de la literatura del *mahyar*. Seductor porque hemos de visitar numerosas y diferentes realidades geográficas, recorrer numerosas y diferentes realidades históricas, hablar y entender al menos dos idiomas, y sentir y reflexionar sobre al menos dos culturas. Arriesgado por las mismas razones y esencialmente por la lejanía temporal, pues si continúa dando frutos, el momento de mayor auge de la literatura *mahyari* ya pasó; si es posible acortar la distancia geográfica viajando, tal vez resulte complejo *recrear* un tiempo no vivido y sólo conocido a través de testimonios escritos y orales y a través de la literatura de sus autores.

Habiéndonos adentrado de lleno en este periplo, seductor y arriesgado, en esta aventura tan enriquecedora que no deja de abrirnos puertas, presentamos este trabajo en el que podemos distinguir tres dimensiones principales.

En primer lugar, ofrecer un panorama general sobre lo que fue, y supuso, la literatura de la emigración árabe en el Nuevo Mundo, básicamente en el ámbito de Iberoamérica, y lo que de ella queda hoy en día.

En segundo lugar, tratar aspectos culturales y sociales vinculados a ella, como el de los nacionalismos y la arabidad o arabismo.

Para terminar, plantear una cuestión de fondo relacionada con la realidad andalusí, puesto que, de hecho, el grupo literario de mayor solidez y relevancia en la América meridional se llamó el Círculo Andalusí. Aspecto éste que, para

quien nada en los mares del mundo árabe y en los hispanos, como es el caso, resulta doblemente seductor pero también doblemente arriesgado.

Esperamos que la seducción no haya acrecentado, al menos, las posibilidades de riesgo.

2. El *mahyar* literario

Al cubrirse las sombras y llegarme la noche
me tomo un cigarrillo y una copa me sirvo
[...]
Desearía que aquí todo cultivo otorgue
mas la raíz planté allá donde he nacido.¹

Cierto es que siempre que nos sumergimos en el océano de la literatura del *mahyar* lo primero que escuchamos son los ecos de la nostalgia de sus autores. Esa nostalgia de hombres y mujeres a los que, lejos de sus tierras, les colma el corazón de tristeza a la vez que se torna en hálito vital para seguir adelante. Esa nostalgia que en árabe recibe el hermoso y dulce nombre de *hanin* y que, casi imperceptible o inconscientemente, ha quedado ya acuñado para designar esencialmente ese sentimiento en aquella realidad espacio-temporal dentro de la literatura árabe.²

Así, ya es clásica la aproximación del crítico Wadi Dib al estudiar este período literario a partir de tres principios fundamentales: la nostalgia, el pensamiento y el ansia de libertad. Nostalgia, pensamiento y ansias de libertad de unos autores, de unas personas que, por diversas causas, se trasladan a las Américas.

Todos estos hombres y mujeres que van al Nuevo Mundo portan, además de ilusiones, expectativas, ánimos que se irán plasmando paulatinamente en sus diversos ámbitos laborales, casi siempre con éxito, pero también portan una vivencia previa. Dicha vivencia entronca, en nuestra opinión, con dos raíces: la primera se refiere al ámbito social y cultural en que nacieron, la segunda a la lengua de expresión, la lengua en que piensan y sienten. Ambas, no obstante, están íntimamente relacionadas.

¹ Numan Harb, *al-Shair Nabih Salama* [El poeta Nabih Salama], Damasco: Dar Mayallat al-Thaqafa, 1984, págs. 35-36. Se trata de un poema titulado, precisamente, «Extraño» y la traducción es nuestra.

² Aunque naturalmente se sigue utilizando en otros contextos, hoy en día alterna con el neologismo *mustalyia*.

En cuanto a la primera, no hay que olvidar que la mayoría de los emigrantes, sobre todo de las primeras olas, son de confesión cristiana y están vinculados, de una manera u otra y en diferentes grados, a la cultura francesa. Ahora bien, ello no impide que el sentimiento de ser árabe, de arabidad o arabismo, con diversos matices y enfoques, sea el eje de estos grupos de emigrantes, como dice el poeta del grupo meridional Shafiq Maaluf (1905-1976):

Árabes en el exilio, pueblo en dispersión
nuestro reino está más allá de las fronteras.³

Sentimiento que se va a plasmar en la producción literaria y periodística de los diferentes autores. No olvidemos, en este sentido, que la mayoría son redactores de periódicos y/o revistas de cierta relevancia o colaboran en los mismos. Significativo es el hecho, por ejemplo, de que a finales del siglo XIX se publique en el estado paulista de Campinas el primer periódico árabe.

Así, por ejemplo, se fundan periódicos de relevancia como *al-Muhayir*, *al-Saiih*, *Mirat al-Garb*, *al-Huda* en el norte y *al-Usba al-Andalusiyya* en el sur.

Y junto a toda esta producción periodística también se van a ir creando asociaciones sociales y culturales como: al-Halaqa al-Dhahabiyya ('el eslabón de oro'), Suriya Hurra ('Siria libre'), en la zona septentrional.

Asociaciones y grupos que, con sus diferentes pareceres y experiencias, en este terreno de la arabidad, no van a ser sino reflejo de lo que estaba ocurriendo en el Mashriq, punto de origen. Así, y con las peculiaridades de las que iremos hablando a lo largo del trabajo, no hemos de olvidar que estos autores de la emigración, y acaso más los meridionales, «transportan» de algún modo el lugar de origen (Siria, Líbano, Palestina) al lugar de llegada:

[...] muchos emigrantes que llegaban a São Paulo en los 30 y 40 se encontraban con una «*little Lebanon*» en la que podían vivir su vida laboral y afectiva sin necesidad de relacionarse con la sociedad brasileña.⁴

Y va a ser precisamente en este lugar, en esta «pequeña Líbano» o «pequeño *Bilad al-Sham*» en el que encuentran terreno fecundo, campo libre, para ex-

³ Pedro Martínez Montávez, «El Ándalus evocado desde América», en *Al-Ándalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*, Madrid: Mapfre, 1992, pág. 71. La traducción es de M. A. Makki. Agradecemos al profesor Martínez Montávez su inestimable ayuda y todo el material bibliográfico que nos ha proporcionado sobre el tema.

⁴ Ignacio Gutiérrez de Terán, «El poeta de la *'uruba* entre dos mundos: Elias Farhat y la diáspora de las Américas», *Idearabia*, Madrid, núm. 1, 1996, pág. 49.

poner sus ideas sobre la arabidad, íntimamente relacionada con aquélla del nacionalismo. Ilustrativas son las reflexiones del profesor Umar al-Daqqaq referidas a esta realidad *mahyari*:

Los elementos del renacimiento intelectual y del despertar nacional (*qawmi*) que se derramaron por el Oriente árabe no fueron en realidad sino un movimiento de resurrección (*ba't*) y de revivificación (*ihtya'*): resurrección a la gloria pasada y vivificación del legado (*turat*) ido. En esto se asemeja al propio Renacimiento europeo, alzado sobre igual base consciente. Por naturaleza, en las épocas de su despertar, las naciones se ponen al amparo de su pasado glorioso y viven embriagadas de sus memorias pretéritas, y a los árabes correspondía un pasado espléndido, una riquísima historia y una vieja cultura, que les había deparado, en la historia de la Humanidad, una posición envidiable entre las naciones. Al-Ándalus ocupaba también un lugar envidiable entre las generaciones árabes modernas [...].⁵

Al-Ándalus, ya aludida entonces, y a la que volveremos posteriormente.

En cuanto a la segunda cuestión mentada al principio, y piedra angular en este estudio, es que todos ellos se expresan en la misma única lengua: la lengua árabe.

A pesar de que cada uno de los dos grupos literarios que se conforman, la *Liga Literaria* en el norte y *el Círculo Andalusí* en el sur, guarda sus propios distintivos, siente la literatura, la poesía, a su manera y a su manera también aporta un grano de arena a la literatura y cultura árabes, todos los corazones sienten al ritmo de la misma lengua y todas las mentes piensan en ella: la lengua árabe. Así, declara el sureño Fawzi Maaluf (1899-1930) poniendo de manifiesto la importancia del nexo vital de la lengua a pesar de posibles diferentes orígenes:

Pues si todos nosotros no somos árabes de origen
Todos nosotros somos árabes bajo su bandera.⁶

Si bien estas dimensiones aludidas, esto es, la social y la lingüística, caminan a la par, hemos creído oportuno plantearlas en dos puntos diferentes ya que diferentes, y acaso complementarias, van a ser las perspectivas de los dos grupos literarios que se conforman con respecto a ellas. Digamos, como sucinta introducción, que mientras el grupo meridional abogará por un lenguaje más

⁵ Pedro Martínez Montávez, «El Ándalus, evocado desde América», en *Al-Ándalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*, cit., págs. 73-74.

⁶ *Ibidem*, pág. 72.

innovador y cantará a la existencia toda, de ahí su matiz universal, el sureño seguirá unas pautas de factura lingüística más clásicas y, en general, una línea más conservadora.

Hagamos un breve recorrido por cada uno de ambos grupos literarios llevados de la mano de sus representantes más insignes. Dado el tema principal de nuestro estudio, haremos una aproximación más profunda y detallada del meridional, el Círculo Andalusi.

2.1. La Liga Literaria

El 20 de abril de 1920 queda constituida oficialmente, y en la casa neoyorquina del propio Yubrán (1883-1931), la Liga Literaria (*al-Rabita al-Qalamiyya*). Tal grupo literario llegará a ser, como se estudia en los manuales de literatura árabe y reconocen los críticos, un punto clave en el desarrollo de la literatura árabe moderna, con la figura de Jalil Yubrán a la cabeza. Yubrán es, en palabras del poeta sirio ya desaparecido Shawqi Bagdadi, «el astro sobre el que giran todos los demás». ⁷ Más aún, no creemos osado considerar este momento literario un eslabón de oro en la cadena que supone la literatura árabe, y nos atreveríamos a considerarla un eslabón de oro en la forja de una *perspectiva cultural árabe*; la puerta, tal vez, a la modernidad, a la contemporaneidad cultural, artística y literariamente hablando. Puerta que, sí, abrió Jalil Yubrán.

En la línea de los poetas visionarios, como William Blake, de los poetas profetas, como al-Mutanabbi, con todo lo que ello comporta de filósofo, pensador y pintor, Yubrán se erige núcleo del grupo. Autor polifacético formado en tres continentes (Asia, Europa y América), que toca las dimensiones artísticas de varios campos (literatura y pintura) y produce en dos idiomas (árabe e inglés), Yubrán es el pionero en una nueva forja del poema árabe. La casida árabe, un tanto ya caduca o incapaz de reflejar las preocupaciones, opiniones y sentimientos del mundo moderno, ha de renovarse. Yubrán es quien, con su *shir mahmus*, ‘poesía susurrada’, da vía libre a la prosa poética, a una incipiente poesía de verso libre o liberado; es en verdad quien libera el género poético y le permite que salga a la calle y que entre en los corazones, que respire el aire libre y el aire de los pulmones de los propios creadores. Y es que, quizás a la par de tal nomenclatura de *susurrada*, podríamos

⁷ Siempre nos gusta recordar estas palabras que nos dijo en una conversación privada en su casa de Damasco, donde nos encontrábamos investigando precisamente sobre los autores de la Liga Literaria a principio de los noventa. En este sentido, cabe recordar que las palabras del gran especialista y traductor brasileño Mansour Challita, a quien hicimos una entrevista por esos mismos años, fueron en la misma línea.

hablar de poesía *sentida*. Poesía sentida que el poeta experimentará, siempre desde su peculiar y genial perspectiva, a la manera oriental, valga la expresión, en un mundo en que realidad y trascendencia caminan al unísono; un mundo de realidades tangibles e intangibles, mas siempre comprometido con el género humano:

Um dia, disse o Olho: «Vejo, além destes vales,
Uma montanha velada pela cerração azul. Não é bela?»
O Ouvido pôs-se à escuta e, depois de ter escutado
Atentamente algum tempo, disse: «Mas onde há
Qualquer montanha? Não a ouço».
Então a Mão falou: «Estou tentando em vão senti-la
Ou tocá-la, e não encontro montanha alguma».
E o Nariz disse: «Não há nenhuma montanha.
Não sinto o cheiro».
Então o Olho voltou-se para outra parte a todos
Començaram a conversar sobre a extraña alucinação do
Olho. E diziam: «Há qualquer coisa errada com o Olho».⁸

La novedad, entonces, no sólo queda plasmada en la forma sino también en el contenido. Veamos otro ejemplo en el que Yubrán, cantando la belleza de los paisajes de su natal Bisharri, la hermosura de la Naturaleza un tanto a la manera de poesía *pastoral*, hace manifiesta su mente clara, su espíritu abierto y tolerante, moderno para su época, cuando nos habla de las relaciones humanas. El amor, desde su perspectiva altruista y desprendida, es lo más lejano al egoísmo y lo más cercano a la libertad:

Vuestros hijos no son vuestros hijos
son los hijos y las hijas del ansia de la Vida por sí misma
[...]
Vienen a través vuestro, pero no son vuestros.
Y aunque vivan con vosotros, no os pertenecen.

Podéis darles vuestro amor, pero no vuestros pensamientos,
porque ellos tienen sus propios pensamientos.⁹

Toda esta capacidad innovadora, todo este océano de sentimientos que confluyen en Yubrán así como su cualidad sin par de equilibrar, fruto acaso de su profunda universalidad, pero también de su honda orientalidad, arabidad y me-

⁸ Mansour Challita, *As mais bellas páginas da literatura árabe*, Río de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, s. d., pág. 214.

⁹ R.-I. Martínez Lillo, *Cuatro autores de la Liga Literaria: Yubran ʿĀlil Yubran, Mija'íl Nu'ayma, Iliya Abu Madi, Nasib 'Arida*, Madrid: CantArabia/Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales UAM [Proyecto Mahyar/Al-Ándalus], pág. 35 La traducción es de Pedro Martínez Montávez.

diterraneidad, darán como resultado una de las principales obras del siglo xx: *The Prophet* (1923). Obra ejemplar que, en nuestra opinión, es el punto de llegada de toda su andadura literaria anterior en árabe: *La música, Ninfas del valle, Espíritus rebeldes*, y, a su vez, punto de partida para la producción en inglés: *Sand and Foam, Jesus the Son of the Man, The Earth's Gods, The Wanderer* y *The Garden of the Prophet*.

Por un cauce afín al de Yubrán fluye la poesía de su compañero Iliya Abu Madi (1890-1957). Natural del Líbano, criado en Egipto y residente más tarde en los Estados Unidos, más que otorgar respuestas lo que nos plantea el hondo poeta son preguntas; preguntas reflejo de una constante y fecunda reflexión sobre el ser humano, sobre el sentido de la vida, que quedan recogidas en su famoso poema «Los talismanes», cuyo final reza:

Antes de tornar-me homem,
Eu era inexistência total, ou já era alguma coisa?
Este enigma será resolvido um dia,
Ou permanecerá assim para sempre?
Não sei.

E por que afinal não sei?

Também não sei.¹⁰

Dimensión meditativa que siempre marchará de mano de la vital, de aquella que incita a vivir en todos los sentidos, por lo que en ocasiones se habla de Abu Madi como poeta de *carpe diem*. Vida en todos sus aspectos para cuyo descubrimiento el poeta nos da la clave: la importancia de la perspectiva. Así lo encontramos en su extenso poema titulado «La filosofía de la vida», del que incluimos principio y fin:

Ó tu que te queixas sem moléstia alguma,
Que seria de ti se de alguma padecesse?

Ó que delito comete aquele que vive
Com o constante temor da partida, antes da partida,
[...]
Ó tu que te queixas sem moléstia alguma,
Enche de beleza tua alma, e verás bela a vida!¹¹

¹⁰ Mansour Challita, *op. cit.*, pág. 170.

¹¹ *Ibidem*, págs. 85-88.

Junto a la poesía de Yubrán y Abu Madi encontramos la voz de otro gran autor también libanés: Mijail Nuayma (1889-1988). Poeta, narrador, biógrafo, dramaturgo, pensador, Nuayma será reconocido, esencialmente, como uno de los pioneros de la crítica literaria árabe gracias a su obra *La criba*. Tal es su capacidad creadora, o quizás renovadora, que puede llegar a ser considerado «*promotor of the arabic literary revival*». ¹² Veamos, en unas breves líneas, cuál es el sentimiento del autor para con la literatura, dónde radica su perspectiva tan genuina:

La literatura [...] trata la religión, filosofía, ciencia, historia, política y otras cuestiones que no pertenecen a ninguna de estas disciplinas. Incide sobre todos estos problemas con un estilo libre de la beatitud de la religión, la sequedad de la filosofía, la dificultad de la ciencia, la confusión de la política y la austeridad de la economía. El estilo literario estimula el pensamiento del lector, su imaginación y afectividad, introduciéndole en un estilo propio pero ajeno al mismo tiempo. ¹³

De nuevo, así, reflexión y sentimiento, en uno de los componentes del grupo que, al igual que Yubrán, se expresa tanto en su idioma propio como en lengua inglesa; en este caso, no obstante, hemos de referirnos a una tercera lengua y toda la cultura que conlleva: el ruso. Árabe, inglés y ruso que le convierten en «el árabe de las tres almas», como le describió el profesor Francesco Gabrieli.

Amplitud de lenguas, culturas, conocimientos y perspectivas que no hacen sino ahondar en el matiz tolerante, abierto, innovador y universal que caracteriza a la Liga Literaria. Amplitud de géneros literarios que toca la pluma de Nuayma: el poético *Rumor de párpados*, el teatral *Padres e hijos*, el narrativo *La voz del mundo*, el cuentístico *Érase que se era*, el biográfico *Biografía de Jalil Yubrán* y el autobiográfico *Setenta (1959-60)*, entre sus obras más representativas.

Sea cual fuere el género literario, creemos que, en realidad, lo más valioso para Nuayma reside en el valor de la literatura, tanto en su calidad artística en ella misma, como en la social y humana:

¹² En efecto, éste es el título de la extensa obra: C. Nijiland, *Mikha'il Nu'aymah. Promotor of the Arabic Literary Revival*, Publicaciones del Instituto Histórico y Arqueológico Holandés de Estambul, núm. XXXIX, 1975.

¹³ R.-I. Martínez Lillo, *Cuatro autores de la Liga Literaria: Yubran Jalil Yubran, Mija'il Nu'ayma, Iliya Abu Madi, Nasib 'Arida*, cit., págs. 47-48. La traducción, inédita, es de un artículo titulado «Esencia y misión de la literatura» y está realizada por Abderrahman Cherif Chergui.

La literatura es uno de los mejores medios para comprenderse a sí mismo y comprender el significado del mundo que le rodea. Es, además, el camino que le conduce a la sabiduría absoluta y a la libertad ilimitada. El hombre no ha conquistado el idioma sino para explicarse los misterios que le envuelven, y no habita la tierra sino para ascender al cielo.¹⁴

Junto a los tres autores estudiados, también hemos de mencionar a Nasib Arida (1887-1946), Rashid Ayyub (1871-1941), Nadra Haddad (1887-1950) y a Amin al-Rihani (1876-1940), este último debido a su relación con el grupo a pesar de no formar parte oficialmente del mismo.¹⁵

La desaparición de Jalil Yubrán supuso la desaparición, en cierto modo, de este grupo literario y cultural como tal, mas no hemos de olvidar un hecho esencial: su huella en la literatura y cultura árabes.

2.2. El Círculo Andalusi

Introducción

Como acercamiento histórico cabe observar que en el sur el período de consolidación de la emigración árabe, que llega también de la zona de *Bilad al-Sham* preferentemente y se ve incrementado por quienes se habían asentado en el norte y debido a la crisis del 26 han de trasladarse, es un tanto más tardío:

La dècada dels anys trenta representa el període de consolidació i el moment culminant de la immigració àrab al país. Cal insistir, tanmateix, en el fet característic que és la noció d'arabisme el principal aglutinant ideològic, social i cultural entre els diferents individus, grups i sectors de la comunitat immigrant, dins la qual l'element musulmà continua essent molt minoritari. Això vol dir bàsicament que és la condició comuna d'àrab, sentida i assumida especialment en la seva dimensió lingüística, històrica i cultural, la que actua com a principal tret igualador i identificador [...].¹⁶

Arabidad, entonces y como habíamos anunciado, sentida y vivida como principal elemento aglutinante y arabidad, claro, expresada en su propia lengua.

¹⁴ Ibidem. También tomado de la traducción de Abderrahman Cherif Chergui.

¹⁵ Remitimos al estudio y traducción de la profesora Carmen Ruiz, *Un testigo árabe del siglo xx: Amin al-Rihani en Marruecos y España (1939)*, Madrid: CantArabia/Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales [Proyecto Mahyar/Al-Ándalus], 1993.

¹⁶ Pedro Martínez Montávez, «L'Íslam a Amèrica», en M. de Espalza (dir.), *L'Íslam d'avui, de demà i de sempre*, Barcelona: Centre d'Estudis de Temes Contemporanis, Enciclopèdia Catalana, 1994, pág. 351.

Y precisamente va a ser en este punto, en la utilización de la lengua en su realidad literaria, donde va a residir la principal diferencia de los autores del sur ante los del norte. Si los autores de la Liga Literaria abogaban por una factura más innovadora, los del Círculo Andalusi se van a mantener más fieles a las normas clásicas, a las pautas formales dictadas por la poesía *amudi* o *manzhum*.¹⁷

Tal *conservadurismo* en la factura poética, así como en la utilización de figuras estilísticas, metáforas, etc., no impide, sin embargo, que estos autores levanten sus voces en aras de libertad social y política, en su condición de ser árabes, de arabidad. Arabidad que en un cierto momento se va a sentir de diferente manera entre los diversos integrantes del grupo y, llegado el momento, se convertirá en uno más de los elementos de desintegración del mismo.

El Círculo Andalusi: ¿Por qué al-Ándalus?

Se crea formalmente dicho grupo, también literario y con inquietudes sociales y culturales, el 5 de enero del año 1933¹⁸ en el domicilio paulista de Mishal (Michel) Maaluf (1889-1942), presidente, y con Dawud Shakur (1893-1963) como vicepresidente. Otros autores relevantes del mismo serán Habib Masud (1899-), Shafiq Maaluf (1905-1976), Elias Farhat, Rashid Salim Juri, también llamado *al-Shair al-Qarawi* (el 'Poeta Campesino', 1887-1984), Aql y Shukr Allah Yurr... Todos ellos, unidos con el objetivo de «fomentar la literatura árabe en el *mahyar* por diversos medios, crear vínculos del saber y consolidar nexos cordiales entre el Círculo y el proceder de asociaciones literarias árabes, combatir el fanatismo y purificar las creencias y la violación de las tradiciones que niegan el espíritu de la época y portan a un pensamiento intolerante».¹⁹

La mayoría de sus componentes participará también en la revista que lleva el mismo nombre del Círculo y que, con el tiempo, llegará a desaparecer en el año 1953.

Si nos preguntamos el porqué del nombre, esto es, ¿por qué al-Ándalus?, es obligado detenernos en dos puntos fundamentales: uno de carácter conceptual y otro más bien puntual, y quizás detonante en la conformación del grupo como tal.

¹⁷ Términos árabes que aluden a la factura del poema árabe clásico: 'en vertical, en columnas' y 'ordenado', respectivamente y en su traducción literal.

¹⁸ También se maneja la fecha de 1935.

¹⁹ Akram Zuaytar, «al-Usba al-Andalusiyya [El Círculo Andalusi], Shafiq Maaluf», en *Muhimma fi qarra: rihlat al-wafd al-arabi ila Amrika al-Latiniyya fi sabil Filistin* [Misión en un continente, viaje de la delegación árabe a América Latina a través de Palestina], Dar al-Hayat S. L., 1950, pág. 29.

Respecto al primero, y retomando el tema de la importancia de la lengua, ilustrativas son las palabras de Riyad Maaluf:

Nuestra lengua árabe, como no se oculta, es única. Por eso nuestros emigrantes produjeron su obra literaria en su lengua madre, y para crear también un vínculo entre el antiguo al-Ándalus fundado por ellos y al que consideraban su segunda patria [...]. Por ello, su renacimiento intelectual se distinguió por una neta impronta andalusí, y con la composición tradicional de moaxajas andalusíes al mismo modo y del mismo pie métrico (*wazn*), con idéntica variedad definida (*tafanmun*) de elegantes expresiones, copiosas rimas, adorable musicalidad. Siguieron, por consiguiente, la *vía andalusí*, imitándoles, aunque influidos también hasta cierto punto por su propio medio (*al-bi'ā al-mahyariyya*) y la descripción de lo que les rodeaba: las fatigas que encontraban al chocar con la civilización (*al-madaniyya*) occidental y la reacción que provocaba este choque en sus almas y en sus pensamientos. Dejaron, por consiguiente, un renacimiento literario, social y cultural (*'umrani*) de huellas imborrables que no se olvidará nunca.²⁰

Entrañables y muy sentidas son las consideraciones del mentado Habib Masud al respecto, en cuyo estilo literario degustamos, a la par, esa línea un tanto tradicional que parece transportarnos a la poesía árabe de los tiempos de gloria, de exaltación y también de derrota:

El nuevo al-Ándalus fue el sobrenombre que dieron a los medios (*al-bi'at*) árabes, todos ellos de Siria, Líbano y Palestina, que se agruparon en el Nuevo Mundo y constituyeron un elemento dotado de sus propias fuerzas materiales y morales. A semejanza del antiguo al-Ándalus que invadieron los árabes y en el que fundaron aquel Estado cuya auténtica entidad no ha mostrado, sin embargo, lo que se ha dicho sobre él [...]. Entre el antiguo al-Ándalus y el nuevo hay diferencia de una parte y semejanza de otra. La diferencia estriba en que los árabes entraron en al-Ándalus como conquistadores, impusieron su autoridad, extendieron su presencia y protegieron con sus espadas sus instituciones, sus círculos y su lengua. La literatura y la ciencia, por consiguiente, siguieron los pasos que ellos marcaron, y el verso prosperó en las frondas de su gloria. En tanto que nuestro pueblo (*qawmuna*) entró en la tierra de Colón buscándose la vida, solicitando afecto, pidiendo justicia. La semejanza está en que el *Estado literario* que nuestro pueblo edificó allá fue a la manera de los árabes en al-Ándalus.²¹

²⁰ Pedro Martínez Montávez, «El Ándalus evocado desde América», en *Al-Ándalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*, cit., pág. 75; tomado de una entrevista preparada por Farid Yuha titulada «La literatura mahyari, milagro de la arabidad en la época moderna», aparecida en entregas en la revista siria *al-Maarifa*, vol. 57, noviembre de 1966, pág. 141. La traducción, del árabe, es del profesor Pedro Martínez Montávez.

²¹ *Ibidem*, pág. 76; tomado a su vez de Habib Masud, «Sobre la literatura mahyari», en *Abhath*, Beirut, septiembre de 1949, págs. 181-182, traducción del árabe de Pedro Martínez Montávez.

Árabes en el Nuevo Mundo, en América, que se sienten identificados con la realidad andalusí. Al-Ándalus como nexo, en tanto que experiencia compartida, entre aquel *Bilad al-Sham*, la Gran Siria, y esta realidad americana encarnada en la ciudad brasileña de São Paulo. Dos momentos históricos y tres realidades espaciales que van a quedar ya íntimamente conexas, sólidamente unidas tanto en la realidad como en el imaginario, en donde la dimensión literaria, preferentemente la poética, va a desempeñar un papel preponderante.

Y pasamos así al segundo punto, íntimamente relacionado con el ámbito literario, y que es el momento de cristalización del Círculo:

Acontecimiento fundamental sería el encuentro de alguno de los más destacados poetas *mahyaríes* con el andaluz Francisco Villaespesa (1877-1936), figura representativa de nuestro modernismo. El impacto y deslumbramiento que en ellos producirá el fastuoso vate almeriense, al que seguramente vieron como el simbólico representante *neoandalusí* que andaban buscando, fueron auténticamente incomparables. Desde ambas partes, evidentemente, se hablaban lenguajes conceptuales y emotivos, y posiblemente hasta estéticos también, al menos parcialmente muy próximos [...]. La relación establecida resultó especialmente fecunda y significativa en el caso del libanés Fawzi Maaluf [...].²²

Tal vínculo literario se puede empezar a vislumbrar en el singular diván del poeta libanés titulado *Ala bisat al-rih* (*En la alcatifa de los vientos*), que aparece en la ciudad brasileña de Río de Janeiro en el año 1929 y que se editará un año más tarde en su versión española con prólogo de Villaespesa, ilustraciones del artista ruso Ally Ignatovich y ornamentación de manos del brasileño Seth. Veamos un fragmento del prólogo en el que Villaespesa, a su vez, ve en Fawzi Maaluf el prototipo de poeta andalusí que, tanto en su calidad de poeta como en la de andalusí, va más allá de lugares y tiempos:

Procura exaltar todas las cosas bellas y dulces de la vida, a la manera de los antiguos poetas andaluces, en rimas y ritmos variados, sutilizando sus impresiones hasta lo inverosímil [...]. Así debieron cantar los poetas de la corte de los Omeyyas cordobeses y los de los Nazaríes granadinos; y en ese mismo tono, cadencioso y suave, hasta la melancolía, Almotamid, el último rey de Sevilla, en su prisión africana de Agmat, entregó a las palomas mensajeras los últimos suspiros de su corazón para que en sus alas, atravesando el mar, los transportasen para enterrarlos en los arriates floridos de los alcázares que se espejan en

²² *Ibidem*, págs. 78-79.

el azul litúrgico del Guadalquivir [...]. Es como el florecer milagroso de la más fragante primavera andaluza en el seno cálido del Desierto.²³

Fawzi Maaluf y los inicios

Aunque, debido a su pronta desaparición, no llegó a formar parte del Círculo Andalusi, es uno de los poetas más importantes del *mahyar* sureño. Acabamos de ver cómo el encuentro con el poeta andaluz no hace sino acrecentar la atracción de él y sus compañeros hacia todo lo hispano y, así, hacia lo andalusi. Y si las palabras de Villaespesa para con el libanés son realmente significativas, no lo son menos las del también libanés Aql al-Yurr, presidente del Club Fenicio de Río de Janeiro, en el saludo de bienvenida al sevillano.²⁴

Sumerjámonos en la poesía de Fawzi Maaluf, quizás el poeta de más calidad literaria de entre todos los representantes del sur, acompañados de su propia pluma.

Si tuviéramos que elegir un epíteto que englobara su poesía, éste podría ser el de una latente *queja romántica*, una queja, traída por una pena, una melancolía o nostalgia; el profesor Pedro Martínez Montávez habla, por ejemplo y muy acertadamente en nuestra opinión, de la semejanza de nuestro poeta con el andaluz Ricardo Molina a partir de los bellísimos versos de este último: «Esa melancolía / de codiciar eterno / el goce cuya esencia / es durar un instante».²⁵

Esta queja, sosegada y cadencial, se refleja en el espejo de la naturaleza:

Si supiera la flor amiga del viento
la pasión de mi herido corazón
fundiría bálsamo de su perfume
para sanarme.

Si entreviera el ruiñeñor de las ramas
el fuego de mi costado en el agua de mis párpados
intentaría un canto triste
para consolarme.²⁶

²³ Ibidem, pág. 82; tomado a su vez de la citada versión de Villaespesa, págs. 13-14.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, pág. 83; se trata del final del poema titulado «Poeta árabe», en *Elegía a Medina Azahara*.

²⁶ Ibidem, pág. 83; la traducción es de Pablo Equisoain López, que vertió al castellano todo el diván árabe.

Mas no sólo en esta naturaleza —de carácter, a pesar de toda la simbología que subyace, eminentemente físico, por lo que es perceptible hablar de similitud con la poesía de la *escuela levantina* andalusí—, sino en una realidad más existencial. Y es que en él también está palpitando esa duda existencial de sus compañeros septentrionales relacionada con el sentido de la vida, con el sentido del hombre en la tierra, esa disyuntiva entre cuerpo y alma, ese anhelo de la libertad. Anhelo de libertad que, en Fawzi Maaluf, queda perfilado, un tanto a la manera clásica de *cárcel de amor*, en un paisaje místico-simbólico que podríamos denominar *cárcel de la realidad*. Así lo apreciamos en este bello pasaje titulado «Em pleno céu»:

Entre minha alma e meu corpo acorrentado, existe um
Abismo que me inspira horror.
Estou sobre a terra e ela está além do éter; sou escravo
E ela livre.
Sou escravo da vida e da morte, caminho a pesar de mim
Mesmo, do berço ao túmulo.
Escravo das leis injustas que a mão do mais forte traçou
Com uma pena umedecida no sangue do mais franco e cujo
Ranger de dentes é a queixa da vítima.
Sou escravo do destino que me enche a alma de terror,
Anuncie ele um nascimento ou uma morte.
Escravo de uma civilização da qual, por ignorância, vemos
Apenas a superfície.
Escravo de meu dinheiro ganho pelo meu cansaço, sucumbo
Ao peso de seu jugo.
Escravo de meu nome, vou consumindo meu corpo e alma
Para ganhar a imortalidade.
Escravo do amor que guardei no coração e que queima
Meu peito com seu fogo ardente.
Cego, caminho pela mão da cega escravidão, guiado pela
Ilusão [...]
Só minha alma é livre, pois a poesia desprende seus asas,
E ala alçou vôo mais alto do que as águias, em direção ao
Mundo eterno, para viver livre, entre seus jardins e seus águas.²⁷

Además, es necesario señalar la importancia de las formas estróficas que utiliza Maaluf, claramente relacionadas con innovaciones análogas propias de la poesía andalusí como la moaxaja y el zéjel.

Para terminar, baste recordar los títulos de otros de sus divanes más representativos: *La llama del dolor*, *Los gritos del alma*, *Del corazón del cielo* y

²⁷ Mansour Challita, *op. cit.*, págs. 242-243.

Los cantos de la Andalucía, llamándonos la atención un poemita del tercero de ellos que lleva por título «A la espada de Boabdil», escrito al ver el autor un dibujo del casco y la espada —en el Museo de Toledo— del último rey nazarí.

Arabismo-Andalusismo

Tras habernos referido a la visita de Villaespesa, a su muy buena relación con Fawzi Maaluf y el resto de poetas meridionales, y habiendo ya adelantado el vínculo que se establece entre ellos y al-Ándalus, vínculo alimentado por la arabidad, el arabismo, que corre por sus venas, nos preguntamos: ¿no podríamos hablar de *andalusismo*, permítasenos la expresión, por y para el arabismo?

Creemos que las citas expuestas anteriormente otorgan bastantes elementos objetivos para poder plantearlo así.

Cierto que diferentes ideas nacionalistas de arabismo se dan cita en el grupo, básicamente la *watani* y la *qawmi*,²⁸ pero no es menos cierto que, al menos en origen y al principio, todos ellos comparten cierta idea común de patriotismo-nacionalismo árabe que vinculan a aquella patria de los árabes que ¿la historia? no permitió fuera conclusa. Así lo subraya la estudiosa Aziza Muraydín:

Algunos poetas del *mahyar* meridional sienten una nostalgia nacionalista (*hanin watani*) de nuevo cuño, no menos espléndida y que podemos considerar como raro matiz, a medias entre el patriotismo puro (*al-wataniyya al-sirfa*) y el nacionalismo franco (*al-qawmiyya al-jalisa*), puesto que expresa ambas tendencias precedentes y las aúna en un punto. Pero los poetas de esta clase de nostalgia no añoran el país que abandonaron, ni cantan su hermosa naturaleza, ni entran en conflicto interno por retornar a él..., sino que echan de menos un viejo país, del que salieron sus antepasados árabes después de dejar en él espléndidas civilizaciones, altas glorias, imperecederos restos: la patria de los árabes (*watan al-arab*), *al-Ándalus*.²⁹

²⁸ Remitimos al interesante trabajo, fruto de su tesis doctoral, de la profesora Carmen Ruiz Bravo-Villasante que lleva por título: *Nacionalismo árabe/nacionalismos locales*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1978.

²⁹ Pedro Martínez Montávez, «al-Ándalus, tema de inspiración para los poetas en el *mahyar* meridional», en *Literatura árabe de hoy*, Madrid: CantArabia, 1990, pág. 52; tomado de la autora en *Al-qawmiyya wa l-insaniyya fi shi'r al-mahyar al-yanubi* [Nacionalismo y humanismo en la poesía del *mahyar* meridional], El Cairo: Dar al-Qawmiyya, 1966, págs. 142-143. El capítulo del profesor Martínez Montávez se publicó originalmente en la revista *Culturas*, París, UNESCO, vol. VII, núm. 4, 1980, págs. 130-148.

Así, nacionalismo-al-Ándalus, o lo que hemos considerado oportuno denominar *arabismo-andalusismo*, quedan perfectamente coordinados y vinculados a la manera de dos palpitaciones de un mismo corazón. Palpitaciones que escuchamos en los corazones de sus poetas más sobresalientes, mencionados al inicio de este apartado sobre la conformación del grupo.

Comencemos escuchando a uno de los poetas de mayor calidad literaria, Shukr Allah al-Yurr quien, con ocasión de la recepción ofrecida al embajador de Egipto en Brasil, Muhammad Ali Basha al-Magribi, declama estos versos:

Háblale al Occidente de los hijos de Oriente.
Recuerda cómo enseñoreáronse del mundo
con ilustres abuelos.
Cómo sobre las cumbres del Occidente levantaron un trono
sostenido por plumas y por espadas:
cuando tenía España, con sus árabes,
un Estado en el que los días eran ejércitos,
un honor del tamaño de los cielos,
justicia a cuya sombra caminaron los años.
Una página eterna que escribiera el Destino
y firmara con su espada el islam.³⁰

Otro de los poetas de mayor calidad literaria, y que también llegaría a presidir el grupo durante un período, es Shafiq Maaluf. En él Granada, símbolo de gloria y de pérdida, aparece como ciudad señera de aquel paraíso perdido que fuera al-Ándalus; así canta a la bella y dorada ciudad andaluza en uno de sus poemas:

Granada, no has cambiado en las fuentes
ni rastro de memoria.
¿Es así como el águila, tras su auge,
llega a la condición humilde?
Dios hizo girar una vez el destino,
¿acaso está escrito el triunfo de alguna comunidad?
[...]
¡Granada! Última palabra de su boca
exangüe.³¹

³⁰ Pedro Martínez Montávez, «al-Ándalus, tema de inspiración para los poetas en el *mahyar* meridional», en *Literatura árabe de hoy*, cit., pág. 54; la traducción es de Pedro Martínez Montávez.

³¹ Pedro Martínez Montávez, «El Ándalus evocado desde América», en *Al-Ándalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*, cit., pág. 92; la traducción es de Pablo Equisoain López y se incluye en su diván *Nida al-mayadhif* [La llamada de los remos].

Granada, victoriosa y derrotada, ganada y perdida, encarnará en el imaginario árabe aquello que pudo llegar a ser al-Ándalus y que nunca llegó a ser, una realidad inconclusa.

A la par de este *andalusismo* encontramos, como decíamos y emparentado con ello, la cuestión de la nacionalidad, de la arabidad o arabismo. En este campo dos son, seguramente, los poetas más representativos: Rashid Salim Juri, apodado *al-Shair al-Qarawi*, y Elias Farhat.

El primero sobresale por su enardecimiento, su poesía que podíamos denominar de *hamasa* ('exaltación, entusiasmo') y *madih* ('panegírico'), en la línea clásica de tales géneros poéticos árabes. Así, por ejemplo, lo apreciamos en este poema titulado «Tahiyat al-Andalus» («Saludo a al-Ándalus»), que declamara con motivo del homenaje a Villaespesa en la Liga Nacional Siria:

¡Cuéntanos cómo darte la bienvenida,
fragantísimo aroma de alhucema!
Oh, perfume que en Siria vivifica los huesos,
y, lejos de Damasco y de Beirut,
vaga por tierras libres, nunca subyugadas,
entre altas cervices indómitas
[...]
¡Cuéntanos cómo darte la bienvenida!
¿Será desde el paseo de Mimás, donde el bárbaro alza
una roja bandera guardada por cañones?
¿Desde el confín de Siria, ahora lloroso?
¿Tal vez desde los Cedros, con su león domado?
¿Desde el Jordán, quizá, sí, el Jordán suplicante,
se desliza humillado, con la cabeza hundida?
[...]
¿Aceptas el saludo de los esclavos?³²

Andalusismo como «bálsamo y acicate»³³ ante el progresivo estado crítico de aquella Gran Siria que, como al-Ándalus, comenzaba a perderse.

De manera similar, también como saludo o bienvenida al poeta español, canta su compañero Elias Farhat las glorias de al-Ándalus en un poema que, además, lleva el mismo título y posee la misma disposición estrófica, a la manera de moaxaja:

³² *Ibidem*, pág. 85; traducido por el profesor Martínez Montávez de su *Diwan*.

³³ *Ibidem*, pág. 74.

¡Salúdale en el nombre de quienes desafiaron a los mares!
Nunca afeará a la concha estropeada.
En el nombre de aquellos que tejieron estandartes de gloria,
de aquellos que persiguen noche y día
limpiar de deshonor a toda Siria.
Salúdale en el nombre de quienes mueren nobles,
sin someterse nunca al humillante yugo.³⁴

Y será precisamente dicho autor, Elias Farhat, uno de los primeros que se aparte del grupo debido a su ideario nacionalista, a su idea de la arabidad, que chocaba con el espíritu eminentemente artístico y estético de una Liga Literaria que, en sus propias palabras: «combatía la arabidad bajo un disfraz literario». ³⁵ Quizás la afirmación del poeta libanés sea algo violenta, pero lo cierto es que su compromiso político no terminó de cuajar en un grupo que, como vimos en su propia declaración al conformarse, tenía como primer compromiso el literario. El mismo poeta reconoce, no obstante, que el Círculo Andalusí cumplió su cometido en un tiempo y un lugar determinados:

Yo vivo lejos de São Paulo, patria chica de *Al-Usba al-Andalusiyya*. Cuando se fundó ese Círculo, me eligieron miembro de él, aunque ausente al principio. Visitaba São Paulo una o dos veces al año, y te confirmo que no asistí a una sola reunión del Círculo. Vivíamos en una batalla permanente con el colonialismo, y la mayor parte de lo que componíamos por entonces era una poesía patriótica nacionalista (*watani*), exaltada (*humasi*), en la que atacábamos a las dos potencias colonialistas, Francia e Inglaterra. El régimen (*nizam*) del Círculo no permitía publicar una poesía así. Por eso la dejé, suponiendo que no se había fundado sino para enfrentarse a esa corriente patriótica árabe. Pienso ahora, plenamente, que el Círculo surgió con este propósito. En cuanto a si el Círculo cumplió su papel, digo que sí. Cumplió su papel, pero en la medida de sus posibilidades. Entre sus miembros estaba el poeta al-Qarawi, que rehuía publicar poesía patriótica exaltada. Y el Círculo era además una mezcla incompatible de una minoría literaria y una mayoría «literaturizada» (*mutaaddiba*), lo que hacía imposible fundir tal mezcla en un solo molde.³⁶

Dejando de lado la postura ideológica del grupo a tal respecto, y como indica el mismo Elias Farhat, es cierto que cumplió un papel realmente importante en tanto que *elemento unificador*, valga la expresión, de la identidad árabe en el *mahyar*.

³⁴ *Ibidem*, pág. 86; traducido por el profesor Martínez Montávez.

³⁵ Ignacio Gutiérrez de Terán, art. cit.; tomado de Samir R. Qattami, *Shair al-arab fi l-mahyar* [El poeta de los árabes en el *mahyar*], El Cairo: Dar al-Maarif, 1971, pág. 98.

³⁶ Pedro Martínez Montávez, «El Ándalus evocado desde América», en *Al-Ándalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*, cit., pág. 91; se trata del fragmento de una carta enviada, el 15 de abril del año 1971, por el autor a Naima Murad Muhammad.

A pesar de no tener una fecha concreta todo nos lleva a pensar que al desaparecer la revista del grupo, cuyo último número ve la luz en el año 1953, desaparece, en cierto modo, el Círculo como tal. En realidad, más que desaparición sería más oportuno hablar de *reconversión*, pues la Asociación del Cálamo (*Yamiat al-Qalam*), asociación literaria que fundara el poeta de origen libanés Shakib Taqi al-Din, nace «tras el fin del Círculo Andalusi y es una Liga que reunía a numerosos poetas y escritores, de los que todos han fallecido, excepto él (Shakib Taqi al-Din)».³⁷

(Obsérvese la similitud que guarda nominalmente con el grupo literario septentrional, en su original árabe *al-Rabita al-Qalamiyya*.)

3. Más allá...: autores y perspectivas

Veamos, ya acercándonos al punto final, qué queda de este Círculo Andalusi en tanto que realidad literaria, a partir de los autores, y también en tanto que perspectiva.

Autores

Si después de la Liga Literaria el elemento propiamente árabe en el norte deja su lugar, cultural y socialmente hablando, al islámico, como se observa a partir de la fundación de mezquitas y asociaciones culturales y religiosas donde se da cita la emigración de confesión musulmana y procedente de países como Irán, Pakistán y Afganistán esencialmente, cabe preguntarse: ¿qué queda tras el Círculo Literario de São Paulo?

Con posterioridad a la mencionada Asociación del Cálamo su mismo fundador, Shakib Taqi al-Din, crea en el año 1979 el Círculo Literario Árabe (*Usbat al-Adab al-Arabi*),³⁸ obsérvese ahora la similitud nominal con el desaparecido Círculo sureño), que al menos, y según nos consta, pervive hasta finales del siglo pasado y llega a contar con aproximadamente cuarenta miembros, entre poetas, escritores y periodistas.

Y si el nombre del grupo literario de antaño nos recuerda al de este Círculo Literario Árabe, acercándonos a sus principios y compromisos descubrimos

³⁷ Numan Harb: *Al-siyill al-dhahabi* [El libro de oro], Damasco: Dar Mayallat al-Thaqafa, 1987, pág. 12.

³⁸ También puede traducirse como 'Círculo de la Literatura Árabe'.

también similitudes: «El Círculo Literario Árabe de Brasil, que dirige y vela por la literatura árabe contemporánea revivificando el ideario nacional (*qawmi*) comprometido con las cuestiones árabes, reúne bajo sus alas a la gran mayoría de los literatos árabes en Brasil».³⁹

Entre sus miembros están: Ibrahim Sulayman, Ahmad Saleh Muhayri, Ahmad al-Qadiri, Asad Zaydan, Inyal Awn, Antwan Ladhaqani, Hasan Isaf, Jalil Muhammad al-Aqadi, Shafiq Abd al-Jalif, Tawni Ashmar, Abd al-Karim Subh, Faris Butrus, Muhammad Nasir, Muhammad Husayn Husayn, Muhammad al-Hanini, Mishal Yazifi, Nabih Salama, Nawwaf Hardan, Wadad Shuruf Izz al-Din y Yusuf Mismar.

También como los componentes del Círculo Andalusí, los de este nuevo grupo literario llevan a cabo una poesía de carácter tradicional, en lo que a la forma respecta, cantan a aquella nostalgia, al *hanin*, y tratan el tema del nacionalismo y el arabismo.

Entre los autores más jóvenes y, en nuestra opinión, de mayor calidad literaria, encontramos al doblemente *mahyari* (primero en Europa, Holanda y Bélgica, y posteriormente en Brasil), Muhammad Husayn Husayn, natural de Damasco. Autor polifacético, cultiva poesía, prosa y escribe en la prensa, insertamos aquí su perspectiva emotiva y honda para con el alejamiento, la perspectiva de «La tierra de mi patria»:

Cuando miro hacia el polvo de esta tierra siento amor y nostalgia, siento cuán dura es la extrañeza, la huella del adiós, alejarse de un polvo diferente que sabe diferente.

Ando sobre la tierra, voy pisando partículas de polvo, partículas que en cada sitio poseen un color, un aroma, un sabor y humedad diferentes, mas el corazón prefiere un lugar, aquél donde sembramos los recuerdos de la infancia, donde crecimos entre amigos y familia, aquél cuyas imágenes se convierten en preciada memoria grabada en las costillas.

No es mi patria cualquier lugar en donde vivo.⁴⁰

De nuevo la nostalgia de la patria.

Además de estos autores árabes de origen, siempre de Líbano, Siria y Palestina principalmente, que, como sus compatriotas anteriores, siguen expresándose

³⁹ Ibidem, pág. 8; la traducción es nuestra.

⁴⁰ Ibidem, págs. 155-156.

en árabe, encontramos a los residentes en Venezuela, como Yusuf Shidyaq, Nadim Isaf y Salim Shukr Zayd al-Abidiny.

Otro grupo representarían los autores de origen árabe, pertenecientes a segunda y tercera generación, pero que se expresan en nuestra lengua. La mayoría de ellos residen en Argentina, seguida de Venezuela y Colombia, y tratan, como emigrantes o descendientes de emigrantes, el tema del nacionalismo.

Veamos dos de los ejemplos más relevantes: el de Juana Dib, residente en Salta, y traducida al árabe por los poetas Saki Konsol y Juan Yaser, y el de Jorge García Usta, nacido en Córdoba en 1960.

La primera, en un tono que recuerda el nacionalismo de alguno de los poetas del Círculo, declama en un poema-grito de denuncia y entusiasmo titulado «Vamos a América», del que insertamos las dos primeras y últimas estrofas:

Por qué llegaron los turcos
y asolaron nuestra tierra.
Por qué por donde pisaron
a Siria volvieron yerma.

Y qué hicieron con las voces
de su melodiosa lengua
y de su regia gramática
con su lógica perfecta.

[...]

Vamos a América esposa
que ya tengo las monedas,
que quiero para mis hijos
la asistencia que les niegan.

Vamos a América esposa
que ya tengo las monedas,
que quiero para mis hijos
la asistencia que les niegan.⁴¹

⁴¹ Juana Dib, *Las doradas*, Salta: Taller Aries Gráficas, 1989, págs. 128-131. El poemario está ilustrado por el Premio Nobel de la Paz de 1980, Adolfo Pérez Esquivel, y cuenta con la traducción al árabe del poema titulado «Orgullo sirio» de la pluma de Zaki Konsol.

Jorge García Usta nos cuenta su versión de lo que fuera esta partida del emigrante al Nuevo Mundo, que él sitúa en 1887 y titula «La salida, en el camino de Damasco a Beirut»:

Oye a tu padre,
oye Manzur, el fuego que divide estos orígenes.
Rauf, anda, hay otro mundo
al fondo de ese mar opulento,
montañas que se derraman,
cielos sangrados por los augures del holgorio,
tierras donde ya no cabe más soledad.

(nos iremos mañana
sin decir nada
a nadie)

La guerra pesa ya demasiado
en estas leves sangres de alfareros.

Oh, ascuas natales que liquidan
la fe de los limones,
el designio de los creyentes.

Rauf, alista tus ojos.
Llevaremos lo que, ahora, somos:
una maleta, cuatro cuerpos
y memorias.⁴²

Obligado sería hacer una mención también aquí a la realidad chilena, pues aunque no exista de hecho una asociación literaria o un grupo de autores de origen árabe, la colectividad de origen palestino es realmente de peso.⁴³ De entre los poetas más conocidos, hacemos la mención de Sergio Macías y su delicado diván *El hechizo de Ibn Zaydún*.⁴⁴

Perspectivas

Al abordar dicha cuestión, que claramente viene dada por la labor de esos autores miembros del Círculo Andalúsí, hemos de recordar no sólo sus es-

⁴² Jorge García Usta, *El reino errante, poemas de la emigración y el mundo árabe*, Cartagena: Litografía Jonan, 1991, pág. 5.

⁴³ Remitimos a la labor del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Santiago, dirigida por la profesora Marcela Zidán y, así, al grupo de investigación encabezado por el profesor Eugenio Chawán.

⁴⁴ Sergio Macías, *El hechizo de Ibn Zaydún*, Valparaíso: Academia Iberoamericana de la Poesía, 2001. Interesante es ver la relación que mantiene el poeta chileno con la realidad poética árabe, que conoce, entre otras cosas, ya que ha sido varias veces invitado a los Festivales Poéticos de Merbad (Iraq), en donde hemos coincidido personalmente con él.

critos, sus poemas, las obras, en definitiva, sino también su repercusión social. Esto es, aquello que grosso modo va conformando el imaginario *árabe-andalusí* en las sociedades iberoamericanas, cada una naturalmente con sus peculiaridades.

Haciendo una primera aproximación general al tema, creemos apropiado plantear: ¿acaso el elemento árabe no pasa el hispano? Es decir, ¿el mundo árabe no llega al Nuevo Mundo, haciendo todas las salvedades oportunas, por la Península Ibérica, España concretamente?⁴⁵

Mundo árabe, entonces, que, pasando por la península, por la realidad ibérica, llega, tras un largo y doloroso periplo, a las Américas. Queda así conformado el triángulo de tres realidades, tres realidades históricas, geográficas, sociales y, en fin, culturales, que, igual que los humanos, se acercan en ocasiones y se alejan otras.⁴⁶

Si en el aspecto puramente literario hemos visto, a pesar del aludido imaginario subyacente y de algunos ejemplos aislados, cómo hoy en día el *andalusismo* ha quedado un tanto dormido en el baúl de los recuerdos, si vamos al origen del periplo quizás descubramos algo que pueda sorprendernos.

En efecto, tomando ahora el billete hacia el inicio, haciendo el periplo *mahyari* de vuelta, algo descubrimos que incita, cuanto menos, a la reflexión.

Hace menos de un par de décadas el profesor Pedro Martínez Montávez cerraba su capítulo sobre «Al-Ándalus, tema de inspiración para los poetas del *mahyar* meridional», incluido en nuestra bibliografía, con la siguiente reflexión, un tanto a la manera de «profecía»:

Posiblemente, el tema andalusí empezará, sí, a obtener esa plena dimensión simbólica, indudable valor de arquetipo mítico asimismo, en la obra de algunos poetas árabes de generaciones inmediatamente posteriores, poetas metropolitanos, poetas próximo-orientales, como Abd al-Wahhab al-Bayati, Nizar Qabbani, Adonis [...].⁴⁷

⁴⁵ La ponencia en este mismo simposio de la profesora Camila Pastor sobre el caso de México así lo corroboró.

⁴⁶ La postulación de tal realidad en tanto que triángulo fue también expuesta por la directora de Casa Árabe, la profesora Gema Martín Muñoz, precisamente en el acto de inauguración del simposio.

⁴⁷ Pedro Martínez Montávez, «El Ándalus evocado desde América», en *Al-Ándalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado*, cit., pág. 61.

4. Alándalus, hoy

Tratar la cuestión andalusí en la literatura árabe contemporánea aquí y ahora resultaría desbordante y, claro, excesivo puesto que mucho se ha escrito, se sigue escribiendo, y requeriría mucho, mucho espacio. Una mención, aunque breve pero significativa, sí merece.

Es cierto que actualmente al-Ándalus en el campo literario árabe deja de ser, salvo ejemplos aislados, un mito y se convierte en una realidad. Significativa es la visión que da el hispanista egipcio Hussain Mones en su *Viaje a al-Ándalus*: «Al-Ándalus, tras la guerra civil española, será vista y sentida con todas sus glorias pasadas mas también con todas sus ruinas». Ya no seguirá siendo aquel *paraíso perdido*, sino que se convertirá en el *paraíso recobrado*, mito convertido en realidad. (Éste es el momento en que, por convicción personal, dejamos de escribir al-Ándalus, en su formulación más clásica, y optamos por Alándalus, como entidad sentida de una manera más real o realista.)

Tal es la envergadura y la cantidad de matices a la hora de abordar la realidad andalusí en la literatura árabe actual, que creemos más oportuno hablar de perspectivas; quizás sería más lícito hablar de varias Alándalus, en el sentido de varias perspectivas para con ella.

Infinidad de ejemplos podríamos traer a colación: la Alándalus del poeta sirio Nizar Qabbani como «*tarab* ('duende') poético que cura la extrañeza»,⁴⁸ las principales ciudades andaluzas sentidas por el iraquí Abd al-Wahab al-Bayyati, o la última Alándalus fenicia del palestino Mahmud Darwish.⁴⁹ Todas ellas existen y todas ellas enriquecen y abren nuevas puertas.

Permítasenos, de entre todas, poner punto final con la última experiencia del poeta y pensador, entre otras facetas, sirio-libanés Adonis. Tras su bellísima y peculiar aproximación poética a Alándalus a través de Granada, hace menos de cuatro años, y ahora en su faceta de pensador-filósofo, Adonis plantea una Alándalus no ya como realidad en sí sino como «proyecto» (*mashrua*): «Así apa-

⁴⁸ Remitimos a nuestro trabajo, presentado en el IX Foro Ibn Arabi: *La memoria al servicio de la humanidad*, dirigido por José Monleón, en Mérida, el 1 de octubre de 2005. Naturalmente es obligado referirse a todos los estudios y traducciones del profesor Pedro Martínez Montávez al respecto cuya bibliografía se encuentra al final de este trabajo.

⁴⁹ Remitimos a nuestro trabajo aparecido en *El saber en al-Ándalus* (Textos y Estudios núm. 4, Grupo de Investigación de la Universidad de Sevilla, dirigido por los profesores Pedro Cabo y Clara María Thomas) con motivo del homenaje al profesor Pedro Martínez Montávez, titulado: «La Alándalus fenicia de Mahmud Darwish: inalcanzable Córdoba».

rece Alándalus como proyecto no sólo para nuestro tiempo presente, sino también para el futuro»...⁵⁰ e incluso «método, ejemplo» (*numudhāy*): «Alándalus es horizonte. Mezcla de humanidad y de culturas. Y así, en tanto que mezcla, aparece hoy en día como ejemplo para construir el futuro».⁵¹ En definitiva, Alándalus es para Adonis una posible solución para el mundo contemporáneo: «Desde esta perspectiva, el ejemplo andalusí puede abrirnos un horizonte capaz de ayudarnos a salir de este túnel, de este oscuro y largo túnel».⁵² Solución, entonces, ante los problemas sociales contemporáneos. Luz que se vislumbra en la lontananza, puerta que se abre. Mucho habrá que reflexionar al respecto.

Un hecho queda claro: todos estos autores que van a Alándalus y vuelven a sus lugares de origen reflexionan, escriben, producen, llegan a ella tras la aventura o experiencia mediterránea. Tema sobre el que también habrá mucho que reflexionar, pero la verdad es que cuanto más nos adentramos, más elementos de conexión descubrimos.

Sería osado siquiera preguntar si fue necesaria la experiencia atlántica, aquélla de antes, para la mediterránea, ésta de ahora. Un hecho, no obstante, nos parece claro: aquélla aportó algo, aunque fuera apenas perceptible, a ésta.

⁵⁰ Adonis, *Musīqa al-haut al-azraq* [La música de la ballena azul], Beirut: Dar al-Adab, 2002, pág. 408. La traducción, cuya versión última y total se espera aparezca en Huelga y Fierro, en colaboración con el profesor Pedro Martínez Montávez, es nuestra. Seguramente sea necesario resaltar que Adonis plantea estas reflexiones sobre Alándalus después de una profunda reflexión sobre el poeta Rubén Darío.

⁵¹ *Ibidem*, pág. 410.

⁵² *Ibidem*, pág. 412.

Referencias

- ADONIS, *Musiqa al-haut al-azraq* [La música de la ballena azul], Beirut: Dar al-Adab, 2002.
- AKMIR, **Abdeluahed**, *La emigración árabe en Argentina* [tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia de América], Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1989-1990.
- AL-AWDAT, **Y.**, *al-Natiqun bi-l-dad fi-Amrika al-yanubiyya* [Los árabohablantes en América meridional], Beirut: Dar al-Rihani, 1956.
- BURDIEL DE LAS HERAS, **M. C.**, *La emigración libanesa en Costa Rica*, Madrid: CantArabia, 1991.
- CHALLITA, **Mansour**, *As mais belas páginas da literatura árabe*, Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, s. d.
- AL-DAQQAQ, **U.**, *Shuara al-Usba al-Andalusiyya fi-l-mahyar* [Los poetas del Círculo Andalusí en el *mahyar*], Beirut: Maktaba Dar al-Sharq, 1973.
- DAWUD, **A.**, *al-Taydid fi-shir al-mahyar* [La renovación en la poesía del *mahyar*], El Cairo: Ministerio de Cultura, 1967.
- DIB, **Juana**, *Las doradas*, Salta: Taller Aries Gráficas, 1989.
- GARCÍA USTA, **Jorge**, *El reino errante, poemas de la emigración y el mundo árabe*, Cartagena: Litografía Jonan, 1991.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, **Ignacio**, «El poeta de la *'uruba* entre dos mundos: Elías Farhat y la diáspora de las Américas», *Idearabia*, Madrid, núm. 1, 1996.
- HARB, **Numan**, *al-Siyill al-dhahabi* [El libro de oro], Damasco: Dar Mayyalat al-Thaqafa, 1987.

HARB, Numan, *al-Shair Nabih Salama* [El poeta Nabih Salama], Damasco: Dar Mayyalat al-Thaqafa, 1984.

MACÍAS, Sergio, *El hechizo de Ibn Zaydún*, Valparaíso: Academia Iberoamericana de la Poesía, 2001.

MARTÍNEZ LILLO, Rosa-Isabel, «La Alándalus fenicia de Mahmud Darwish: inalcanzable Córdoba», en *El saber en al-Ándalus*, Textos y Estudios, núm. 4, Sevilla, 2004.

—, *Cuatro autores de la Liga Literaria: Yubran Jalil Yubran, Mija'il Nu'ayma, Iliya Abu Madi, Nasib 'Arida*, Madrid: CantArabia/Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales UAM [Proyecto Mahyar/al-Ándalus], 1994.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Introducción a la literatura árabe moderna*, Granada: Universidad de Granada, 1994.

—, *Al-Ándalus, España, en la literatura árabe contemporánea: la casa del pasado*, Madrid: Mapfre, 1992.

—, *Literatura árabe de hoy*, Madrid: CantArabia, 1990.

—, *La escuela siro-americana*, Tetuán: Itimad/al-Motamid, 1956.

MURAD MUHAMMAD, Naima, *al-Usba al-Andalusiyya. Hiyrat al-adab al-arabi ila Amrika al-yanubiyya* [El Círculo Andalusi. La migración de la literatura árabe a América meridional], Alejandría: Manshaat al-Maarif, 1977.

MURAYDIN, Aziza, *al-Qawmiyya wa l-insaniyya fi-shi'r al-mahyar al-yanubi* [Nacionalismo y humanismo en la poesía del *mahyar* meridional], El Cairo: Dar al-Qawmiyya, 1966.

AL-NAURI, I., *Adab al-mahyar* [Literatura del *mahyar*], El Cairo: Dar al-Maarif, 3.^a ed., 1977.

QATTAMI, Samir R., *Shair al-arab fi-l-mahyar* [El poeta de los árabes en el *mahyar*], El Cairo: Dar al-Maarif, 1971.

RUIZ BRAVO-VILLASANTE, Carmen, *Un testigo árabe del siglo xx: Amin al-Rihani en marruecos y España (1939)*, Madrid: CantArabia/Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales [Proyecto Mahyar/Al-Ándalus], 1993.

—, *Nacionalismo árabe/nacionalismos locales*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1978.

SAYDAH, Y., *Adabu-na wa-udabau-na fi-l-mahayir al-amrikiyya* [Nuestra literatura y nuestros literatos en los lugares de emigración americanos], Beirut: Dar al-Ilm li-l-Malayin, 3.^a ed., 1964.

ZUAYTAR, Akram, *Muhimma fi qarra: rihlat al-wafd al-arabi ila Amrika al-Latiniyya fi sabil Filistin* [Misión en un continente, viaje de la delegación árabe a América Latina a través de Palestina], Beirut: Dar al-Hayat, S. L., 1950.

Presencia árabe en el cine: la Argentina y el contexto iberoamericano

HORACIO CAGNI

Politólogo e historiador, investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Argentina

Podemos comenzar con una reflexión sobre el cine como elemento lúdico. Entre las múltiples actividades del hombre, el juego ocupa un lugar esencial. Ciertamente es que los animales juegan, lo cual hace suponer que antes de llegar a ser *Homo sapiens* el hombre fue *Homo ludens*. Pero el ser humano introduce la razón en el juego, lo perfecciona hasta grados inverosímiles, lo hace parte significativa de su cultura. Johann Huizinga, el notable historiador, en su obra titulada, precisamente, *Homo ludens*, dirá que el juego es rango esencial de nuestra posición en el cosmos y que los hombres juegan porque quieren, por el solo fin de jugar, apuntando diversos terrenos de juego: la arena, el tapete, el templo, el escenario, la pantalla, el tribunal, todos ellos lugares consagrados, separados, cerrados, santificados y reglamentados.¹

Al mencionar la pantalla en la época en que escribió su obra, Huizinga hace evidente referencia al cine. Si este arte es esencialmente un espectáculo, ante todo es un juego para el espectador, con un límite espacio-temporal prefijado, pero que a la vez permite dar rienda suelta a la irrealidad que vive, de la cual es consciente, y con la que interactúa al sumergirse en la trama de la película. Al indagar y mostrar todos los aspectos de la vida humana, el cine se transforma en sumatoria y perfección del juego. Mientras que la fotografía es siempre la imagen de algo que pasó, de algo muerto, la película, en su continua sucesión de fotografías, es *élan*, es movimiento, siempre vivo.

¹ Johann Huizinga, *Homo ludens*, Madrid: Alianza Editorial, 1972, cap. 1: «Esencia y significación del juego como fenómeno cultural». La versión original es de 1938.

En tanto el sentimiento lúdico es común al hombre, el juego en sí está adjetivado por las distintas formas culturales. Huizinga aborda el juego en su aspecto cultural y no biológico. A la vez arte, juego y cultura, el cine también tiene una personalidad definida. Por eso se habla de cine negro norteamericano, cine soviético, neorrealismo italiano, etc., o bien directamente se lo relaciona con los grandes directores, que han dejado una marca indeleble en sus realizaciones, como estilo propio y característico.

El nuevo cine latinoamericano

En los años sesenta del siglo xx la épica cinematográfica estaba algo pasada de moda. La creciente escalada de violencia en las urbes, la degradación y el crimen, el aumento de la marginalidad en los suburbios plantearon una nueva discusión, rompiendo con las formas tradicionales de abordar estéticamente los problemas sociales. Un sinnúmero de directores jóvenes optaron por una producción independiente, en un nuevo movimiento cinematográfico. También la música, el teatro y la plástica reflejarán más nítidamente el trasfondo psicológico, el contexto social, los dramas personales, todo ello acompañado de connotaciones políticas. No hay que olvidar que es la época del pop en la música y la moda, el fin del proceso de descolonización, la guerra de Vietnam, el ascenso del Tercer Mundo, el interés por la participación política de las masas, la historia y la psicología, el nacimiento de las computadoras, el gran proceso tecnológico y sus contradicciones, las promesas del mundo futuro, etc. Fue una época de positiva importancia.

Existió por entonces un cambio notable en la concepción creativa del cine motivado por la irrupción de la *nouvelle vague*, un movimiento integrado por jóvenes realizadores franceses muy críticos, que aplicaron de modo libre sus experiencias intelectuales al fenómeno cinematográfico. Este sentido revisionista crítico aprovechará efectivamente las posibilidades de tiempo y espacio en el film, y la figura del director dará paso a la del creador. A partir de allí, el movimiento se extenderá, existiendo un «aire de familia» entre los distintos emergentes locales: *free cinema*, *cinema novo*, nuevo cine latinoamericano, etc.

El NCLA —nuevo cine latinoamericano— nació en un contexto complejo y difícil. La Guerra Fría y el bipolarismo estaban en auge, la Revolución

cubana había triunfado, surgían movimientos populares de reivindicación de soberanía —encuadrados dentro de los movimientos de liberación nacional—, existía también una teología de la liberación. Todos estos acontecimientos favorecían una mirada que privilegiaba a los desposeídos, criticaba las diferencias de clase, exaltaba las posibilidades revolucionarias de la población, culpaban al imperialismo estadounidense —y sus aliados vernáculos en el poder— por el atraso, la miseria, la marginalidad y la ausencia de futuro.

Los festivales de cine internacionales comenzaron a fijarse en muchos de los jóvenes cineastas que, con talento y valentía, querían testimoniar esta realidad. Estos realizadores se comprometieron profundamente con las tendencias radicales que pretendían un cambio total para Iberoamérica² y los festivales de cine les ofrecían una plataforma para su proyección a nivel mundial. Cannes, San Sebastián, Venecia y Berlín, Karlovy Vary y Moscú, pero sobre todo Viña del Mar —en la segunda mitad de la década de los sesenta— fue el festival que propulsó una suerte de proyecto continental basado en el enfrentamiento al colonialismo cultural, la lucha por la integración y el incremento de la conciencia popular a través del cine como arma y herramienta.

Este nuevo cine colaboraba activamente en la política: en Cuba con el castroismo, en Chile con la Unidad Popular, en México con el cine-club militante, en el Brasil con el *cinema novo* de denuncia social, en la Argentina con los documentales de alto compromiso social y político. Aquí la escuela de documentalistas de Santa Fe, con Fernando Birri al frente, fue el puntapié inicial, continuado por cineastas como Lautaro Murúa, con películas como *Alias Gardelito* y *La Raulito*. El cine de denuncia era representado en su versión más cruda y politizada por Fernando Pino Solanas y Octavio Gettino, con *La hora de los hornos*, de clara inspiración eisensteiniana. En el Brasil, los trabajos de Glauber Rocha, de Jorge Sanjinés en Bolivia, y de Miguel Littín en Chile se inscriben en esta línea de cine testimonial social. Todo este movimiento finalizará abruptamente con las dictaduras militares de la década del setenta y, aunque con la recuperación del sistema democrático en los ochenta muchos cineastas volvieron a producir, otra realidad se imponía.

² Empleamos este término como podríamos utilizar *Latinoamérica* —impuesto por los franceses luego de la aventura de Maximiliano en México— o *Iberoindoamérica* —en reconocimiento a las culturas indígenas—, términos habitualmente aceptados luego que el de *Hispanoamérica* se asociara demasiado al franquismo.

La inmigración árabe en América y su aporte al cine iberoamericano

En aras de nuestro aporte es menester hacer una reflexión previa. América es un continente sin población autóctona, según los antropólogos (salvo Florentino Ameghino, a quien ninguno respalda). Es decir, que en este continente todos son inmigrantes, desde los «pueblos originarios», que atravesaron el estrecho de Bering o el Pacífico —según distintas teorías— hace alrededor de ocho mil años, hasta los recién llegados del Extremo Oriente. Por lo tanto, apunta el filósofo Alberto Buela: «América significa lo *hospito*, es decir, aquel espacio geográfico continuo que se diferencia del resto del mundo por su capacidad de hospedar (*hospitari*) a todo hombre que como huésped (*hospitis*) viene de lo in-hospito».³ Todo aquel que viene a América potencia su origen en el pleno desarrollo de sus facultades y posibilidades: el hispano es más hispano, el latino más latino, el nórdico más nórdico, el anglosajón más anglosajón, el judío más judío, el árabe más árabe, etc., en tanto *también* es americano.

A este continente hospitalario y enriquecedor arribaron hijos de todas partes del globo. Las grandes crisis que se sucedieron en el Viejo Continente y en Asia a partir de fines del siglo XIX provocaron una auténtica expulsión de gente hacia lugares remotos en donde encontrar paz, trabajo y prosperidad. Los inmigrantes de origen árabe comenzaron a llegar masivamente, particularmente al Brasil, la Argentina y Chile. Como es sabido, arribaban con documentos del Imperio otomano y se les llamó *turcos*, independientemente de sus lugares de procedencia, si bien mayoritariamente eran sirio-libaneses y en menor grado palestinos. El «turco» se integró rápidamente con los otros grupos migratorios y con los criollos. No obstante, puede afirmarse que la fácil aceptación por parte de la población no se correspondía con las dificultades que la estructura institucional ponía a esta inmigración.⁴

A pesar de todo, el «turco» se incorporó a la cultura popular sin demasiado trauma, y en el *sainete*, género costumbrista argentino por antonomasia, figuraba siempre junto al *tano* y al *gallego* en el contexto del conventillo, la vivienda comunitaria. Como comerciante, el «turco» se convirtió en un elemento icónico.

³ Alberto Buela, *Metapolítica y filosofía*, Buenos Aires: Theoría, 2002, pág. 163.

⁴ El tema fue ampliamente desarrollado por Hamurabi Noufour, «La génesis del “otro” argentino y la representación negativa del habitar mudéjar», en Hamurabi Noufour et al., *Tinieblas del crisol de razas: ensayo sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del otro en la Argentina*, Buenos Aires: Cálamo/Fearab/Daia, 1999, págs. 85-190.

Es importante destacar que, mientras en el período colonialista europeo el árabe se asoció a la rebeldía, al accionar anticivilizatorio (el árabe bueno era el que colaboraba con el ocupante colonizador) y, crecientemente en las últimas décadas y especialmente luego del 11 de septiembre del 2001, con el terrorismo fundamentalista islámico —es decir, funcionando como *antitipo* o contraimagen— nunca el cine latinoamericano, que sepamos, promovió una imagen demonizada del árabe. Precisamente porque en América la alteridad —para emplear un término en boga— pasó a integrar la misma y propia unidad nacional.

El cineasta argentino Nicolás Sarquis resumió esa experiencia migratoria. Concibió la idea —inconclusa— de realizar una película sobre los inmigrantes árabes en la Argentina y su identidad cultural, sus esperanzas y frustraciones, retratadas en un escenario natural y humano: «Casi siempre —dice Sarquis— mis historias surgen de los vestigios de mi memoria personal, afectiva y cultural, de las experiencias de mi vida que siempre estuvo signada por lo itinerante. Siempre llevé una vida ambulatoria, pero con un imaginario de ideas visuales y relatos [...] fue necesario que me ausentara del país para que se abriera paso aquella obsesión».

Resulta en extremo interesante la reflexión de Sarquis: fuera de su país y lejos de sus seres queridos, reencuentra en sus ansias de retorno —no podía regresar pues era plena época de la dictadura del Proceso militar— a sus propios orígenes, sus propios ancestros. «Estaba muy cerca de entender la odisea que ellos habían vivido y lo que todos los inmigrantes, como mis abuelos y sus hermanos, habían padecido cuando se trasladaron a estas tierras australes, y fue en Túnez, paseando por sus calles, que apareció ante mí, como una idea luminosa, hacer una película sobre esta aventura: la inmigración, la *hégira* ('huida')».⁵ Sarquis, a su regreso en 1980, recorrió ciudades, pueblos y parajes, hablando con los *paisanos*, juntando los testimonios directos, comprobando que todo lo urdido al respecto por su imaginación sólo era un pálido testimonio de la realidad.

El realizador chileno Miguel Littín abordó también este tema de la inmigración en *Tierra de fuego*, una película que habla de aventureros provenientes de todas partes del mundo para vivir en condiciones extremas a principios del siglo xx. Él también proviene de esas migraciones, pues tiene un abuelo griego y otro árabe. Se reconoce «un exiliado de varias generaciones, y los exilios siempre van desarrollándose de una u otra forma. Cada experiencia humana

⁵ Nicolás Sarquis, «El cine y la identidad cultural», en vv. aa., *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo, 2005, págs. 620-623.

te conduce a una nueva cercanía y luego te obliga a alejarte nuevamente». Ese itinerario ayuda a comprender la esencia del ser americano, según Littín:

Una esencia muy difícil de describir, pero somos la suma de todas las influencias culturales del mundo, de todos los sincretismos culturales y religiosos que se amalgaman de manera distinta, diversa, y surgen como una nueva fuerza y nuevas propuestas en el cine, la literatura, la poesía, la pintura. Eso se refleja, por ejemplo, en los genios de Rivera, Siqueiros, Wilfredo Lamm, de Mata, Orozco... En el cine Ripstein, Cazals, el *Indio* Fernández, también Buñuel y Eisenstein, que tuvieron su etapa de cine mexicano [...] todo lo que llega a América se transforma porque es un continente de alquimistas.⁶

Esta reasignación de sentido desde lo americano también se evidencia en las adaptaciones de obras de grandes autores. En el Festival de Cine de El Cairo, entre los largometrajes latinoamericanos, dos películas fuera de competencia se presentaron en homenaje del Premio Nobel Naguib Mahfuz, fallecido ese 2006. Se trataba de dos películas mexicanas cuyos argumentos eran adaptaciones de la literatura de Mahfuz: *El callejón de los milagros*, de Arturo Ripstein y *Principio y fin* de Jorge Fons.

La crítica emparentó la tendencia al melodrama del cine árabe con una cualidad afín, típicamente mexicana. La historia original de *El callejón de los milagros* está ambientada en El Cairo en la década del cuarenta, cuando la Segunda Guerra Mundial ha llegado al norte del África. La adaptación de Vicente Leñero la sitúa en el centro de México D. F. en los años noventa. La película tuvo amplia repercusión, ganadora de varios premios internacionales, con una notable actuación de Ernesto Gómez Cruz, Bruno Bichir y la sensual Salma Hayek, antes de ser astros internacionales. La historia es narrada desde tres ángulos distintos: el dueño de una cantina donde los hombres se reúnen a beber y jugar, la joven bonita del barrio que busca pasión y la dueña del condominio donde los personajes viven. Aparecen un cincuentón cansado del matrimonio, un joven peluquero, un anticuario, etcétera.

El común denominador entre El Cairo y Ciudad de México «es esta vida urbana formada por morales laberínticas y pasiones que tienen su meollo en un núcleo familiar que siempre tiene dimensiones clandestinas, enclavado en un mundo moderno», según el novelista Alberto Ruy Sánchez. Por eso, Leñero en *Principio y fin* también adaptó El Cairo al mundo mexicano, pues descubrió que la vida en ambas capitales era muy parecida, que las clases

⁶ Entrevista de Armando Tejeda a Miguel Littín en *Babab*, Santiago de Chile, núm. 0, 2000.

pobres eran iguales en todo el mundo. «Simplemente cambiando de escenario —dice Ruy Sánchez, quien gusta de escribir novelas ambientadas en Marruecos— parece que la obra de Mahfuz fue concebida para hablar de Ciudad de México».⁷

No es de extrañar, porque desde principios del siglo xx la influencia árabe sobre el cine hecho en México fue evidente. El investigador Carlos Martínez Assad lo demuestra en una cinta, *Los libaneses en el cine mexicano*. Son recordados productores como Miguel Zacarías, Antonio Matouk, impulsor de Pedro Infante, o la película *El baisano Jalil*, de Joaquín Pardavé (1942), con el personaje de Jalil Farad, interpretado por el propio director —que no es de origen árabe—, y que aparece en tres films de la misma temática. Una familia aristocrática venida a menos debe recurrir al préstamo del comerciante Jalil, quien sufre menosprecios junto con los suyos. Jalil es un personaje honesto, laborioso y simpático, con un toque ingenuo, pero que termina sabiendo actuar para poner las cosas en su lugar.

Cuba, por razones políticas, colaboró mucho en el plano cultural con el pueblo saharauí con profusión de festivales de cine cubano, incluso en escenarios improvisados en áreas desérticas. La reciente película *Soy palestino*, de Osama Qashoo (2007), una coproducción cubano-británico-palestina, es un semidocumental de una hora —elogiado en festivales como el Amal y el de Dubái— donde, en tono de comedia, se aborda una temática seria. El director, palestino, viajó a Cuba para hacer una reflexión sobre la marginalidad y el racismo, de allí el título, haciendo referencia a un problema más allá de las fronteras.

En el Brasil surgió a mediados de los cincuenta el *cinema novo* con la emergencia de grandes cineastas como Glauber Rocha, seguidores del neorrealismo italiano y la *nouvelle vague* francesa, que abordaban los problemas sociales de manera directa, desmitificadora y cruda. Aquí destacó también Walter Hugo Khoury, apellidado típicamente libanés —a veces también escrito como Khury y que se pronuncia Juri—, quien realizó 26 largometrajes.

Su estilo muy personal tiene un contenido poético alejado de todo convencionalismo, con una atmósfera densa tanto en clima como en lenguaje y temática. Su universo es el ámbito de la megalópolis de São Paulo, donde nació y realizó su obra, tan lejos de la visión localista y rural de otros

⁷ Información de Internet contenida en <<http://www.noticias.terra.com/articulos>>.

directores brasileños, pero igualmente rico en su enfoque social y existencial. Los personajes de las películas de Khoury se desgarran entre su espiritualidad y sus sentidos, entre el altruismo y el craso materialismo. La soledad del hombre urbano, la necesidad de conjurar la precariedad mediante el erotismo desenfrenado, con el desengaño y desilusión consiguientes, conforman la centralidad de sus argumentos, no exentos de una particular intensidad poética.

De tantos importantes ejemplos de su filmografía —basta citar *Noite vazia* (1964), *Palácio dos anjos* (1970), *Paixão e sombras* (1977), *Amor estranho amor* (1982), *Per sempre* (1991), *Paixão perdida* (1998), entre otras— podemos detenernos brevemente en dos. Muy comentada, por controvertida, fue *Amor estranho amor*, de 1982, que terminó fuera de circulación por mandato judicial. En ella trabajaba Vera Fisher y la actriz televisiva Xuxa Meneghel, con proliferación de desnudos y escenas eróticas. Pero el film no era trivial: un hombre maduro recuerda su vida, cuando siendo adolescente visitaba a su madre quien, además de regentear un burdel, era la favorita de un político importante. Allí descubrirá su sexualidad, con el telón de fondo del convulsionado Brasil de 1937.

Noite vazia es una obra maestra en blanco y negro, selección oficial del Festival de Cannes de 1964. Dos amigos buscan en la noche de São Paulo nuevos placeres y experiencias. Pero al final acaban inmersos en la más profunda soledad y con una absoluta ausencia de perspectiva de vida. Soledad del hombre moderno, escondida bajo mil máscaras e imposible de ser conjurada. Antes de fallecer repentinamente en 2003, Khoury se confesó como «urbano y pesimista», pero convencido de que el cine podía ser una expresión autoral tan intensa como la literatura.⁸

Desde 1995 hasta el presente, el Brasil presenta el fenómeno del auge del nuevo cine de la *retomada*, con directores provenientes de la publicidad o de la crítica de arte y cine que abordan temas candentes de actualidad, como la violencia en las favelas o los problemas de la clase media o la temática política. La cineasta Eliane Caffé, nacida en São Paulo en 1961, proviene de la psicología. Su corto *Arabesco* le valió fama, pero fue en su primer largometraje *Kenoma* (1998) donde la directora indaga a fondo en los perfiles psicológicos: el protagonista, un artesano de un pueblo primitivo que entra a la mo-

⁸ Véase *Memoria del Mundo. Patrimonio Cinematográfico*, París: UNESCO, septiembre de 1995; también en Internet, <<http://www.buscocine.com/archivos>>.

derinidad, quiere fabricar un móvil perpetuo. En *Narradores de Javé* (2003), los habitantes de una aldea se enfrentan con la decisión oficial de construir una represa que inundará el lugar donde viven. Sólo demostrando que la aldea tiene valores históricos y patrimoniales pueden evitar el desenlace. Pero, como son analfabetos, tienen que encontrar a alguien que lo relate por ellos, así todos empiezan a relatar historias, recuerdos y leyendas, y las versiones terminan contradiciéndose entre sí. El tema de la identidad y la pertenencia puesto sobre el tapete.

En el caso de *Lavoura Arcaica* (2001) de Luiz Fernando Carvalho —considerada a su estreno una de las mejores películas brasileñas de las últimas dos décadas— se aborda una temática dolorosa y compleja. André es hijo de un padre libanés autoritario, hacendado en el interior del Brasil de los cuarenta, por lo que decide huir de la rígida moral familiar. El progenitor manda a su hijo mayor a buscarlo; de regreso en la casa paterna se desarrolla una tragedia, pues André ama enfermizamente a su hermana Ana. La trama se desenvuelve con ribetes de locura, incesto, razón y fe; la palabra del padre se torna ineficaz. La película está impregnada de un fuerte carácter religioso de connotaciones bíblicas, en el orden de las parábolas y los profetas, en simbólica *lavoura arcaica*. Con excelentes trabajos de Selton Mello, Raul Cortez y Simone Spadone, y dotado de una fotografía compleja, con contrastes de luces y sombras y espacios abstractos, este largometraje es impactante. El director no realiza un film «turco», sino de valores universales.

La preocupación por los marginales de las zonas campesinas y su triste destino constituyó el núcleo de la que es considerada la mejor película chilena de todos los tiempos: *El Chacal de Nahueltoro*, del ya mencionado cineasta Miguel Littín (1938) y presentada en el legendario Festival de Viña del Mar de 1969. Está basada en un hecho policial real, de mediados de los sesenta: el asesinato en Nahueltoro (Chillán) de una mujer campesina y sus cinco hijos por José Valenzuela Torres, un sujeto ebrio y analfabeto, a quien apodaron *el Chacal*. La mujer y su familia habían sido desalojadas del mísero rancho en que vivían. Indagando en archivos policiales y entrevistando testigos, el director sigue los pasos de Torres, quien paradójicamente termina fusilado a pesar de intentar regenerarse en la cárcel.

Muchos años después, en *La última luna*, Littín abordará las vicisitudes que sufre la tierra de sus ancestros en relación con la inmigración. «Todas mis películas salen de una experiencia vivida; de ese pueblo palestino salieron mis abuelos,

cruzaron los Andes hasta Palmilla, donde yo nací. Y *La última luna* es la historia de los que no cruzaron la cordillera».⁹ El cineasta fue a Palestina, donde rodó el film afrontando muchas dificultades.

La Argentina, el Brasil, México y Chile monopolizan la producción cinematográfica latinoamericana prácticamente desde los comienzos del séptimo arte, sin que esta evidencia empírica signifique desmedro de las realizaciones de los demás países de la región.

En la Argentina es menester distinguir la temática relacionada con los árabes, o la inmigración de origen árabe, y los directores y guionistas de origen árabe, ya que obviamente no necesariamente concuerdan. En mayo de 1940 se estrenó en Buenos Aires la película *Corazón de turco*, con un director importante como Lucas Demare y guión de Hernán de Castro. El actor central era Alí Salem de Baraja, nombre artístico del popular actor radiofónico Fortunato Benzaquen. Dos años después se estrenaba *El comisario de Tranco Largo*, con dirección y guión de Leopoldo Torres Ríos —sobre libro de Alberto Vacarezza— y el mismo actor en el papel de José Julián Califa. Ambos films plasman el estereotipo del «turco» pero en tono amical, siendo el personaje el típico vendedor al frente de un almacén de ramos generales. En la película de Demare, el argumento gira en torno a un matrimonio enmarcado por los convencionalismos hipócritas de la sociedad de entonces. En la de Torres Ríos, un crimen sirve para demostrar una trama de mentiras, corrupción y componendas políticas.¹⁰

La referencia a Torres Ríos es central, pues su hijo Leopoldo Torre Nilsson será considerado posteriormente uno de los directores argentinos más importantes y un auténtico precursor del nuevo cine latinoamericano. Su influencia en los realizadores posteriores será decisiva a partir de *Días de odio*, en colaboración con su padre, rodada en 1954, seguida de las recordadas *La casa del ángel* (1958), *La caída* (1958) y *La mano en la trampa* (1961). En una película de 1958, *El secuestrador*, Torre Nilsson reparó en uno de los actores, de aspecto serio con cierto aire a lo Marlon Brando, y se dedicó a

⁹ Entrevista de V. Collera a Miguel Littín, «La vida sigue en Palestina a pesar de Israel», *El País*, Madrid, 1 de diciembre de 2006.

¹⁰ En *El comisario de Tranco Largo*, J. J. Jalifa no sólo fía a la gente del pueblo, sino que participa del teatro popular, dona guardapolvos a los niños escolares y, por sus méritos, es promovido a comisario interino, descubriendo el crimen luego de diversas circunstancias cómicas. Es interesante destacar que este film es paralelo a *El baisano Jalil*, de Joaquín Pardavé.

guiarlo. El actor era Leonardo Favio, a quien Torre Nilsson le enseñó la técnica del cine, siendo el director al que Favio más admiró por su conducta y cuya muerte en 1978 lloró sinceramente.

La mirada despojada y crítica de Favio y Sarquis

El verdadero nombre de Leonardo Favio es Fuad Jorge Jury (1938) y junto con su hermano Jorge Zuhair (1935) —también director de cine, libretista y guionista— constituyen un tándem fundamental en la filmografía argentina contemporánea. Ambos nacidos en Mendoza, Leonardo tomó su nombre artístico de su madre, Laura Fabio (con b) —actriz de radioteatro y libretista casada con un sirio acomodado—, pues, como señaló después, con su verdadero nombre no habría ido tan lejos, menos en la época en que comenzó. Gran parte del mérito de Leonardo Favio pertenece al trabajo silencioso y generoso de su hermano Jorge Zuhair.¹¹

Fracasado el matrimonio y separados los padres, los chicos sufrieron una infancia pobre y llena de privaciones. Laura decidió entonces mandar a sus hijos a un hogar en Buenos Aires, del cual Leonardo escapó varias veces, conociendo la delincuencia y la cárcel.¹²

Este mundo de insolidaridad, carencias y marginalidad lo marcó para siempre. Gracias a su incursión en el cine se encontró con Torre Nilsson, y consiguió un protagónico en *El jefe* (1958), de Fernando Ayala. Atrás quedaban el cajón de lustrar zapatos, el vendedor de diarios, el boxeador de *rings* periféricos, las giras en teatros de mala muerte, el reformatorio, pero no la depresión y la melancolía, que le seguirán acompañando siempre.

Esas reminiscencias y experiencias se plasman brillantemente en su primer largometraje *Crónica de un niño solo* (1964, el mismo año de *Noite vazia* de Khoury), testimonio sincero y conmovedor de una soledad impuesta a la vez por el abandono y la incompreensión. Un niño encerrado en su soledad como única fortaleza hace desesperados esfuerzos por escapar de un mundo de adultos indiferente e, incluso, nocivo en sus intentos de corrección.

¹¹ Una reseña en Ricardo H. S. Elía, «Cineastas argentinos de origen árabe», en vv. AA., *Sirios, libaneses y argentinos. Elementos para una historia de la diversidad cultural argentina*, cit., págs. 624 y ss.

¹² Testimonios de Laura Fabio en *Revista Extra*, Buenos Aires, junio de 1969, pág. 43 y ss.

La película describe fielmente la experiencia infantil desde un reformatorio severo y traumático hasta su escapada a una *villa miseria*, en un ambiente igualmente nefasto y degradante. Despojada de desviaciones discursivas, moralistas y sentimentales, *Crónica* es un film crudo, ascético, sincero que deviene, en sí mismo, un documento de denuncia, no sólo de las realidades negativas de un medio social y sus instituciones correccionales, sino que revela desde adentro el sentimiento infantil frente a un abandono que también es acoso.¹³

Inmediatamente, Leonardo se aboca a la siguiente realización: *El romance de Aniceto y la Francisca, de cómo quedó trunco, comenzó la tristeza y muchas cosas más*, considerada una obra maestra del cine argentino. En *El romance* se muestra una situación kafkiana. Rodada en 1965, es una obra de gran economía de fuerzas, intimista, donde la imagen resuelve por sí misma situaciones claves, en la línea del más puro neorrealismo, pero con una atmósfera poética singular.¹⁴

El personaje de Aniceto, que anda con una compañía de teatro itinerante, se inspira en el propio hermano de Favio y la obra representada la hacía realmente. Aniceto tiene por única compañía un gallo de riña que a veces hace pelear y le proporciona algún dinero. Francisca es la humilde y sencilla chica de campo que llega al pueblo para emplearse de sirvienta y se engancha sentimentalmente con él. Lucía es la prostituta que se interpone entre ambos. Aniceto vende el gallo para volver a acceder a una noche de lujuria y, al querer robarlo después, le matan o, en cierto modo, se suicida. La chatura, el sinsentido, la lentitud, el quietismo —acentuado por la cámara demorada largamente en actos y miradas— han querido ser comparados con el destino desdibujado de una comunidad que fluye hacia la nada.

Leonardo comienza por entonces a proyectar su *Juan Moreira*, pues quería decir otras cosas que no pudo en el *Aniceto*. El problema crónico del cine latinoamericano, la falta de recursos —el Instituto Nacional de Cinematografía le negó el préstamo para el rodaje— obligó a su postergación por muchos

¹³ Programa del Cine Lorraine, Buenos Aires, 10.º Ciclo de Cine Argentino de Hoy, semana del 16 al 30 de junio de 1968. Mención especial del Festival de Cine de Mar del Plata de 1965, muy elogiado el niño Diego Puentes por su actuación, *Crónica* catapultó a Favio nacional e internacionalmente. Dos años antes, Favio había escrito la *Canción para un niño solo*, con música de Horacio Guarany.

¹⁴ El crítico francés Marcel Martín dirá del *Romance*: «Favio tiene mucho talento y su película es una pequeña maravilla de delicadeza», *Cinéma de France* 66. El largometraje incluía a actores como Federico Luppi, Elsa Daniel y la propia esposa de Favio, María Vaner.

años y llevó al director a una profunda depresión hasta ser internado en un neuropsiquiátrico. La idea de la muerte siempre rondaba su cabeza e intentó el suicidio. Eran además los años de la dictadura del general Juan C. Onganía. «Voy a salir en gira cantando en los clubes, a lo mejor con esto puedo pagarme mis propias películas [...]; si en vez de 8 mil metros hubiera dispuesto de los 40 mil que dispone cualquier raspún europeo [...]; nosotros en Argentina mostramos el borrador de lo que queremos hacer».¹⁵ Favio se convirtió en un cantante popular exitoso, ganó mucho dinero con sus discos y estrenó otra obra de arte.

El dependiente (1967) gira en torno a la abulia y mediocridad de la vida en un ambiente provinciano, un lugar donde se espera lentamente la muerte. Fernández atiende en una ferretería, conviviendo con la señorita Plasini en un sótano. Al final, sirve veneno para los dos. La cámara «huye» del sótano a la ferretería, de allí a la calle, a la plaza, hace un paneo de la gente y finaliza en un pequeño punto. No hay nada. «*El dependiente* impresiona sobre todo por una cierta poética de la inmovilidad, la descripción de una forma de vida extrañamente suspendida y congelada en la que de pronto hacen irrupción la locura, lo grotesco y lo siniestro».¹⁶ Favio intenta una explicación: «Son pobre gente, perdida en un pueblo sin horizontes, pero son gente que siente. Como en Chéjov, aunque no tenga nada que ver; en blanco y negro pero sin regodearme con sus miserias. Mostrándolos simplemente tal como son».¹⁷

El dependiente es una película sobre la incomunicación y el sinsentido: una columna se interpone entre Fernández y quienes lo visitan, y las puertas que se abren dan a mundos distintos y complejos, ya deshabitados, ya mundanos y ruidosos.

Se ha dicho que esta primera etapa, con las tres películas de Favio en blanco y negro, es de clara inspiración bressoniana. En *Un condenado a muerte se escapa*, de Robert Bresson —Premio al Mejor Director en el Festival de Cannes de 1957— la experiencia de la encarcelación y la huida tiene un tratamiento distinto de los films norteamericanos. Es una huida mística y la fortaleza es un mundo kafkiano, aislado e impersonal. La banda de sonido es la *Misa en do mayor* de Mozart. Favio también presenta situaciones kafkianas y su gusto

¹⁵ *Confirmado*, Buenos Aires, 24 de agosto de 1967.

¹⁶ *La Prensa*, Buenos Aires, 4 de enero de 1969. Premiada en la Argentina, Colombia y España, los roles protagónicos estaban a cargo de Walter Vidarte y Graciela Borges.

¹⁷ *Confirmado*, Buenos Aires, 24 de agosto de 1967.

por la música clásica es evidente (*El romance* tiene música de Vivaldi). El contraste entre la mediocridad cotidiana y lo inalcanzable es evidente: tanto en el *Aniceto* como en *El dependiente*, el contexto es un villorrio miserable, un pueblo mezquino donde nunca pasa nada, pero Fernández escucha la radio y al morir Aniceto pasa un satélite artificial. En todo caso, en lo que sí Favio y Bresson se identifican es en su intransigencia. «Como director de cine, no estoy dispuesto a hacer concesiones de ninguna especie. Me he trazado una línea y no me apartaré de ella, ni siquiera momentáneamente. Expreso lo que verdaderamente siento o si no nada».¹⁸

Nacido en el Gran Buenos Aires en 1938 pero oriundo de La Rioja, Nicolás Sarquis también responde estrechamente tanto a la influencia del medio como al contexto social y a sus imágenes interiores. A principios de la década del sesenta se perfeccionó en el estudio de técnicas cinematográficas del Instituto del Cine de la Universidad del Litoral, de Santa Fe. El corto *Después de hora* fue premiado por el Instituto Nacional de Cinematografía. En 1966 emprendió su primer largometraje, *Palo y hueso*, inspirado en un cuento del escritor santafesino Juan José Saer. Es la historia de una familia compuesta por el padre y el hijo, dos marginados de la costa del río en Santa Fe. El viejo compra una chica del lugar por unos pesos y la trae a vivir con él, lo cual supone un conflicto con el hijo, ya que éste había tenido relaciones con ella. Seres marginales que no encuentran otra forma de vida que aquella impuesta por su contexto.

La película más conocida de Sarquis, *La muerte de Sebastián Arache y su pobre entierro*, comenzó a filmarse en La Rioja en 1972, aunque fue totalmente terminada cinco años después. El film tuvo desde el principio enormes dificultades, que obligaron a la reiterada postergación de su finalización.

La película trata una ceremonia ritual, con una aureola de leyenda que se entronca con la historia de un pueblo sometido por el miedo y la superstición. Filmada en un pueblo riojano, es una muestra de la búsqueda del padre, la marginalidad y el fatalismo de un grupo humano. Sarquis con *La muerte de Sebastián Arache* demostró internacionalmente que, a la inversa de otros directores sudamericanos, no se dejó ganar por el folklorismo fácil ni epopeyas circenses ni vanguardias formales a la moda.¹⁹

¹⁸ Favio en *La Capital*, Rosario, 4 de julio de 1966.

¹⁹ *Clarín*, Buenos Aires, 5 de septiembre de 1977, glosando *La Estafeta Literaria* de Valladolid. La película de Sarquis triunfó en Cannes y Valladolid aun antes de estrenarse en Buenos Aires. Algunos momentos del largometraje recuerdan el principio de *Ojo por ojo*, de André Cayatte (1957), cuando Curt Jürgens, un médico europeo, está perdido en un poblado árabe donde no puede comunicarse con nadie, en un desierto casi infinito.

Así como esta película se inspiró en Juan Rulfo, la siguiente, *El hombre del subsuelo* (1981), es una mirada porteña a la obra de Dostoievski. Todos los planos humanos se presentan en crisis, traduciendo en distintos estados de ánimo que pintan al personaje de Carmona. Es «un cine de emociones [...]. Si el arte carece de emoción, por más perfecto que sea, pierde el factor preponderante de comunicación con el público».²⁰

La falta de recursos suficientes comprometió desde el principio al proyecto más ambicioso de Sarquis, *Zama*, con libro de Antonio di Benedetto y guión del propio Sarquis y su amigo el paraguayo Augusto Roa Bastos. Diego de Zama, un funcionario de la corte española en el Paraguay colonial, espera ansioso su traslado a Buenos Aires, donde viven su esposa y familia, involucrándose en aventuras amorosas cada vez más degradantes. Esta coproducción hispano-argentina implicaba un despliegue de costo prohibitivo, incluyendo una reconstrucción de la Asunción del siglo XVIII, que hizo que se abandonara el proyecto.²¹

Sarquis se resignó a algunos telefilms —como *Facundo, la sombra del tigre* (1992-94)— hasta su muerte inesperada en 2003. Creador de la sección *Contracampo* del Festival de Cine de Mar del Plata, protestó valientemente contra las distintas manifestaciones de censura y limitación en el cine.

Cine y compromiso: la segunda etapa de Favio

La historiografía divide la obra de Favio en dos etapas o momentos: una primera trilogía de obras en blanco y negro —*Crónica de un niño solo*, *El romance de Aniceto y la Francisca*, *El dependiente*— y otra de «cine espectáculo» en color y más popular —*Juan Moreira*, *Nazareno Cruz y el lobo*, *Soñar, soñar*, *Gatica el Mono*, pudiendo incluirse la reciente *Aniceto*—, el propio Favio explica este pasaje: «El cine intelectual era un cine de transición, donde todos eran amigos de Agnès Varda, parientes de Truffaut y no se daban cuenta que estaban en América Latina».²²

Al comenzar los setenta, la atmósfera política argentina y latinoamericana se caldeaba, recortándose sobre un mar de fondo social creciente. Un buen ejemplo de

²⁰ Entrevista a Sarquis en *Tiempo de Córdoba*, 11 de octubre de 1981.

²¹ Véase *Clarín Espectáculos*, Buenos Aires, 11 de junio de 1984.

²² *Panorama*, Buenos Aires, 18 de enero de 1973.

esta época es *Paño verde*. Alternando películas pasatistas con otras de factura seria, Mario David (1930-2001) —nacido en la Argentina pero hijo de sirios— realizó por entonces un auténtico fresco de la Buenos Aires de los años cuarenta en tono de denuncia social. *Paño verde* incluía efectos especiales y desarrollaba una trama de corrupción política, connivencia con la mafia y situaciones escabrosas.

La fama de su hermano hizo que Jorge Zuhair Jury sólo fuera considerado un gran guionista, pero como director también destacó. *El fantástico mundo de María Montiel* (1978) era una evasión, a través de un camino de sueños, de la dura realidad de la dictadura militar. Años después, en *El largo viaje de Nahuel Pan*, un indígena mapuche decide viajar a Buenos Aires para informar al presidente de la nación de los problemas y necesidades de su comunidad. En su estancia en la capital encuentra a un porteño homosexual que le ofrece alojamiento.

Apoyado en los guiones de su hermano, Leonardo quería ahora rescatar a ciertos héroes populares. El puro folletín —influencia del adalid del radioteatro provinciano Ubriaco Falcón— más los archivos policiales ubicarán a *Juan Moreira* (1973) a la vez como una saga popular y una realidad histórica y política rigurosa. Para Favio, Moreira era un personaje fabuloso, más cercano al compadrito y al orillero que al gaucho de las pampas. En un contexto lindero con la ciudad, fue utilizado por el poder político constituido. A diferencia del emblemático Martín Fierro, Moreira no especula ni medita, es antes un producto del entorno. Empujado por una «justicia injusta» deambula entre pulperías, duelos criollos y toderías. Desprotegido del poder político, considerado un asesino común, no se refugia sino que la policía lo encuentra en un prostíbulo donde, al querer escapar, le dan muerte. La escena final de la película, con Rodolfo Bebán apuntando al sargento Chirino, que le ha bayonetado, gritándole: «¡Justicia habías de ser!», pertenece a la antología del cine nacional.

Nazareno Cruz y el lobo (1975) fue la última película dentro de un estilo formal, es decir, la adaptación de una obra a un lenguaje cinematográfico en clave tradicional:

Fue una respuesta a un propósito mío, que era lograr que el único autorizado a legalizar su cultura es el pueblo mismo [...], ha sido una reafirmación de mis convicciones como artista peronista que soy. [...] yo provengo de los orígenes mismos de la sensibilidad del pueblo, porque soy parte del mismo. Si hay algo que me rescata, es y siempre lo he dicho, el no olvidarme de mi origen, que soy un tipo de extracción popular. En este sentido, parto de una esencia nacional.²³

²³ Entrevista en *Freie Presse*, Buenos Aires, 20 de octubre de 1975. La trama se basaba en el conocido texto radioteatral de Juan Carlos Chiappe. En el film, debuta Juan José Camero como actor.

La trama del séptimo hijo varón que con la luna llena se convierte en lobizón, bien puede orillar en el ridículo. No obstante, ayudado por la música de Mendelsohn, Tchaikovski y Verdi, el film tiene un tono onírico y mágico, «con una salamanca de un realismo macabro parecidos a la piedad y el temor que los antiguos exigían a las grandes representaciones como medio de provocar la catarsis colectiva», según la interesante reflexión de Graciela Maturo.²⁴

Rodada en Jujuy, con un elevado costo, *Nazareno* se inscribe dentro de la temática que tanto gustaba a Rodolfo Kush. Para este pensador argentino de origen alemán, la auténtica sabiduría está en el subsuelo social, en lo popular. El desamparo, la finitud, carencia y debilidad ante lo originario, ante la desmesura de la naturaleza, retrotraen a un cosmos primigenio, donde el tiempo transcurre lento y el contexto abrumba. El cineasta lo expresará así: «Con *Nazareno* vuelvo a los orígenes del drama en América, a la fábula, a la mitología popular, a la imaginación de mi pueblo... es una historia de duendes que tiene una moraleja; la absurda persecución de la pureza».²⁵

Por entonces, Favio estaba profundamente comprometido con el peronismo, aunque ajeno a una militancia de tipo combativo. Cuando advino la dictadura militar en 1976, eligió, luego de un tiempo de indecisión, refugiarse en Colombia y, sobre todo, en México, y regresó a Buenos Aires en 1979. «En el desierto los árabes no opinan porque dicen que opinar es agredir —afirmará—, yo he arribado a que esa conclusión es muy acertada».²⁶

La última película de Favio había sido un rotundo fracaso comercial y, debemos añadir, artístico. *Soñar, soñar* (1976) pretende ser un film testimonial. Cuenta las andanzas de dos personajes que anhelan alcanzar el éxito a través de las artes. Rulo es un artista mediocre trashumante (Gianfranco Pagliaro) mientras que Carlos es un modesto empleado municipal en un pueblito (Carlos Monzón, entonces campeón mundial de boxeo). El primero es un comediante, el segundo se siente parecido a Charles Bronson y ambos tienen expresiones tragicómicas. En realidad es un film olvidable.

Pasaron muchos años antes de que Favio volviera tras las cámaras. Desde hacía tiempo quería abordar un mito popular, el pintoresco y estrambótico

²⁴ *Mayoría*, Buenos Aires, 22 de junio de 1975. En la tradición popular, la salamanca es una suerte de caverna o refugio en el monte en donde reina el diablo, rodeado de seres fabulosos.

²⁵ *Clarín Espectáculos*, Buenos Aires, 9 de diciembre de 1973. La obra principal de Kush es *América profunda* (1962).

²⁶ *VEA*, Buenos Aires, año 1, núm. 8, 9 de enero de 1979.

boxeador José Gatica, *el Mono*. En realidad «*Gatica el Mono* es un fresco sobre aquella época argentina entre 1925 y 1963, en que el Luna Park resultaba una prolongación de la plaza de Mayo».²⁷ Favio reconoce en Gatica un arquetipo argentino: bohemio, inconstante, bullanguero, generoso, fanfarrón, solidario, eternamente adolescente. Cuando declina y finalmente cae, vuelve a emerger como mito de una época feliz, de niñez sufrida y juventud rica. Además de la notable interpretación de Edgardo Nieva en el rol protagónico, el largometraje es un lujo de recreación epocal hasta en sus mínimos detalles.

Todas las películas de Favio sobre la gente humilde, incluyendo *Gatica el Mono*, carecen de una visión dulcificada de la pobreza. Los personajes tienen rasgos de crueldad y de miseria, son multidimensionales: están retratados en claroscuro, con sus bordes más sombríos y luminosos. Nunca se los juzga moralmente. La pobreza no es un estado de gracia, sino un estado de violencia.²⁸

Quien alcanzó el estrellato y se convirtió en el boxeador más popular de la Argentina, que desparramaba dinero a manos llenas y se vestía como un *dandy*, venía realmente de abajo.

En un parlamento de la película, Gatica dice: «A mí nunca me importó la política, yo siempre fui peronista» (la frase es de Osvaldo Soriano en su novela *No habrá más penas ni olvido*). *El Mono* es producto de esa época, cuando se suponía que todo un pueblo era feliz. Se le acusa a Favio de generalizar y, sin duda, es cierto. Pero, a decir verdad, es un mito compartido. Quizás la necesidad de mitos, de otorgar sentido, llevó al director a tomar personajes históricos o de la vida real, elevándolos al rango de fabulosos. El problema no es de Favio, aunque no es menos grave: ninguno de sus personajes alcanza a constituir un *mito victorioso* —en el sentido del historiador George Mosse— tan importante y necesario para las coagulaciones nacionales, la conformación de un colectivo, la unidad de destino.

La cámara de Favio se detiene siempre en ambientes sórdidos, degradados y agónicos. Salvo *Gatica*, la trama se ubica en pueblos hambrientos y raquíticos, donde la muerte es la única capaz de vencer al tedio. Incluso en un *film urbano* como *Gatica*, el espacio está signado por el oropel ficticio, la decrepitud y la decadencia. Se ha observado acertadamente que la traición está tan presente como la muerte.

²⁷ Entrevista en *Clarín Espectáculos*, Buenos Aires, 28 de julio de 1991.

²⁸ Alberto Farina, *Leonardo Favio*, Buenos Aires: CEAL, 1993, pág. 14.

Polín, el *niño solo* está ausente cuando violan a su amigo; Aniceto, en cierto modo traiciona a su única compañía y compadre, el gallo; Moreira se pasa del alsinismo al mitrismo; Gatica defrauda al Ruso, su amigo de infancia. Como si fuera una continua denuncia —¿consciente o inconsciente?— de una endémica conducta argentina, comenzando por el travestismo político de todos los días.

En esa gigantesca representación de una vida frustrada y frustrante, sólo cabe el decorado de una ópera de final trágico, pero también cumplir el papel hasta el final, en una representación que vale ser representada. Seres como Gatica son héroes de estilo romántico, proscriptos sin real inserción en el mundo, pero capaces de la autoafirmación de su triste condición hasta una grandeza precaria y efímera.

Estos personajes pasan de la exhuberancia a la ridiculez sin trauma alguno. «Dos potencias se saludan, general», dice el Mono a Perón cuando va a verlo al Luna Park. «Este triunfo se lo dedico al general Perón» dirá minutos antes de subir al *ring* del Madison, cuando Ike Williams lo noqueará en el primer *round*. La Revolución del 55 trajo enemigos a Gatica, su deterioro físico se acentuó y se alejó del cuadrilátero. En 1963, el ex boxeador murió atropellado por un ómnibus urbano al salir del estadio del Club Independiente, en Avellaneda, donde había intentado vender muñequitos de jugadores del Rojo.

Los héroes, se supone, son los que realizan hazañas. O los que, enfrentados a una situación extrema, se elevan por sobre lo humano. Ésta es, al menos, la idea predominante en la cultura occidental, desde Aquiles hasta Arnold Schwarzenegger. Gatica no encaja en este esquema ni siquiera en la noción especular del antihéroe a no ser que haya un Olimpo distinto para héroes petisos, pobres e ignorantes. *Gatica el Mono* es la apuesta de Leonardo Favio a la construcción de ese nuevo heroísmo. Cuando *Clarín* le preguntó si Gatica era un derrotado, el director lo negó de plano: «El Mono vivió y murió siendo feliz, siendo amado, eso no es una derrota» y cuando se le preguntó si no había encontrado un héroe más edificante sobre el cual construir un relato, Favio también encontró una respuesta: «¿Por qué habría de buscar alguien distinto? Gatica sufrió la misma suerte que el pueblo argentino».²⁹

En esta segunda etapa *colorida* Favio intenta cierta actitud pedagógica. Algunos de sus personajes son funambulescos, estrambóticos, naturalmente traidores, con la conciencia de que «no se puede ser más ni ir más allá». Tienen

²⁹ Marcelo Figueras en *Clarín Espectáculos*, Buenos Aires, 13 de mayo de 1993. Digamos la verdad, Gatica no murió feliz y además había sido olvidado.

un toque genuinamente arltiano, a despecho del director.³⁰ El cineasta sabe de la vocación argentina por el esperpento —al punto tal que a menudo el pueblo lo entroniza en el gobierno— e intenta esforzadamente, honestamente, promover una imagen distinta del héroe capaz de conmover y movilizar. Ciertamente es que el arquetipo heroico nunca le fue indiferente (soñaba con Toshiro Mifune, el inigualable samurái de Kurosawa, para el papel de Juan Moreira).³¹ Como Leopoldo Lugones, con su febril y frustrado esfuerzo de inventar un mito nacional gaucho con *El payador*, basado en alguien que ya no existía.

Resulta útil recordar que Leonardo tuvo varios proyectos no filmados, sobre Severino di Giovanni, el *Che* Guevara, Cristo, todos personajes interesantes cuya vida fue truncada en plenitud y como consecuencia de sus convicciones (en el caso de Jesucristo, al menos en su faz humana). Un crítico señala lúcidamente: «No se puede escapar de la propia triste condición, de la vocación argentina del “triumfo por la derrota” y la fascinación de la belleza por lo mortuorio, lo fúnebre».³² Pero no quita en absoluto genialidad a este realizador; contrariamente, lo revela. «Solamente un genio como Favio podría hacernos ver a la Argentina como un país de niños crueles, cincelados a golpes como Gatica. Un país —continúa Dalmiro Sáenz— donde la mentira forma parte de nuestra verdad y el odio y el amor se nutren uno del otro para sobrevivir, mientras dibujan sobre nosotros esos mapas de las privaciones que son nuestras caras».³³

Tiene razón Favio al señalar que Gatica surge a partir del 45, cuando el deporte tenía un rol protagónico, apoyado firmemente por el gobierno. Sin esa circunstancia histórica no habría existido Gatica ni Oscar y Alfredo Gálvez, ni Pascual Pérez, ni Delfo Cabrera, ni Juan Manuel Fangio (aunque éste lo negara). Coincide con una *época de oro* del cine argentino con películas como *Hijo de hombre*, de los cincuenta, basada en la obra de Roa Bastos, una superproducción conmovedora sobre la fratricida guerra del Chaco. El país que

³⁰ En las novelas de Roberto Arlt reinan los seres más sórdidos. En *Los siete locos*, Erdosain afirma: «Sólo el crimen puede justificar mi existencia, como sólo el mal afirma la presencia sobre la tierra». Y en *El juguete rabioso*, Silvio Astier siente continuamente la necesidad de traicionar, como cuando delata a su amigo el Rengo al ingeniero al cual van a robar: «Seré hermoso como Judas Iscariote —reflexiona— y toda la vida llevaré una pena... pero es linda la vida, Rengo... y yo a vos te hundo, te degüello... que sos *fiera*, que sos *rana*, yo te hundo...». Y eso en 1926, varios años antes de Céline. Favio, que reconoce la lectura de Ezequiel Martínez Estrada, Arturo Jauretche e incluso Khalil Gibrán, no menciona a Arlt ni a Céline. Los fragmentos citados son extraídos de Roberto Arlt, *Novelas completas y cuentos*, tomo 1, Buenos Aires: Cía. General Fabril Editora, 1963.

³¹ *Panorama*, Buenos Aires, 21 de enero de 1969.

³² Alberto Farina, *op. cit.*, pág. 30.

³³ *Clarín, Cultura y Nación*, Buenos Aires, 27 de mayo de 1993.

surgió fortalecido de la Segunda Guerra Mundial como consecuencia de su neutralidad, con las arcas enriquecidas, hasta podía darse el lujo de formular un esbozo de «tercera posición» frente al bipolarismo imperante en el empíreo internacional. Y hacer buen cine.

Ahora Favio tenía ante sí la posibilidad de tratar cinematográficamente el mayor mito argentino, un referente incluso para muchos iberoamericanos y motivo de estudio para norteamericanos y europeos, malgrado las connotaciones ideológicas: la figura de Juan D. Perón. Ahora el referente ideológico se acentúa incluso hasta el grotesco, la imagen se hace más evidente y el lenguaje más ideologizado y militante. Originalmente concebida para televisión, encargada por el entonces gobernador bonaerense Eduardo Duhalde, tenía prevista como fecha de estreno el 17 de octubre de 1995, cincuentenario de aquella histórica jornada. El documental *Perón. Sinfonía de un sentimiento* abarca la historia del peronismo, desde 1943 hasta la muerte del líder político en 1974.

Setenta mil metros de película, incluyendo documentales con imágenes hasta entonces inéditas —como las filmaciones en 8 mm de Juan Duarte cuando la visita oficial de Eva Perón a España o los aportes de Jorge Antonio, con tomas realizadas en Puerta de Hierro durante el exilio de Perón— testifican la importancia documental de varias horas de filmación. Lo más costoso fueron las compras en el exterior. En la Biblioteca de Washington, en Nueva York, La Habana y Madrid, se consiguieron imágenes que en la Argentina estaban muy deterioradas o simplemente no existían. Hay aquí mucha técnica, reconstrucción filmica de planos que faltan, rejuvenecimiento de película, etc. «No sé de política ni voy a hacer un análisis político. Hablo desde el sentimiento y lo que vieron mis ojos, no desde lo científico. [...] yo apuesto a una total verdad y a contar a cielo abierto lo que fue para mí [...]. Es una película fanática».³⁴

Esta *Sinfonía* es un *tecnokitsch* que Favio mismo asume como tal. Hay momentos que para quien no sea absolutamente peronista el film parece orillar lo grotesco y desmerecer en calidad. Perón dice «¡compañeros!» y se transforma en cóndor y sale volando, en otra escena sube con alas por una escalera que proclama las conquistas sociales del justicialismo, etc. Pero hay escenas conmovedoras para cualquiera, como el renunciamiento de Evita, visiblemente enferma, cuando de sus manos sale volando una paloma. Más allá del excelente trabajo de computación y compaginación, el documental es puro Favio.

³⁴ *Clarín Espectáculos*, Buenos Aires, 30 de abril de 1995.

No pudiendo ser distribuida en los cines por su duración extrema, *Perón. Sinfonía de un sentimiento* sí fue muy vendida en videotecas y quioscos de todo el país.

Últimamente Favio estrenó un segundo *Aniceto*; esta vez la misma historia es contada en forma de *ballet* filmado, donde se aprovechan todos los avances de la técnica escenográfica en el teatro. Es «un constante abracadabra, donde de improviso la luminosidad se esfuma, pero no por un efecto cinematográfico sino por un efecto teatral, donde el espectador finge que se lo cree y yo juego a que es una realidad. Digamos que es una complicidad».³⁵

Estrenada en noviembre de 2008, *Aniceto* es un *remake* de la primera de 1965. En la nueva película hay momentos de refinado erotismo, aprovechando la sensualidad del tango y una excelente banda de sonido original. El tema de la soledad, la decrepitud y la muerte se hacen presentes en los primeros planos del interior de la miserable habitación de Aniceto tanto como en las crueles imágenes de la riña de gallos.³⁶ El resultado permanece inalterable, cuatro décadas no son nada.

Para Favio hubo un *primer narrador*: «Dios lo hizo como herramienta para contar su obra, la creación, la vida: la primera proyección la provocó la estela errante de una estrella y el narrador fue ese lejano padre [...]. Ése es nuestro oficio [...], testimoniar el llanto, testimoniar la historia, cantarle a la pasión, a la poesía: ser memoria».³⁷ Con estas sentidas palabras Favio se retrotrae a la más pura tradición árabe de las *ʿaḥḥib* que acompaña a toda la literatura araboislámica y, por ende, a la literatura medieval occidental. *ʿAḥḥib* se refiere a lo maravilloso, a la *mirabilia*, al estupor por el conjunto de fenómenos circunscribibles que reflejan el accionar del Omnipotente, es decir, Dios. Los prodigios de la Creación que cantaron literatos como Ibn Yubair y al-Qazwini.³⁸

³⁵ *Suplemento Ñ* de *Clarín*, Buenos Aires, núm. 107, 15 de octubre de 2005. El crónico problema de la postergación de las obras favianas se demuestra en el tiempo transcurrido hasta su estreno. Véase *Suplemento Ñ* de *Clarín*, Buenos Aires, núm. 246, 14 de junio de 2008.

³⁶ Pese a su realismo, las escenas de las riñas fueron filmadas con ayuda de marionetas y trucajes; ningún animal fue maltratado en el rodaje de la película. Hasta ahora, *Aniceto* cosechó ocho premios, resultando una de las nominadas a representar a la Argentina ante los Óscar.

³⁷ Conceptos de Leonardo Favio en un folleto de un curso de los Talleres Plásticos de Cine, Museo del Cine Pablo Ducrós, Buenos Aires, s. d.

³⁸ Al respecto, conferencia *Introducción al género literario islámico ʿaḥḥib y los viajeros musulmanes por el mundo mediterráneo (siglos XII-XIV)*, a cargo del profesor Roberto Tottoli (Universidad L'Orientale de Nápoles), Buenos Aires, agosto de 2008.

A manera de conclusión

Al recrear las reminiscencias de sus propias vidas, el recuerdo de sus orígenes y ancestros, las manifestaciones del medio y los estímulos de su tiempo, al relacionar sus imágenes interiores con el inconsciente colectivo, los cineastas creadores nos transmiten la riqueza de su arte, de su cine, expresión cultural por antonomasia.

Cierto es que podríamos hacer una distinción entre el cine iberoamericano de los cineastas de origen árabe —o que abordaron temas de la inmigración y cultura árabes— antes y después de la Segunda Guerra Mundial, es decir, antes y después de los procesos de descolonización y la emergencia del Tercer Mundo. Anteriormente se acentuaban los aspectos característicos del «turco» inmigrante hasta el grotesco, con la actitud presuntamente pedagógica de integrarlo aún más al contexto nacional, transfiriéndole todos los rasgos de *alteridad*. Luego se diluyeron los aspectos arquetípicos y los argumentos y personajes nacieron, simple y naturalmente, de la problemática social común a todos los pueblos iberoamericanos, sus tradiciones y mitos. Incluso cuando la temática de algunas películas abarca el plano internacional lo hace desde una *sensibilidad y pensamiento situados*.

Lo significativo es que los directores y guionistas tratados en esta reflexión se integran a la realidad de su contexto sin trauma alguno, y quizás el ejemplo más claro sea Favio. Sus anhelos, ilusiones, esperanzas, problemas e intereses son los de la sociedad en la cual están integrados. Es importante resaltar que ninguno necesita hacer evidencia militante de «turquedad», pues siendo realizadores y creadores iberoamericanos de origen árabe son, ante todo —incluso sin darse cuenta algunos—, parte de la ecúmene a la que pertenecen. De una América a la cual, como tantos otros colectivos migratorios, contribuyeron con su esfuerzo y talento.

Referencias

1. Libros consultados

ARLT, **Roberto**, *Novelas completas y cuentos*, tomo 1, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1963.

BUELA, **Alberto**, *Metapolítica y filosofía*, Buenos Aires: Theoría, 2002.

ELÍA, **Ricardo H. S.**, «Cineastas argentinos de origen árabe», en vv. AA., *Sirios, libaneses y argentinos. Elementos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo, 2005.

FARINA, **Alberto**, *Leonardo Favio*, Buenos Aires: CEAL, 1993.

HUIZINGA, **Johann**, *Homo ludens*, Madrid: Alianza Editorial, 1972.

KAEL, **Pauline**, *Kiss kiss, bang bang. El tiempo del cine*, Buenos Aires: Marymar, 1974.

NOUFOURI, **Hamurabi**, «La génesis del “otro” argentino y la representación negativa del habitar mudéjar», en Hamurabi Noufouri et al., *Tinieblas del crisol de razas: ensayo sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del otro en la Argentina*, Buenos Aires: Cálamo/Fearab/Daia, 1999.

SARQUIS, **Nicolás**, «El cine y la identidad cultural», en vv. AA., *Sirios, libaneses y argentinos. Elementos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Buenos Aires: Cálamo, 2005.

2. Revistas y periódicos

Las colecciones de las revistas argentinas *Confirmado*, *Extra*, *Panorama* y *VEA* han sido consultadas en el Museo del Cine Pablo Ducrós Hicken de Buenos Aires.

Los ejemplares de los periódicos *Clarín*, *Suplemento Ñ de Clarín*, *La Prensa* y *Mayoría*, de Buenos Aires, *La Capital*, de Rosario, y *Tiempo de Córdoba*, han sido consultados en el Museo del Cine Pablo Ducrós Hicken de Buenos Aires. Asimismo, los programas de cine y folletos de seminarios y cursos.

Percepciones actuales sobre árabes (y musulmanes) en América Latina

FARID KAHHAT

Politólogo, profesor de ciencia política y director de la Mención de Relaciones Internacionales en la Universidad Católica de Lima

I. Los prejuicios y sus fuentes: los sospechosos habituales

Según las teorías en boga en las ciencias sociales, el análisis de los procesos políticos debe proceder bajo el supuesto de que los agentes involucrados son seres racionales. Siempre y cuando no se trate de un árabe musulmán, acotaría Samuel Huntington. Parecía que entender la conducta política entre árabes y musulmanes fuese tarea de antropólogos o psicólogos antes que de politólogos, puesto que ellos no son como nosotros: sus convicciones y motivaciones nos son absolutamente ajenas, y tienen que ser develadas para una audiencia occidental por esa disciplina abstrusa y esotérica llamada *orientalismo*.

En la concepción de Edward Said,¹ el término *orientalismo* alude al hecho de que, por vicisitudes de la historia (como los atentados del 11 de septiembre del 2001, por sólo citar un ejemplo reciente), el estudio del islam —y, por extensión, del mundo árabe— nunca fue un mero tema académico dentro del mundo occidental. Sea en tanto fuente de amenaza a la cristiandad durante el Medioevo, o en tanto posesión colonial a partir del siglo XIX, la comprensión de los pueblos y las culturas árabes y/o islámicas entre las potencias occidentales siempre estuvo mediada por el imperativo político de contener y/o controlar a tan esquivo y levantisco *objeto de estudio*.²

¹ Edward Said, *Orientalismo*, Madrid: Libertarias, 1990.

² La relación de poder implícita en la concepción orientalista se aprecia incluso en detalles anecdóticos como el origen del término *Medio Oriente*: esa región fue conocida durante siglos como el *Cercano Oriente* y adquiere su denominación actual recién durante la Segunda Guerra Mundial, por una razón tan banal como que el Cuartel General Británico en la región se dio en llamar Comando del Medio Oriente. Bajo esa acepción, comprendía Egipto, la Península Arábiga y el Creciente Fértil (que a su vez incluye Siria, el Líbano, Jordania, Iraq y lo que entonces se conocía como Palestina). Hoy en día suele añadirse además el resto del norte de África, Turquía e Irán.

A su vez, las urgencias de la política contribuyen a explicar el tipo de conocimiento producido sobre el islam y lo árabe en el mundo occidental. La profusa diversidad cultural y la tortuosa historia de conflictos políticos y confesionales dentro de las sociedades de mayoría musulmana, así como la densa trama de lazos interculturales que trascienden las fronteras entre religiones, quedan reducidos en lo esencial a una simple dicotomía: *Oriente* y *Occidente*. Sólo así se explica, según Said, que en lugar de estudiar, por ejemplo, la filosofía de la historia entre pensadores árabes de religión musulmana en el siglo XIII, o la arquitectura islámica en la Andalucía del siglo XI, el objeto de estudio haya pasado a ser una unidad abstracta e inmutable: el islam. Desde esa perspectiva, Oriente y Occidente no sólo serían esencialmente diferentes entre sí, sino que además cada uno se define por oposición al otro. Hay, por ende, una jerarquía entre ellos, lo cual permite a los «expertos» occidentales hablar en representación del mundo oriental, en tanto se presume que éste sería incapaz de representarse a sí mismo.³

En general en América Latina, podría afirmarse que, mientras la percepción basada en la interacción personal suele disipar estereotipos y producir una visión con equilibrio y matices de lo árabe, la percepción basada en la imagen que suelen proyectar los medios masivos (y, en particular, la televisión) tiende a reproducir la visión orientalista sin mayor distancia crítica. Y no sólo porque tales medios puedan compartir esa visión, sino incluso por mera ignorancia: por ejemplo, cuando un connotado analista de la escena internacional y ganador del Premio Pulitzer de Periodismo como Andrés Oppenheimer emplea indistintamente los términos *árabe* y *musulmán* como si fueran intercambiables.⁴ O cuando medios como CNN en español confunden el Asia central con el Medio Oriente en su cobertura de los sucesos políticos en Afganistán y Pakistán.

De otro lado, existen quienes desde posiciones afines al movimiento neoconservador y al conservadurismo evangélico en los Estados Unidos esgrimen dos argumentos que tienen consecuencias sobre la imagen de lo árabe y/o lo musulmán en el hemisferio occidental. El primero tiene que ver con la presunción de que lo que denominan *islamofascismo* sería un movimiento transnacional con pretensiones de dominio mundial, lo cual estaría dando inicio a

³ Bastó, por ejemplo, que una tenue brisa democrática recorriese el Medio Oriente a principios del 2005 para que, en su columna para *Newsweek*, Fareed Zakaria sentenciara lo siguiente: «Tal vez los árabes y los musulmanes no pertenezcan a una especie extraña, después de todo».

⁴ Véase, por ejemplo, la edición del programa *Oppenheimer presenta* dedicada al tema de la cultura islámica: <<http://www.oppenheimerpresenta.com/>>.

una *Tercera Guerra Mundial*.⁵ Asociado a esa línea de argumentación, se alega además que prominentes integrantes de ese movimiento (como el presidente de Irán, Mahmud Ahmadineyad), cortejan con ese fin a potenciales aliados en América Latina, como el presidente venezolano Hugo Chávez.

El argumento según el cual existiría una amenaza existencial contra la civilización occidental y cristiana, encarnada por un movimiento islamofascista, es de un maniqueísmo tal, que ha ocasionado comentarios como el que sigue entre connotados internacionalistas de los Estados Unidos: «El estereotipo facial de los árabes, en particular en las caricaturas periodísticas, es en ocasiones una lamentable reminiscencia de las campañas antisemitas del nazismo».⁶ Lo paradójico es que esa línea de argumentación está produciendo un daño colateral imprevisto: la animadversión hacia el islam se está haciendo extensiva al judaísmo, hecho que puede corroborarse con un ejemplo particular y una encuesta internacional. El ejemplo nos remite al caso del pastor evangélico John Hagee, cuyo presunto respaldo incondicional a Israel llevó a que fuese invitado en el 2007 a ofrecer un discurso en la Conferencia Anual de AIPAC, la principal organización de cabildeo a favor del Estado israelí en los Estados Unidos.⁷ Hagee es por añadidura el fundador de una organización denominada Cristianos Unidos por Israel y fue hasta mayo del 2008 un firme partidario del candidato presidencial republicano John McCain. Durante ese mes, sin embargo, John McCain se vio precisado a repudiar ese respaldo por un discurso de contenido antisemita que Hagee pronunciara ante feligreses de su congregación.

Según la cobertura del incidente que realizara el diario *The New York Times*, en ese discurso Hagee «argumentó que ciertos versículos bíblicos mostraban con claridad que Adolfo Hitler y el Holocausto eran parte del plan de Dios para ahuyentar a los judíos de Europa, y conducirlos hacia Palestina».⁸ El articulista añade que «la controversial opinión de Hagee sobre los judíos se explica en parte por su adhesión a lo que en círculos evangélicos se conoce como *dispensacionalismo*, una comprensión literal de las profecías bíblicas que pone un énfasis especial en el papel de la nación de Israel en el fin de la historia. [...] Los dispensacionalistas [...] creen que el regreso de los israelitas a la

⁵ Véase «La nave de los locos», en *Le Monde Diplomatique*, edición peruana, marzo de 2008.

⁶ Zbigniew Brzezinski, «Terrorized by the “War on Terror”». How a Three-Word Mantra has Undermined America», *Washington Post*, sección b, Washington (D. C.), 25 de marzo de 2007, pág. 1.

⁷ V. g., AIPAC Policy Conference, 11 de marzo de 2007. El discurso completo de Hagee puede encontrarse en <<http://www.aipac.org/Publications/SpeechesByPolicymakers/Hagee-PC-2007.pdf>>.

⁸ Michael Luo, «McCain Rejects Hagee Backing as Nazi Remarks Surface», *The New York Times*, Nueva York, 22 de mayo de 2008 (<<http://www.nytimes.com>>).

Tierra Prometida es una condición para la segunda llegada de Jesucristo».⁹ Lo que el artículo no aclara es que, según esa visión, la segunda llegada de Jesucristo daría inicio al Armagedón del final de los tiempos, momento en el cual los judíos se verían ante una fatídica disyuntiva: o bien se salvan convirtiéndose al cristianismo, o bien se condenan para siempre a los rigores del infierno. En otras palabras, su respaldo al Estado de Israel —y, por presunta asociación, al pueblo judío— es meramente instrumental. Existen indicios de que el anterior dista de ser un caso aislado. Una encuesta reciente realizada en Europa por Pew Research Center menciona entre sus conclusiones el siguiente hallazgo: «En general, existe una clara relación entre las actitudes antijudía y antimusulmana: el público que tiene una visión negativa de los judíos tiende a tener también una visión negativa de los musulmanes».¹⁰

II. Lo árabe (y/o musulmán) en el imaginario latinoamericano

El argumento sobre la presencia del islamofascismo en América Latina es aún más inverosímil, dado que se trata de la única región del mundo en la que no se ha detectado una presencia organizada de lo que el documento oficial de seguridad de los Estados Unidos denomina *terrorismo de alcance global* (v. g., al-Qaeda y grupos afines).¹¹ Una investigación reciente del propio gobierno estadounidense ha contribuido a disipar el mito según el cual en la Triple Frontera entre la Argentina, Brasil y el Paraguay operarían organizaciones vinculadas a la red de al-Qaeda. Por ejemplo, durante una conferencia de prensa en la que se dio a conocer el Informe de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos sobre la Triple Frontera se indicaba que «en el presente, el gobierno de los Estados Unidos no tiene información fidedigna que confirme una presencia organizada de al-Qaeda en la Triple Frontera. Tampoco hemos descubierto información que confirme la elaboración de planes operativos terroristas en la región».¹² El documento añade que lo único que se ha podido probar en la materia es la existencia de personas que recaudan fondos para Hamás y Hizbullah. Pero incluso las agencias de inteligencia estadounidenses admiten que esas

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Pew Global Attitudes Project, «Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe» [en línea], septiembre de 2008, <<http://pewglobal.org/reports/pdf/262.pdf>>.

¹¹ La Estrategia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos de América [en línea], <<http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html>>.

¹² U. S. Department of State, Library of Congress Report on the Tri-Border Area (TBA), Questions Taken at the February 9, 2004 Daily Press Briefing.

organizaciones no tienen vínculo alguno con al-Qaeda, y no operan fuera del Medio Oriente. Más aún, las personas que presuntamente recaudaban fondos para ellas fueron en realidad acusadas por evasión fiscal, dado que esos fondos estaban destinados a entidades caritativas, cuyos vínculos con Hamás o Hizbullah eran más bien tenues o inexistentes.

Esa razón, unida a una relación más bien distante y de escasa significación entre el Medio Oriente y América Latina, contribuyen a explicar el que no figure ningún Estado del Medio Oriente entre aquellos que los encuestados latinoamericanos consideran aliados relevantes de sus respectivos países. Pero también contribuyen a explicar por qué los mismos encuestados consideran en todos los casos que los Estados Unidos constituyen una amenaza mayor que Irán e incluso al-Qaeda para el futuro de sus respectivos países, según se aprecia en los siguientes cuadros:

¿Con qué países podría contar [el país encuestado] como aliados más fiables en un futuro?							
Aliado	Argentina	Bolivia	Brasil	Chile	México	Perú	Venezuela
Argentina	0	19	13	9	10	6	18
Bolivia	13	0	5	2	3	6	15
Brasil	33	32	0	19	11	30	47
Canadá	1	<0,5	1	2	15	2	3
Chile	6	4	4	<0,5	4	3	8
China	4	7	11	13	11	10	22
Colombia	3	2	1	1	4	4	13
Cuba	7	14	2	1	5	3	14
España	5	8	0	8	2	6	3
EE. UU.	7	18	32	23	41	38	17
Francia	2	<0,5	7	3	14	3	6
Japón	1	13	9	16	5	15	4
México	5	3	4	9	0	5	8
Países Bajos	0	0	1	2	2	0	3
Reino Unido	1	<0,5	1	4	14	1	4
Rusia	0	1	2	1	6	4	5
UE	5	1	3	3	15	5	9
Venezuela	25	27	5	3	4	7	0
Ninguno	3	16	4	16	1	5	<0,5
ns/nc	34	7	33	20	25	23	13

¿Qué países o grupos supondrán la mayor amenaza para [el país encuestado] en el futuro?

Amenaza	Argentina	Bolivia	Brasil	Chile	México	Perú	Venezuela
Al-Qaeda	8	0	2	<0,5	14	2	7
Argentina	<0,5	4	2	23	0	0	1
Bolivia	<0,5	0	8	42	2	6	3
Brasil	3	8	0	1	<0,5	0	<0,5
Chile	8	43	0	<0,5	<0,5	53	0
China	4	2	8	2	20	4	6
Colombia	1	1	5	1	6	4	8
Corea del Norte	1	0	1	0	0	4	9
Cuba	<0,5	17	0	3	2	0	8
Ecuador	0	0	0	<0,5	0	16	0
EE. UU.	52	45	45	14	44	20	54
EZLN	0	0	<0,5	0	10	0	0
FARC	2	0	1	0	10	4	9
Irán	7	1	10	2	25	8	14
P	0	0	0	4	0	0	1
Rusia	2	2	5	2	10	4	5
Venezuela	2	23	8	14	16	10	0
Ninguno	1	3	1	7	1	<0,5	0
ns/nc	32	9	23	21	23	17	15

Nota: las cifras indican porcentajes de población. Se admiten hasta tres respuestas.

Fuente de ambas tablas: Pew Global Attitudes Project, Spring 2007 Survey.¹³

Lo anterior es sintomático, porque si bien existen encuestas sobre la opinión de los latinoamericanos en torno a la religión y la cultura islámicas en general, y sobre temas específicos del Medio Oriente en particular (por ejemplo, el conflicto palestino-israelí), no parecen existir encuestas similares sobre el mundo y/o la cultura árabe en específico. Y si bien las primeras revelan que las opiniones en América Latina sobre el islam se ubican dentro de la media a nivel internacional,¹⁴ las encuestas sobre temas del Medio Oriente no suelen ofrecer conclusiones inequívocas. Por ejemplo, los especialistas en materia de encuestas saben que las

¹³ Pew Global Attitudes Project, Spring 2007 Survey [en línea], <<http://pewglobal.org/reports/pdf/257topline-trend.pdf>>.

¹⁴ Pew Global Attitudes Project, «Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe», cit.

respuestas que obtienen pueden variar de manera significativa con un cambio en apariencia menor en el fraseo de la pregunta, o cuando se modifican las alternativas de respuesta que se ofrecen a los encuestados. En especial cuando se trata de un tema respecto al cual el encuestado carece de mayores conocimientos, o en torno al cual no tiene un interés particular. Sabemos, por ejemplo, que las respuestas suelen ser sensiblemente diferentes cuando se ofrece a los encuestados una disyuntiva clara (v. g., a favor o en contra), que cuando se les ofrecen opciones intermedias.

Todo lo cual se puede ejemplificar con dos encuestas internacionales que formulan al menos una pregunta sobre el conflicto palestino-israelí. Ambas encuestas incluyen cuando menos tres países en común en el hemisferio occidental (los Estados Unidos, México y Perú), y en ambas se pide a los encuestados tomar posición en torno a ese conflicto. La primera encuesta inquiriere sobre la posición personal del encuestado y el encuestador sólo le ofrece una disyuntiva polar (v. g., simpatiza con Israel o simpatiza con los palestinos).

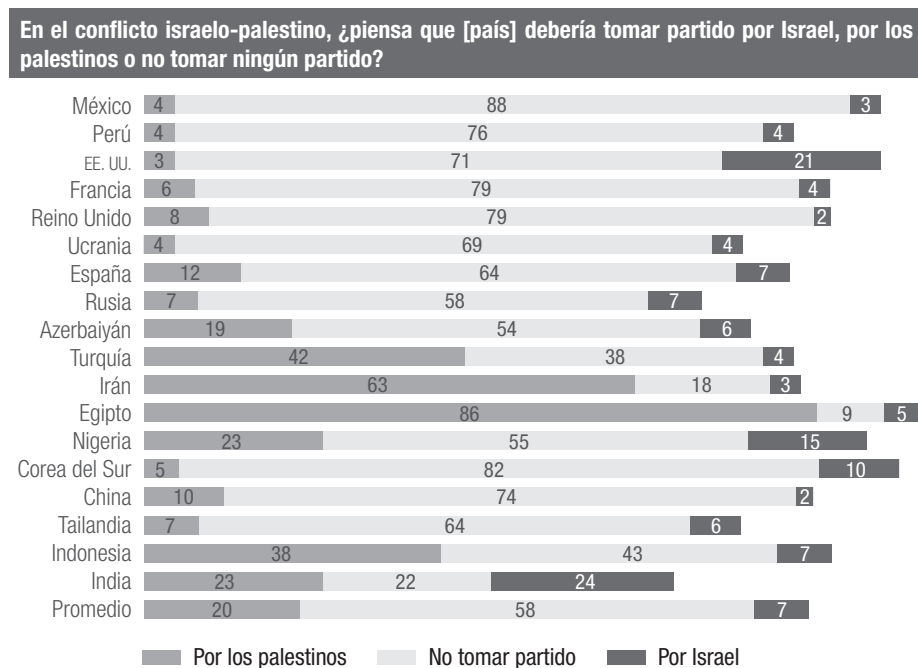
Al pensar en la disputa entre Israel y los palestinos, ¿con qué lado simpatiza más? ¿Israel o los palestinos?							
		Israel	Palestinos	Ambos	Ninguno	ns/nc	Total
América del Norte	Canadá	24	21	6	29	21	100
	EE. UU.	49	11	5	17	18	100
América Latina	Argentina	24	21	6	29	21	100
	Bolivia	29	13	8	32	18	100
	Brasil	32	15	4	39	10	100
	Chile	16	14	14	35	21	100
América Latina	México	11	12	12	49	16	100
	Perú	19	15	2	42	21	100
	Venezuela	19	16	5	54	6	100

Fuente: Pew Global Attitudes Project, Spring 2007 Survey.¹⁵

La segunda encuesta aborda la posición que, a criterio del encuestado, debería asumir el Estado del cual es ciudadano. Además, el encuestador ofrece

¹⁵ Pew Global Attitudes Project, Spring 2007 Survey, cit.

al encuestado de manera explícita tres alternativas (v. g., tomar partido por Israel, tomar partido por los palestinos, o no tomar partido en el conflicto). Si bien existe una diferencia de un año entre ambas encuestas, no parece que hayan ocurrido en el ínterin sucesos políticos que expliquen una diferencia tan notable en los resultados como la que se muestra a continuación:



Fuente: *WorldPublicOpinion.org*, 2008.¹⁶

Lo más probable, por ende, es que las diferencias en las respuestas de los encuestados se expliquen tanto por las diferencias en la formulación de la pregunta como (sobre todo) por las diferentes alternativas de respuesta que ofrece el encuestador. De esa manera, un resultado en apariencia robusto como el nivel de respaldo a Israel entre la opinión pública estadounidense se torna relativo (v. g., desciende de un 49 % a un 21 %). De otro lado, el nivel de respaldo a los palestinos en los Estados Unidos, así como el nivel de respaldo

¹⁶ «International Poll: Most Publics —including Americans— Oppose Taking Sides in Israeli-Palestinian Conflict» [en línea], *WorldPublicOpinion.org*, Washington (D. C.), julio de 2008, <http://www.worldpublicopinion.org/pipa/articles/international_security_bt/503.php?nid=&id=&pnt=503&lb=btis>.

tanto a palestinos como a israelíes en México y Perú, descienden al punto de ubicarse cerca del margen de error estadístico.

Pese a lo dicho, la presunción de que grupos islamistas radicales operan en el hemisferio occidental continúa siendo habitual en círculos oficiales de la región. En octubre pasado, por ejemplo, el diario *Los Angeles Times* informaba que «investigadores estadounidenses y colombianos desmantelaron una red de tráfico de cocaína y lavado de dinero que supuestamente empleaba parte de sus ganancias para financiar a Hizbullah». ¹⁷ El carácter condicional de la aseveración se explica por la ausencia de prueba alguna que la confirme en el resto de la nota. Así, ésta añade que «las autoridades estadounidenses en Bogotá y Washington declinaron discutir detalles sobre la evidencia». Cuando la nota se refiere al individuo que sería el vínculo entre la organización criminal y Hizbullah, lo identifica como el ciudadano de origen libanés Chekry Harb, «quien usaba el alias de *Talibán*». Se trata de un alias francamente inverosímil dado que Hizbullah es una organización que tiene su base social entre los árabes chiíes del Líbano, mientras la talibán es una organización afgana, compuesta por musulmanes sunníes que consideran el chiismo una apostasía. Y tal como ocurrió en los casos antes mencionados, la evidencia que probaría la existencia de vínculos con Hizbullah tampoco ha sido presentada ante las cortes. Según la nota de *Los Angeles Times*, «Harb fue acusado en julio pasado en Miami de crímenes vinculados al narcotráfico, pero no se le han formulado cargos relacionados con el terrorismo».

¿Qué hace verosímil una acusación de la índole descrita ante la clamorosa ausencia de pruebas? En apariencia, la descripción contextual en la cual el reportero sitúa su nota: v. g., «la alianza del presidente venezolano Hugo Chávez con Irán despierta temores de que su país pueda convertirse en una base para el accionar de Hizbullah, dijeron funcionarios estadounidenses e israelíes vinculados al combate al terrorismo». La nota, sin embargo, añade que tales funcionarios «hablaron en forma anónima dado lo sensible del tema». Finalmente el reportero señala que la organización Hizbullah «es acusada de dos grandes atentados antijudíos en la Argentina en los noventa». Pero no aclara ni quién formula esas acusaciones, ni qué evidencia se esgrime en favor de ellas, lo cual es de particular relevancia si se toma en cuenta que las autoridades judiciales a cargo de la investigación en la Argentina jamás formularon de manera formal una acusación similar. En síntesis, todas las afirmaciones contenidas en

¹⁷ «Colombian Cocaine Ring Linked to Hezbollah» [en línea], *Los Angeles Times*, Los Ángeles (Cal.), 22 de octubre de 2008, <<http://latimesblogs.latimes.com/laplaza/2008/10/colombian-cocai.html>>.

la nota se basan o bien en fuentes anónimas o bien en fuentes oficiales que declinan mostrar evidencia alguna, y ninguna de ellas encuentra sustento en los procesos judiciales en curso.

III. Los árabes (y sus descendientes) en el Medio Oriente y en América Latina

No todos los prejuicios sobre el Medio Oriente tienen origen fuera de esa región. La existencia, por ejemplo, de una amenazante media luna chií liderada por Irán, no sólo proviene del Medio Oriente, sino incluso de fuentes oficiales: el primero en emplear la frase fue el rey Abd Allah de Jordania, en una entrevista concedida en diciembre del 2004.¹⁸ El concepto fue luego esgrimido por otros líderes regionales, como el presidente egipcio Hosni Mubarak.

La anterior es además una perspectiva que comparten tanto el gobierno de los Estados Unidos como el de Israel. El otrora primer ministro y actual ministro de Defensa de Israel, Ehud Barak, lo dijo en los siguientes términos: «Tenemos intereses comunes con los árabes moderados en los temas de Irán, Hizbullah y Hamás».¹⁹

Pero antes de concluir que la identidad cultural árabe ha dejado de ser una fuente de movilización política para dar paso a una pléyade de conflictos intraislámicos, habría que recordar que los gobernantes del mundo árabe no necesariamente representan la opinión mayoritaria en sus respectivos países (entre otras razones, porque en su virtual totalidad no han sido elegidos por sus ciudadanos). Así, por ejemplo, la visión que la mayoría de ellos comparte sobre Irán y su presidente no es compartida por sus ciudadanos:

En la actualidad, Teherán no es considerada ni por asomo una amenaza por la mayoría de los árabes sunníes, y si acaso es más bien percibida con simpatía. En 2006 —durante el momento más álgido de la escalada de violencia en Iraq— tan sólo un 6 % de una muestra representativa de encuestados en Egipto, Jordania, Arabia Saudí, Marruecos, los Emiratos Árabes Unidos y el Líbano consideraba a Irán la mayor amenaza para su seguridad. La misma encuesta reveló que en esos países el presidente Ahmadineyad estaba más cerca de ser considerado un

¹⁸ Robin Wright y Peter Baker, «Iraq, Jordan See Threat to Election from Iran», *Washington Post*, Washington (D. C.), 8 de diciembre de 2004.

¹⁹ «Barak: Israel Giving Serious Thought to Saudi Peace Plan» [en línea], *Haaretz*, 19 de octubre de 2008, <<http://www.haaretz.com/hasen/spages/1029855.html>>.

estadista que un agitador peligroso: entre los consultados era considerado la tercera personalidad más popular en la región.²⁰

Al tratar de explicar los resultados de esas encuestas, Michael Broning sostiene que:

La mayoría de los árabes no comparte la visión de Irán como una amenaza omnicompreensiva debido a que la retórica de Ahmadineyad, para no mencionar las constantes declaraciones del líder de la revolución Jamenei, confirma la posición de Irán como la única voz supérstite de una posición de resistencia intransigente a la política de agresión del imperialismo occidental —es decir, de una posición originalmente panárabe—. Irónicamente, el Teherán persa ha actuado como vocero del nacionalismo árabe, y sus declaraciones públicas están más cerca de éste que las de los propios regímenes árabes.²¹

Existen otros indicios que apuntan en el mismo sentido. Por ejemplo, el hecho de que el respaldo a la organización islamista Hamás suele ser mayor entre los encuestados de países del mundo árabe, que entre los encuestados de otros países de mayoría musulmana.²² Y ello pese a que el nivel de preocupación que ambos grupos de encuestados expresan en torno al tema del extremismo islámico en esas mismas encuestas es esencialmente similar. Lo cual sugiere que el respaldo a Hamás en países árabes se explicaría por su agenda nacionalista antes que por su prédica islamista.²³

Es en este punto donde cabría hacer la conexión entre los árabes del Medio Oriente y los árabes (y sus descendientes) en América Latina: mientras que, en mayor o menor medida, hubo movilizaciones entre ambos grupos en contra de la invasión estadounidense de Iraq en 2003, de la invasión israelí del Líbano en 2006 y de las políticas de ocupación israelíes en territorios palestinos, no se produjeron movilizaciones similares cuando la coalición liderada por los Estados Unidos invadió Afganistán. Esto es relevante porque, si bien los cuatro casos podrían ser parte de una reivindicación panislámica, sólo los tres primeros pueden apelar a una reivindicación panárabe.

Podríamos entonces preguntar cuál es la influencia que organizaciones como Hamás y Hizbullah tienen en el imaginario político de los inmigrantes de

²⁰ Michael Broning, «Don't Fear the Shiites, The Idea of a Teheran-Controlled "Shiite Crescent" over the Greater Middle East is at Odds with Reality», *International Politics and Society*, marzo de 2008, pág. 67.

²¹ *Ibidem*.

²² Pew Global Attitudes Project, «Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe», cit.

²³ *Ibidem*.

origen árabe en América Latina. Para empezar a responder a esa interrogante habría que indicar que tanto Hamás como Hizbullah poseen en su agenda política reivindicaciones que pueden apelar a diferentes audiencias. En primer lugar, una reivindicación estrictamente nacional. Hamás busca poner fin a la ocupación militar que Israel instaurara sobre territorios palestinos en 1967. Hizbullah, por su parte, posee un lugar preeminente en la política oficial del Líbano, dado que la mayoría de sus compatriotas considera que fue su resistencia armada la que obligó al ejército israelí a replegarse del sur del país en el año 2000. Pero Hizbullah alega que ése fue sólo un retiro parcial, pues Israel aún mantiene una presencia armada en la zona conocida como las Granjas de Shebaa. Israel no niega su presencia allí, pero sostiene que se trata de territorio sirio, no libanés. Siria por su parte alega que la zona en cuestión es en realidad territorio libanés, pero no renuncia formalmente a ella. La ONU secunda la posición israelí, pese a que la población nativa posee documentos de identidad y títulos de propiedad emitidos por el Estado libanés. En síntesis, un intríngulis digno de una enrevesada historia de *Las mil y una noches*, que Hizbullah esgrimía como justificación para sus esporádicas acciones armadas contra Israel desde el 2000.

En segundo lugar, Hamás y Hizbullah resisten la ocupación de territorios árabes por parte de la principal potencia militar del Medio Oriente (Israel), que cuenta con el respaldo incondicional de la principal potencia militar del mundo (los Estados Unidos), las cuales constituyen a su vez la némesis histórica del panarabismo. Por ello también reivindican —y, a juzgar por las encuestas, obtienen— la solidaridad del conjunto de los pueblos árabes, lo cual coloca en una encrucijada a la mayoría de gobiernos árabes. Por un lado, éstos no pueden dejar de rendir un tributo simbólico a las reivindicaciones nacionales del pueblo libanés y, sobre todo, del pueblo palestino. Por otro lado, sin embargo, la férrea resistencia de Hamás y Hizbullah frente a un rival dotado de una abrumadora superioridad militar, les enrostra su falta de capacidad o de voluntad política para hacer algo más que emitir pronunciamientos.

Por último, más de un 90 % de los palestinos y más de un 60 % de los libaneses profesan la religión islámica. Más aún, Hamás y Hizbullah son ambas organizaciones islamistas, lo cual tiene influencia en su agenda política. Desde esa perspectiva, el control israelí sobre Jerusalén se percibe como una afrenta para el mundo islámico en su conjunto. Habría que agregar, sin embargo, que la base social de Hamás está compuesta por miembros de la confesión sunní, ampliamente mayoritaria dentro del islam en general y del mundo árabe en particular (con excepción de Iraq y el Líbano), mientras que la base social de

Hizbullah está compuesta por miembros de la confesión chií, minoritaria en ambos niveles.

La mayoría de las personas de origen mesoriental en América Latina son árabes provenientes (en orden descendente) del Líbano, Siria y Palestina. Es decir, de las tres naciones árabes que reivindican territorios ocupados por Israel. Lo cual tiende a suscitar entre ellos simpatías por la reivindicación nacional que representan, respectivamente, Hamás y Hizbullah. Pero a su vez la mayoría de ellos son descendientes (en segunda, tercera o incluso cuarta generación) de inmigrantes de religión cristiana, lo cual les dota de un perfil particular. Precisamente por ser una minoría religiosa, los cristianos del Medio Oriente tendieron a poner de relieve su condición de árabes, es decir, aquella identidad cultural que tenían en común con la mayoría de la población. Por ello, también tendieron a respaldar el nacionalismo secular que encarnó el movimiento panarabista, opuesto de modo frontal al islamismo militante. Lo paradójico, sin embargo, es que el fracaso del nacionalismo secular hizo que la misión de enarbolar las banderas del panarabismo fuese asumida (no siempre en forma deliberada y, en ocasiones, incluso a su pesar) por movimientos islamistas como Hamás y Hizbullah. Todo lo anterior explicaría el que buena parte de los inmigrantes en América Latina pueda identificarse con los principales objetivos (aunque no necesariamente con los métodos de acción) de Hamás y Hizbullah, no sólo por su origen palestino o libanés, sino también por su origen árabe, pero que simultáneamente, en su condición de cristianos, tiendan a percibir con temor la agenda islamista de ambas organizaciones.

Existen, sin embargo, ciertas características que hacen de los integrantes de las comunidades de origen árabe en América Latina un grupo peculiar desde una perspectiva cultural. Por una parte, comparten con la mayoría de los latinoamericanos la condición de ser cristianos, pero los diferencia de ellos no sólo su origen árabe sino además en muchos casos la confesión específica a la que pertenecen. Por otra parte, comparten la condición de árabes con más de 200 millones de personas, pero a su vez su fe cristiana los diferencia de la abrumadora mayoría de árabes musulmanes. Precisamente por ubicarse en el punto de intersección entre grandes grupos de identidad, los descendientes de árabes en América Latina podrían convertirse en arquitectos de puentes interculturales que trasciendan las fronteras maniqueas trazadas a sangre y fuego por las vertientes mencionadas del pensamiento conservador dentro de lo que algunos dan en denominar la *civilización occidental*.

Referencias

BRONING, Michael, «Don't Fear the Shiites, The Idea of a Teheran-Controlled "Shiite Crescent" over the Greater Middle East is at Odds with Reality», *International Politics and Society*, marzo de 2008, págs. 60-75.

BRZEZINSKY, Zbigniew, «Terrorized by the "War on Terror". How a Three-Word Mantra has Undermined America», *Washington Post*, sección b, Washington (D. C.), 25 de marzo de 2007, pág. 1.

La Estrategia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos de América [en línea], <<http://www.whitehouse.gov/nsc/nss.html>>.

LUO, Michael, «McCain Rejects Hagee Backing as Nazi Remarks Surface», *The New York Times*, Nueva York, 22 de mayo de 2008.

Pew Global Attitudes Project, «Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe» [en línea], septiembre de 2008, <<http://pewglobal.org/reports/pdf/262.pdf>>.

—, Spring 2007 Survey [en línea], <<http://pewglobal.org/reports/pdf/256topline.pdf>>.

SAID, Edward, *Orientalismo*, Madrid: Libertarias, 1990.

U. S. Department of State, Library of Congress Report on the Tri-Border Area (TBA), Questions Taken at the February 9, 2004, Daily Press Briefing.

WorldPublicOpinion.org, «International Poll: Most Publics —including Americans— Oppose Taking Sides in Israeli-Palestinian Conflict» [en línea], Washington (D. C.), julio de 2008, <http://www.worldpublicopinion.org/pipa/articles/international_security_bt/503.php?nid=&id=&pnt=503&lb=btis>.

WRIGHT, Robin, y Peter BAKER, «Iraq, Jordan See Threat to Election from Iran», *Washington Post*, Washington (D. C.), 8 de diciembre de 2004.

América Latina desde el mundo árabe: el desencuentro de la lejanía

ZIDANE ZERAOU

Director del Departamento de Relaciones Internacionales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (México)

El presente trabajo busca analizar la visión desde el mundo árabe de América Latina. Sin embargo, conscientes de tanta diversidad dentro del mundo árabe, entre el Magreb y el Mashreq e inclusive entre los distintos países, nos hemos enfocado en particular a la visión magrebí, y a veces solamente argelina. Las relaciones de la región con el nuevo continente dependen del grado de la migración existente, de la apertura política y de una serie de factores muy difícilmente aprehensibles en su totalidad.

La zona alrededor de Belén es muy sensible a la situación política de Chile por la fuerte migración palestina que existe en este último país, pero en México es el componente maronita del Líbano el que está más ligado a los procesos políticos de la nación azteca. Inclusive, el ex presidente Gemayel tiene una mujer mexicana nacida en Puebla.

Por otra parte, la diversidad cultural, política y económica dentro de América Latina impide cualquier generalización. Hablar de una visión única árabe sobre el continente americano es pretender que las dos regiones tienen una homogeneidad que nos permite percibir las de la misma manera.

Por tanto, no pretendemos abarcar a toda América Latina, sino en particular a México, aunque también a veces planteamos algunas percepciones sobre otros países como Brasil, Argentina o Chile.

Por otra parte, he buscado una reflexión hermenéutica, partiendo de la experiencia personal como periodista especializado sobre América Latina durante cuatro años en Argelia (1974-1977) y posteriormente como emigrado en México, pero con contactos permanentes con los familiares de Siria (de

donde es originaria mi madre), de Egipto (en donde radican dos hermanas) y finalmente de Argelia (en donde vive todavía la gran mayoría de mi familia). La visión de los familiares es un indicador interesante para medir la percepción, si no del mundo árabe, que no pretendemos lograr por las razones mencionadas anteriormente, al menos de una parte de la sociedad.

Además de esta vivencia, la lectura directa de los periódicos, revistas y libros en árabe y la cercanía con el cine de la región me coloca en una situación que permite poder analizar ciertas percepciones existentes en el mundo árabe sobre nuestro continente.

Para lograr nuestro objetivo, me he enfocado en un primer momento en entender el intercambio existente entre las dos regiones, haciendo énfasis en la marginalidad de éste, tanto por una cuestión de distancia como de triangulación económica.

Estos planteamientos nos permiten en una segunda parte del ensayo analizar la imagen existente de América Latina en el imaginario popular árabe por un lado y, por otro, en la literatura, el cine y en la televisión. Hemos dedicado un espacio importante a la labor que realiza al-Yazira para difundir una imagen más objetiva de nuestro continente en el mundo árabe, aunque su impacto es aún marginal.

1. Un intercambio comercial marginal

Aunque existen importantes comunidades árabes en el continente, en particular en Brasil, Argentina y Chile (en este último país una fuerte presencia palestina), ni los intercambios comerciales entre las dos regiones, ni las relaciones culturales son significativas.

El intercambio entre los países árabes y Sudamérica es de casi 12 000 millones de dólares (US\$), de los cuales 8000 millones corresponden sólo a Brasil. Durante la Cumbre de Brasilia de 2005, que reunió al mundo árabe y a once países latinoamericanos, se buscó estrechar los lazos comerciales y económicos, pero hasta la fecha continúan siendo marginales.

Las exportaciones hacia el mundo árabe representan solamente un 3,5 % de las ventas globales del nuevo continente, pero si lo desglosamos por países, para México, por ejemplo, sus ventas a la región no alcanzan el 0,3 % de sus exportaciones.

En realidad, Brasil acapara la mayor parte de los intercambios. En 2004 sus exportaciones e importaciones con el entorno árabe fueron de us\$ 8192 millones,¹ aumentando un 49,87 % con respecto al año anterior. Las ventas brasileñas se centran en carne, azúcar, acero, vehículos y partes de autos, mientras que el país importa petróleo y sus derivados. Sin embargo, con el descubrimiento en el 2008 del yacimiento gigante *off shore* de más de 33 000 millones de barriles, la balanza comercial entre Brasilia y el mundo árabe se trastornará totalmente. El primero dejará de importar cantidades importantes de hidrocarburos, pero seguirá buscando exportar, lo que podría crear un malestar en las relaciones económicas recíprocas.

Brasil también participa en las licitaciones y en los servicios como en el caso de la construcción civil; por ejemplo, la empresa Odebrecht está realizando una terminal marítima en los Emiratos Árabes Unidos con una inversión de us\$ 23,4 millones.

El siguiente país es Argentina, que el mismo año logró exportar us\$ 2148 millones a la región, principalmente soya, trigo y maíz. La Comunidad Andina también ha incrementado sus intercambios con el mundo árabe en el mismo período en un 19,3 %, pero sigue siendo marginal y concentrado en bananos, productos féreos, caña de azúcar, zinc, harina, pescado, café, granos y partes de máquinas.

Así, la Cumbre de Brasilia logró relanzar los buenos deseos mutuos, pero la ausencia de los grandes países como Egipto y Arabia Saudí permitió que el centro del escenario lo tomaran la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), por un lado, y el presidente venezolano, Hugo Chávez, por el otro. El hecho de que tres ex presidentes del continente —Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad de Ecuador y el argentino Carlos Menem— sean de origen árabe² y que en El Salvador³ haya gobernado Antonio Saca, un jefe de Estado también de ascendencia árabe (2004-2009), no es suficiente para crear profundos lazos recíprocos.

¹ Véase *BBC Mundo*, 10 de mayo de 2005 (<<http://BBCMundo.com>>, consultado el 10 de octubre de 2008).

² Valentina Álvarez, «Dos mundos se acercan» [en línea], *BBC Mundo*, 10 de mayo de 2005, http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4529000/4529935.stm (consultado el 2 de octubre de 2008).

³ El caso salvadoreño, al igual que el ecuatoriano, que ha tenido a dos presidentes de la comunidad de ascendencia árabe, es muy emblemático. En el primer país, durante la campaña electoral de 2004, Elías Antonio Saca González, quien logró finalmente triunfar, fue fuertemente criticado por su principal rival, el candidato del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional, Schafik Jorge Handal Handal, hijo también de inmigrantes palestinos. Este último, conocido con el pseudónimo de Comandante Simón, fue uno de los cinco miembros de la Comandancia General que dirigió la guerra revolucionaria del FMLN (1981-1992). Fue secretario general del Partido Comunista Salvadoreño (PCS, 1973-1994), partido que se integró en el FMLN plena y definitivamente en 1995. Así, dos descendientes de palestinos se enfrentaron en la contienda electoral de 2004 en El Salvador.

El tono combativo tomado durante el encuentro inquietó a Washington por el posible giro antiisraelí de la cumbre, pero «los Estados Unidos no tienen razones reales para temerle a este encuentro, porque se trata apenas de la apertura de un espacio de convergencia entre dos bloques que casi no se conocen. Los árabes no han sido prioritarios para América Latina, ni nosotros para ellos. Entonces, ¿qué tenemos que perder? Mejor encontrarnos para diversificar nuestras relaciones», asegura el analista internacional Antônio Carlos Lessa, de la Universidad de Brasilia.⁴

2. Un problema de distancia

Precisamente, la no prioridad de las relaciones es lo que explica no solamente el poco intercambio comercial, sino también las imágenes deformadas de una parte y de la otra. A pesar de la existencia de una comunidad de origen árabe sumamente importante en las Américas, las dos regiones no han tenido relaciones preferenciales y se trata más bien de un desconocimiento mutuo.

Aunque algunos países árabes son relativamente grandes en el contexto europeo o del mundo árabe, las distancias comparadas con las de América Latina son mucho menores. En el Medio Oriente, recorrer 1000 km es atravesar tres o cuatro países. En el Magreb, podemos en una distancia de 2000 km viajar de Marruecos a Libia, pasando por Argelia y Túnez, pero dejando de lado al desierto del Sáhara. En efecto, Argelia tiene una gran extensión territorial (2 283 000 km²) pero solamente el 10 % del territorio es zona habitable, mientras que en la superficie desértica vive solamente el 10 % de la población.

En América Latina, pensar en grandes extensiones es pensar en Brasil (más de 8 millones de km²), Argentina (3,5 millones) o en México (casi 2 millones) e inclusive Chile, que a pesar de su tamaño, de norte a sur se extiende sobre más de 5000 km. Así, esta concepción de las distancias es totalmente diferente entre las dos regiones: en Tierra Santa, la pugna entre Israel y los palestinos se lleva a cabo sobre un territorio de 27 000 km²; en América Latina, la pérdida del Chaco por parte de Bolivia o la pérdida de su salida marítima se calcula sobre extensiones mucho mayores.

Visto desde el imaginario árabe, viajar de México a Río de Janeiro es «una distancia relativamente corta porque las dos ciudades son cercanas». De la

⁴ Ibidem.

misma manera, recorrer Chile, de norte a sur, es relativamente rápido, porque estaríamos en el «mismo país».

Es difícil desde la lejanía árabe lograr aprehender la concepción de las distancias latinoamericanas. Recorrer México de Tijuana a Chetumal o Chile de Iquique a Puerto Montt es prácticamente ir de Rabat a El Cairo, pero sin cambiar de país.

La otra visión, muy deformada, es la idea de América del Sur y América Central. La primera se relaciona con droga, revoluciones, violencia, etc., y se trata principalmente de Colombia, Bolivia, Venezuela y una «parte de Brasil», según un comentario de un profesor de la Universidad de Orán, Argelia.⁵

En América Central, resaltan los nombres de Panamá por su canal, Costa Rica, México y «tal vez otros países». Si América del Sur es la tierra de las mafias, de la droga y del contrabando, Brasil es sinónimo de alegría y de baile con su tradicional carnaval. Ningún otro acontecimiento en el país más grande de América Latina ha captado la atención del mundo árabe más que su extraordinario carnaval de Río y su estadio, el Maracanã. El fútbol, en efecto, pero sobre todo el brasileño y argentino,⁶ ha logrado trascender el continente, en particular durante los mundiales, en donde los dos países han captado siempre la atención por la calidad de su juego.

Por su parte, México es la tierra de la «bebida con gusano»,⁷ de la música y de los mariachis, pero también de las revoluciones, a pesar de que la última que se llevó a cabo terminó en 1920. El cine italiano de los años setenta ha difundido mucho la imagen del mexicano malo, borracho de tanto tomar tequila y listo a iniciar una revolución. Un chiste común en el mundo árabe sobre el país azteca es que cuatro amigos reunidos alrededor de una mesa discuten si deben tomarse una cerveza o mejor hacer una revolución. En realidad, México es tal vez el país más estable del mundo. Desde 1934, todos los presidentes han terminado su mandato de seis años y las elecciones siempre se llevan a cabo regularmente. Además, ningún presidente fue asesinado ni en el poder, ni después de terminar su mandato. Sin embargo, la visión popular es

⁵ Entrevista realizada por el autor durante el verano de 2008 en Orán, Argelia.

⁶ México fue relevante en términos deportivos, primero por ser el único país de América Latina que fue sede de dos mundiales, en 1970 y luego en 1986. Por otra parte, la figura más sobresaliente del fútbol mexicano y la más conocida en Oriente Medio no es Hugo Sánchez, a pesar de ser el único pentapichichi de España, sino el folclórico Jorge Campos, el arquero de baja estatura y uniforme llamativo.

⁷ Generalmente se tiende a cometer el error de pensar en el tequila, originario de Jalisco, como la bebida con el gusano, siendo el mezcal, originario de Oaxaca, el que contiene un gusano en la botella.

la de un país inquieto, con revoluciones repetidas, lo que probablemente fue cierto en el siglo XIX e inicios del siglo XX.

Desde el mundo árabe, los nombres latinoamericanos que destacan, además de las estrellas del fútbol, son algunos políticos por sus posiciones claramente antiimperialistas. En la década de los años setenta el presidente Luis Echeverría Álvarez fue el primer mandatario mexicano en pisar tierra árabe y en ir a África. Su abrazo con Yaser Arafat fue el símbolo de una nueva política mexicana hacia el Medio Oriente, pero su costo fue enorme. El respaldo de Luis Echeverría a la resolución asimilando sionismo con racismo conllevó un boicot del turismo mexicano por parte de las agencias estadounidenses de viaje, lo que provocó una caída del 50 % de las visitas al país azteca. Luis Echeverría fue probablemente el último presidente mexicano en tomar abiertamente una posición de respaldo militante a la causa palestina. Con los siguientes jefes de Estado, se trata solamente de un apoyo de principio, basado en el derecho internacional, pero no de un activismo político.

En este sentido, México ha mantenido una política de oposición tanto a los Estados Unidos como a Israel en la ONU; en el 97 % de los casos el país votó de una manera contraria a Washington, pero desarrolló una estrategia de acercamiento a Israel, sobre todo cuando se da la Revolución islámica en Irán y Tel Aviv debe buscar un nuevo proveedor de petróleo. México se convierte así en el casi único país que exportaría hidrocarburos a Israel.

Las otras figuras importantes en el imaginario árabe son Fidel Castro, por su resistencia frente al bloqueo estadounidense y, últimamente, el líder venezolano Hugo Chávez. Castro siempre ha tenido una imagen popular positiva. Inclusive, el *Che* Guevara recorrió varios países del mundo árabe, en particular Argelia, antes de internarse en el entonces Congo belga, al lado de la guerrilla antimobutista de Kabila. Su imagen es ya un ícono para la resistencia palestina, equiparable de alguna manera a la de Yaser Arafat.

El nuevo centro de la atención árabe es el presidente de Venezuela. Su discurso radical y antiimperialista recuerda las arengas de Naser o de cualquier populista de la época de la hegemonía del socialismo árabe en la región.

Chávez, no ya ahora, sino hace años, tiene más popularidad en el mundo árabe que cualquier líder de cualquier gobierno árabe. [...] Además, cuando el presidente Chávez habla de los EE. UU. está diciendo lo que tiene en mente el 99 % de los árabes y a lo mejor de los musulmanes. Y entonces se sienten identificados. Además, Chávez viene de una familia pobre, y la mayoría de los árabes también

son de clase humilde. Él habla de unos EE. UU. que no quieren entender, que no quieren escuchar, que es lo que sienten ellos. Cuando el presidente Chávez retiró a su embajador de Israel, hizo lo que ningún dirigente árabe se atrevió a hacer. Egipto y muchos países árabes tienen embajador en Israel, y ninguno se atrevió ni siquiera a amenazar. Chávez dijo lo que ningún líder árabe se atrevió y se convirtió en un héroe. A mí me dicen, por ejemplo, que en Palestina, en las universidades, tienen ahora tres fotos; la del *Che* Guevara, la de Yaser Arafat y la de Hugo Chávez. Tal vez por eso se ha utilizado la simpatía de Chávez en el mundo árabe contra él, haciendo correr rumores sobre comandos de al-Qaeda en Venezuela, campos de entrenamiento en Isla Margarita, etc.⁸

Este testimonio de la corresponsal de al-Yazira en Caracas sobre Hugo Chávez refleja un sentir comúnmente difundido. El líder bolivariano ha reemplazado al *zaim*⁹ desaparecido del mundo árabe. Su discurso, sus ataques contra el imperialismo norteamericano, su uso de un lenguaje popular lo acercan a las masas y precisamente en los países árabes esta imagen del líder carismático es requerida después de la desaparición de las grandes figuras del populismo árabe de los sesenta.

3. El papel del cine y de la televisión

Por otra parte, en los medios masivos de comunicación, las noticias de América Latina son escasas, salvo por los secuestros, los golpes de Estado o la violencia ligada a la droga. Esto ha llevado a que se tenga una imagen distorsionada del continente. Solamente la cadena al-Yazira tiene corresponsales en nuestro continente, pero el fenómeno es reciente y aún no ha logrado impactar en las visiones superficiales recíprocas.

Los canales locales tienen muy poco espacio para los acontecimientos latinoamericanos, salvo en lo relativo al deporte, fundamentalmente el fútbol. Además, la imagen proyectada es la de un continente pobre (favelas de Brasil, barriadas de Venezuela, ciudades perdidas de México), no de una región con un fuerte empuje. Los niveles de desarrollo del continente son comparados con los de África, pero el país más pobre latinoamericano, Haití, estaría dentro de los diez más desarrollados del continente negro. Inclusive, hasta los po-

⁸ Marwan Paz, «Dima Khatib: palestina, periodista y reportera de Al Jazeera» [en línea], *El Palestino. Revista Digital*, 22 de octubre de 2007, <<http://alfalestin.blogspot.com/2007/09/dima-khatib-palestina-periodista-y.html>> (consultado el 5 de octubre de 2008).

⁹ Líder carismático en el mundo árabe. El último gran *zaim* fue el egipcio Gamal Abdel Naser.

líticos árabes se extrañan al visitar a los países latinoamericanos de su relativo alto desarrollo frente al mundo árabe. A pesar de la pobreza existente en la Ciudad de México, en São Paulo o Buenos Aires, las condiciones de vida son incomparablemente superiores a las existentes en El Cairo.

Si excluimos a los países árabes de altos ingresos provenientes del petróleo, el ingreso promedio en el mundo árabe es menor a 1000 dólares mientras que en América Latina es superior a 5000 dólares, llegando a los 9000 en Chile y México o los 6000 en Brasil.

La idea de un continente pobre (comparado con África) se debe a la imagen que se ha proyectado en particular durante los desastres naturales. Sin embargo, si comparamos los datos objetivos del ingreso per cápita o del producto nacional bruto, la relación es muy distinta. En términos del Índice de Desarrollo Humano, el promedio general de América Latina es de 0,777, lo que la sitúa como una región de desarrollo medio para el año 2007.¹⁰

Según los datos del Banco Mundial,¹¹ también en el 2007, el mundo árabe, con una población de 313 millones de personas, generó un producto nacional bruto de 875 000 millones de dólares, lo que significa un ingreso per cápita de 2790 dólares. En cambio, el continente latinoamericano con una población de 562 millones logró 3,117 billones, es decir, un ingreso por habitante de 5540 dólares, el doble del indicador árabe. Si solamente tomamos a México como referencia, con una población tres veces inferior (105 millones), el país azteca alcanzó el mismo PNB que las 22 naciones árabes, 878 000 millones.

3.1. El papel de al-Yazira

La cadena qatarí, que se ha consolidado como la fuente más importante de noticias del mundo árabe, no ha logrado aún cambiar la imagen existente en la región sobre América Latina, inclusive con una corresponsal en Caracas, Dima Khatib.¹²

¹⁰ Rocío Lapitz, «Cultura, globalización y desarrollo humano en América Latina» [en línea], *Globalización.org. Recursos e información sobre globalización, desarrollo y sociedad civil en América Latina*, <<http://www.globalizacion.org/desarrollo/index.html>> (consultado el 10 de octubre de 2008).

¹¹ World Bank, «Report 2007» [en línea], Washington (D. C.): Banco Mundial, 2007, <<http://www.worldbank.org>> (consultado el 20 de septiembre de 2008).

¹² Marwan Paz, *op. cit.*

A pesar de que la sede de al-Yazira para América Latina se encuentra en Caracas, Dima Khatib cubre toda la información para la cadena qatari relacionada con el continente.

Aunque toda su familia es refugiada palestina, ella nació en Damasco (Siria), en 1971, y se licenció en la Universidad de Ginebra (Suiza), en 1994; trabajó posteriormente como corresponsal de la Agencia France Presse y productora de Radio Suiza Internacional de Berna. Ingresó en las filas de al-Yazira en 1998, trabajando primero como redactora en la sede de Qatar, para luego convertirse en la única mujer en una jefatura de redacción durante la guerra de Iraq.

Corresponsal de al-Yazira en Asia entre 2003 y 2005 ha sido enviada especial de la cadena qatari en más de 20 países. Actualmente cubre toda la información política, cultural y social de América Latina para la cadena de TV más importante del mundo árabe.¹³

A pesar de la existencia de alrededor de 18 millones de latinoamericanos de origen árabe (solamente en Brasil se calcula que hay 10 millones) los lazos entre esta comunidad y su región de origen es laxa. Existe un sentido de pertenencia a una cultura, pero las propias contradicciones árabes llevan a la inexistencia de programas concretos de apoyo o simplemente a la falta de intensificación de relaciones comerciales.

[Pero] esa comunidad es muy dispersa y viene de hace mucho tiempo. Hay algunos que vinieron en el siglo XIX, [otros] en el XX. Y esto siempre lo hemos sabido en el mundo árabe. Ha habido un Carlos Menem, un Abdalá Bucaram, un Carlos Slim en México... nombres muy conocidos en Oriente Medio. Pero no tenemos contacto cultural. El contacto siempre ha sido entre un paisano y otro paisano porque vienen del mismo pueblo, pero nuestros gobiernos nunca han hecho de verdad un esfuerzo por unirnos. Para mí fue mi desafío llegar aquí y hacer algo para tener un contacto mediático [...]. Creo que gracias a al-Yazira, y también al presidente Chávez porque habla mucho de Palestina, Iraq, el Líbano, etc., mucha gente ahora en el mundo árabe siente que en América Latina tiene un apoyo. Siento que aquí hay un pueblo, diferente a otros pueblos, que comprende la problemática de Oriente Medio. Por ejemplo, hace pocos meses he vuelto a Qatar y un señor me paró en la calle y me dijo: «Eh, tú entrevistaste a Evo Morales, por favor cuando vuelvas a verlo dile que lo amamos». Me quedé alucinada, porque sabía de este señor de Bolivia. A lo mejor antes no sabía que existía un país que se llama Bolivia... Cuántas veces recibo correos de gente que nos ve, que dice, por favor cuando veas a Chávez dile esto o lo otro, dile al pueblo venezolano, dile a los peruanos, a Ollanta Humala. Es bastante increíble, porque en poco tiempo nuestro público se ha

¹³ *Ibidem*.

dado cuenta de la importancia de América Latina, cuando antes dependíamos de las agencias para dar noticias de América, y entonces las decisiones editoriales las tomaban las agencias de noticias que tienen otra visión completamente distinta. Cuando yo voy a un evento y va una agencia, yo veo lo que hago y lo que hace él y no tiene nada que ver.¹⁴

El papel de al-Yazira logró hacer llegar un mensaje más informado sobre la realidad latinoamericana y romper con el monopolio informativo occidental, pero es una élite la que tiene acceso a este importante medio. Mientras que los corresponsales occidentales vienen con una visión ya formada (buscar lo que se puede utilizar contra Chávez o documentar solamente la pobreza del continente), al-Yazira va al fondo de los problemas porque no viene a dar lecciones de democracia a los países latinoamericanos. Sin embargo, la cadena televisiva más influyente del mundo árabe no ha logrado crear aún una imagen cabal de la realidad latinoamericana, por su poco impacto en los hogares populares árabes.

Así, el impacto de la televisora sigue siendo marginal tanto en América Latina, por su ausencia de los paquetes de televisión por cable (debido al rechazo de las empresas estadounidenses que determinan la programación de la televisión por cable), como en el mundo árabe, por ser un canal todavía al alcance de sólo una pequeña parte de la población y por las frecuentes censuras.

3.2. El cine árabe

Si la televisión fue muy pobre y con un solo canal nacional durante mucho tiempo, en el mundo árabe la producción cinematográfica fue relevante sobre todo en su período de oro, las décadas de los años cuarenta, cincuenta y sesenta, así como hubo una importante realización de telenovelas. Obviamente, el contenido tanto de las películas como de las series televisivas es el melodrama rosa, pero que ha logrado penetrar en muchos mercados y no solamente en el árabe, sino en otros países de Asia y África.

Esta posición hegemónica del cine árabe fue desplazada primero por las producciones indias y posteriormente por las telenovelas mexicanas que retomaban el melodrama egipcio, pero sin su contenido musical. Esta similitud de los contenidos explica el gran éxito de la producción de Televisa y, por ende,

¹⁴ *Ibidem.*

de sus principales estrellas. Thalía o Verónica Castro son más conocidas que los propios presidentes mexicanos en varios de los países del mundo árabe.¹⁵ Además, la ausencia de escenas violentas como en las producciones de TV Azteca o las colombianas o con un fuerte contenido sexual, como las brasileñas, hacen de las series de televisión una forma de entretenimiento aceptada para todas las familias árabes, incluyendo a los países más conservadores como las monarquías del Golfo. Así:

Egipto fue uno de los primeros países en conocer el cine. En 1897, los cámaras-proyeccionistas de Lumière filmaron y mostraron películas en este país que, más tarde, en 1908, llegó a disponer de unos 12 cines y, en 1924 de 40, explotados [...] por empresas francesas. Durante estos primeros años se rodaron unos cuantos títulos de producción europea o norteamericana, interpretados por actores extranjeros exceptuando unas pocas películas italianas donde tuvieron protagonismo algunos de los comediantes árabes. La cinematografía propiamente egipcia se inicia en 1928 con el estreno del film de Ahmed Galal, *Laila*, una película al servicio de su propia protagonista principal, Aziza Amir. A esta cinta le siguieron *La bella del Sáhara* y *Zeinab*, interpretadas igualmente por actrices y actores nacionales famosos.¹⁶

El primer film sonoro es *Al claro de luna* en 1929, pero no es hasta la construcción de unos estudios modernos en 1935 financiados por el principal banco egipcio de la época, la Banque Misr de Talaat Harb, eminente empresario, que el cine árabe puede arrancar con la producción al inicio de unas veinte películas al año. A pesar de la existencia de algunos realizadores que filmaron temas sociales o raras veces políticos, son los melodramas alrededor de un cantante famoso como Farid al-Atrash, Umm Kulthum o Abdelhalim Hafez.

En la década de los años sesenta, la producción egipcia llega a cien películas al año con una fuerte penetración regional, tanto en el mundo árabe como en los países islámicos.¹⁷ Las temáticas abordadas en el cine árabe, el melodrama o las cuestiones sociales no le permiten acercarse a la realidad latinoamericana. Prácticamente, el Nuevo Continente no existe en las producciones árabes. Cuando hay alguna referencia a nuestro continente es para expresar

¹⁵ Según datos de la UNESCO, en 1999 en Costa de Marfil varias mezquitas adelantaron sus horarios de oraciones para permitir a los televidentes disfrutar de la telenovela mexicana *Marimar*, precisamente interpretada por Thalía. Cfr. s/a, «Novela turca genera sensación en todo el mundo árabe», *Crónica Viva*, Lima, 19 de septiembre de 2008.

¹⁶ S/a, «Los inicios del cine egipcio» [en línea], Cine Árabe, Madrid, 14 de marzo de 2005, <http://www.cinearabe.es/cine_arabe_articulos.htm>.

¹⁷ Cfr. Xavier Ripoll Soria, *Història del cinema* [en línea], Barcelona: Xarxa Telemàtica Educativa de Catalunya, 2005, <<http://www.xtec.cat/~xripoll/cine0.htm>>.

que algún joven se fue a «América», que podría ser los Estados Unidos, Brasil o Argentina, para enriquecerse. El latinoamericano es el gran ausente del cine.

Esto contrasta con la cultura latinoamericana en donde el árabe ha tenido siempre una fuerte presencia desde el famoso Barítono de Argel en México en la década de los años cuarenta y cincuenta o las series del *Baisano Jalil*, magistralmente interpretado por Joaquín Pardavé. En Brasil, con la serie *El clon*, el país con la minoría árabe de mayor dimensión vincula una muy importante raíz nacional con una comunidad que tiene cada vez un mayor peso económico.

Lo que explica esta ausencia de referencia latinoamericana en el cine árabe se debe a la búsqueda de una identidad propia. «El cine árabe ha tenido, desde sus inicios, una doble vertiente: como producción de espectáculos al estilo de Hollywood, por un lado, y como descripción de la realidad y difusión de la cultura propia, por otro. Este dilema continúa siendo un tema de candente actualidad».¹⁸

Esta afirmación del cineasta tunecino Attia refleja las preocupaciones no solamente del cine magrebí, sino del árabe en su totalidad:

Sin embargo, por encima del hombro de la generación [anterior] ha ido asomando la cabeza un nuevo grupo de cineastas preocupados por la fractura social, por las dificultades en las relaciones personales, entre los ciudadanos y el poder. Todo esto ha dado a luz un cine transgresor, a menudo impertinente, maltratado por la censura pero cercano al público, un cine que ha osado abordar tabúes como la sexualidad, los matrimonios mixtos, las prohibiciones sociales, la virginidad... El dilema al que se enfrenta este nuevo cine se mueve entre la preocupación social y la conciencia ciudadana de los cineastas, por una parte, y la voluntad de hacer un cine atractivo y con un elemento necesario de distracción, por la otra.¹⁹

Las preocupaciones sociales o el deseo de solamente lograr la distracción del público ha llevado a la generación de dos corrientes de películas: las históricas o sociales, pero centradas en las problemáticas cotidianas, y los melodramas, que representan una escapatoria de la cruda realidad árabe. No cabe dudar de la calidad de algunas producciones que inclusive lograron obtener la Palma

¹⁸ Ahmed Baha Eddine Attia, «El cine en el mundo árabe: la tentación de la identidad» [en línea], *IEMed*, Revista del Institut Europeu de la Mediterrània, Barcelona, 12 de octubre de 2008, <<http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/5/cbaha.pdf>> (consultada el 19 de octubre de 2008).

¹⁹ *Ibidem*.

de Oro del Festival de Cannes, como la argelina *Crónica de los años de fuego*, pero se trata de films históricos.

La similitud de las realidades árabes y latinoamericanas no puede ser mejor expresada con el hecho de haber podido llevar a la pantalla dos novelas de Naguib Mahfuz por cineastas mexicanos. Jorge Pons filmó en 1995 *El callejón de los milagros* y Arturo Ripstein *Principio y fin* (1993), pero ambas ambientadas en la Ciudad de México y no en El Cairo del autor. Precisamente en el trigésimo Festival de Cine Internacional de El Cairo a finales de 2006, las dos obras fueron presentadas, aunque fuera de concurso.²⁰

3.3. Las imágenes recíprocas en la literatura

Históricamente pocas obras árabes han sido publicadas en América Latina y solamente algunos autores de nuestro continente fueron traducidos al árabe. En México, por ejemplo, solamente el Fondo de Cultura Económica publicó dos obras centrales del pensamiento árabe: la *Muqaddima* de Ibn Jaldún y los viajes de Ibn Battuta,²¹ pero se trata de obras de la época de oro del islam y no de trabajos intelectuales modernos.

Las obras árabes, y en particular Naguib Mahfuz, empezaron a difundirse sobre todo cuando este último recibió el Premio Nobel de Literatura en 1988. Antes de esta fecha era prácticamente imposible encontrar novelas árabes.²² Hoy en día, casi todas las novelas del premiado árabe son accesibles al público latinoamericano, pero no se han traducido en nuestro continente autores tan relevantes como Adonis, Tawfiq al-Hakim²³ o el maestro de la novela árabe, el egipcio Taha Husayn.

En el mundo árabe, sin embargo, autores como Gabriel García Márquez fueron traducidos y publicados desde hace varios años. «Cuando uno se pregunta sobre la influencia de Gabriel García Márquez o del realismo mágico en la literatura

²⁰ Karim Hauser, «Cine latino en medio del desierto» [en línea], *BBC Mundo*, 11 de diciembre de 2006, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/spanish/misc/newsid_6169000/6169231.stm> (consultado el 12 de octubre de 2008).

²¹ Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.

²² Aquí me refiero a las obras publicadas en árabe en el mundo árabe, no a las novelas publicadas por inmigrantes como el caso de Gibrán Jalil Gibrán.

²³ Solamente el Colegio de México ha publicado una corta obra teatral de Tawfiq al-Hakim, *Tú que subes al árbol*, hace 3 décadas, pero sin mucha difusión.

árabe, muchos coinciden en que no es algo reciente».²⁴ Otra novelista a quien recientemente se le ha traducido su obra es la mexicana María García Esperón.²⁵ *Querida Alejandría* fue premiada en la Feria de Bogotá. La escritora aborda la historia de Cleopatra Selene, hija de la legendaria Cleopatra y del general romano Marco Antonio, de allí el interés de Egipto de promover la traducción al árabe.

Su obra aborda la historia de Cleopatra Selene [...], quien acaba de recibir la noticia de que su matrimonio ha sido concertado con Juba II, hijo del rey de Mauritania quien, de la misma manera que Cleopatra y Marco Antonio, se suicidó para no afrontar la derrota de su reino ante el Imperio romano. Cleopatra Selene pertenece a la familia real, aunque se convirtió en esclava cuando Roma derrotó al Imperio egipcio y cayó la ciudad de Alejandría. Ésta es la carta profunda y conmovedora que Cleopatra Selene le escribe a su ciudad caída, para rendirle tributo y consagrarla en la memoria, pero también para contarle cómo vive su propia infelicidad y su desdicha en Roma.²⁶

Sin embargo, el autor que más ha tratado de escribir, desde una perspectiva latinoamericana sobre el mundo árabe es Alberto Ruy Sánchez.²⁷ Desde su primera novela *Los nombres del aire* (1987), su inquietud por describir Marruecos permanecerá en varias de sus posteriores producciones. Inclusive su tercera novela lleva el nombre de la ciudad tan recordada del país magrebí, *La piel de la tierra* o *Los jardines secretos de Mogador*.

En su siguiente obra *En los labios del agua*, «como el *halaiquí*, el cuentero ritual de la plaza de Mogador que transporta a los que lo escuchan a otros mundos, Ruy Sánchez invita a sus lectores a acompañar a su protagonista en el viaje que emprende para seguir las huellas del calígrafo árabe Aziz al-Gazali, fundador de los Sonámbulos, una casta de hombres y mujeres para quienes el deseo es la brújula que orienta su destino».²⁸

En el mundo árabe, las referencias a América Latina en la literatura son prácticamente inexistentes, excluyendo las obras de los autores del exilio. En las obras de los principales exponentes de la literatura uno de los temas centrales

²⁴ Karim Hauser, «García Márquez en árabe» [en línea], *BBC Mundo*, 12 de marzo de 2007, <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/2007/garcia_marquez/newsid_6428000/6428391.stm> (consultado el 15 de octubre de 2008).

²⁵ S/a, «Traducirán al árabe la novela mexicana *Querida Alejandría*», *Notimex*, México D. F., 2 de junio de 2007.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Claudia Pérez Salinas, «La literatura y el deseo: una entrevista con Alberto Ruy Sánchez», *Reforma*, México D. F., 1 de febrero de 1998.

²⁸ Rhonda Dahl Buchanan, «Alberto Ruy Sánchez, arquitecto del deseo», *Humanidades*, México D. F., 2005.

es el estudio de la familia, que se encuentra tanto en Muhammad Husayn Haykal, Muhammad Tahir Haqqi, Taha Husayn o Naguib Mahfuz. Además, la literatura árabe fue durante mucho tiempo desconocida fuera de la tierra islámica y pocas las traducciones de las obras en el mundo y aún menos en América Latina.²⁹

Conclusión

En todos los medios masivos de comunicación (prensa, radio, televisión, novelas), América Latina es la gran ausente en la visión del mundo árabe. La lejanía, pero sobre todo la poca existencia de intereses concretos, a pesar de la importante comunidad de origen árabe en las Américas, ha llevado a su marginalidad. Esfuerzos como los de Brasil, aunque tengan un interés inmediato, son elementos importantes para no solamente acercar las dos regiones, sino también cambiar la existente imagen recíproca deformada.

Los encuentros como las ferias del libro y los festivales cinematográficos son otros espacios en donde las dos culturas pueden encontrarse Pero la escasez de eventos y la ausencia de intereses concretos ha marginado a América Latina del imaginario árabe y ha generado imágenes simplistas de ambos lados.

²⁹ Roger Allen, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Syracuse (N.Y.): Syracuse University Press, 1982.

Referencias

ALLEN, Roger, *The Arabic Novel: An Historical and Critical Introduction*, Syracuse (N. Y.): Syracuse University Press, 1982.

ÁLVAREZ, Valentina, «Dos mundos se acercan» [en línea], *BBC Mundo*, 10 de mayo de 2005, <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4529000/4529935.stm>.

ATTIA, Ahmed Baha Eddine, «El cine en el mundo árabe: la tentación de la identidad» [en línea], *IEMed*, Revista del Institut Europeu de la Mediterrània, Barcelona, 12 de octubre de 2008, <<http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/5/ebaha.pdf>>.

ATWAN, Abdel Bari, «Lección latina para los dirigentes árabes», *al-Quds al-Arabi*, Londres, 16 de mayo de 2005.

BBC Mundo, Londres, 10 de mayo de 2005, <<http://BBCMundo.com>>.

DAHL BUCHANAN, Rhonda, «Alberto Ruy Sánchez, arquitecto del deseo» *Humanidades*, México D. F., 2005.

Freedom House, *Freedom in the World* [en línea], Washington (D. C.): Freedom House, s. d., <<http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=15>>.

HAUSER, Karim, «García Márquez en árabe» [en línea], *BBC Mundo*, 12 de marzo de 2007, <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/2007/garcia_marquez/newsid_6428000/6428391.stm>.

—, «Cine latino en medio del desierto» [en línea], *BBC Mundo*, 11 de diciembre de 2006, <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/misc/newsid_6169000/6169231.stm>.

IBN JALDÚN, *Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.

LAPITZ, Rocío, «Cultura, globalización y desarrollo humano en América Latina» [en línea], *Globalización.org. Recursos e información sobre*

globalización, desarrollo y sociedad civil en América Latina, < <http://www.globalizacion.org/desarrollo/index.html>>.

PAZ, Marwan, «Dima Khatib: palestina, periodista y reportera de Al Jazeera» [en línea], *El Palestino*, Revista Digital, 2 de octubre de 2007, <<http://alfalestin.blogspot.com/2007/09/dima-khatib-palestina-periodista-y.html>>.

PÉREZ SALINAS, Claudia, «La literatura y el deseo: una entrevista con Alberto Ruy Sánchez», *Reforma*, México D. F., 1 de febrero de 1998.

RIPOLL SORIA, Xavier, *Història del cinema* [en línea], Barcelona: Xarxa Telemàtica Educativa de Catalunya, 2005, <<http://www.xtec.cat/~xripoll/cine0.htm>>.

S/A, «Los inicios del cine egipcio» [en línea], *Cine Árabe*, Madrid, 14 de marzo de 2005, <http://www.cinearabe.es/cine_arabe_articulos.htm>.

S/A, «Novela turca genera sensación en todo el mundo árabe», *Crónica Viva*, Lima, 19 de septiembre de 2008.

S/A, «Traducirán al árabe la novela mexicana *Querida Alejandria*», *Notimex*, México D. F., 2 de junio de 2007.

STEPAN, Alfred, «La brecha electoral en el islam» [en línea], Project Syndicate. An Association of Newspapers around the World, junio de 2004, <<http://www.project-syndicate.org/commentary/stepan1/Spanish>>.

World Bank, «Report 2007» [en línea], Washington (D. C.): Banco Mundial, 2007, <<http://www.worldbank.org>>.

ZERAOUI, Zidane, *El mundo árabe. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, México: Trillas, 2008.

Literatura a modo de epílogo: Fayad y Hatoum

Libaneses en la literatura colombiana

LUIS FAYAD

Escritor colombiano

La migración libanesa a las Américas, que comenzó hace más de un siglo, tiene, entre las diversas migraciones de todos los siglos, características que la distinguen de las de otros países, tanto a este continente como a Europa. Las causas son similares, es la huida de gobiernos despóticos y de tiranías, de dictaduras represivas, de las confrontaciones internas y de situaciones económicas críticas y sin posibilidades de alcanzar un buen estado. La primera diferencia es la más grande de todas, los emigrantes de aquellos tiempos no contemplaban el regreso a su tierra. Era una despedida definitiva, los vínculos que se mantenían al comienzo, a través de cartas y de saludos personales traídos por los nuevos emigrantes, se rompían poco a poco hasta desaparecer del todo. El conocimiento de los emigrantes sobre su país, cuando ya estaban instalados en su nueva residencia, era tan distante o tan cercano como puede serlo el de cualquier ciudadano que lee y escucha noticias sobre sitios cuya geografía no conoce personalmente.

La condición social de los libaneses cubría las capas sociales desde los más necesitados hasta los más pudientes. Algunos no traían el menor respaldo económico mientras otros llegaban ya con negocios hechos y relaciones con los países de Europa. Lo mismo ocurrió con su grado de cultura e instrucción. Había grupos de escasa educación y otros con grandes conocimientos de idiomas, estudiosos de las sociedades del mundo, de su situación y de su política. Profesores y funcionarios que cambiaron su profesión por la de comerciantes y empresarios.

Una travesía larga, en barco, marcaba también la diferencia con emigrantes de otros países. De la salida a la llegada podían transcurrir dos, tres meses. Dada la perspectiva de este tiempo, el viaje debía ser organizado, no se trataba de hacer una sola maleta y cargarla en el hombro o en una bestia de carga o en un

transporte improvisado para llegar al destino. La preparación del viaje duraba meses, a veces pasaba de un año. La despedida era para siempre, algunos de los que despedían a sus familiares y amigos les prometían que más tarde irían a reunírseles en su nueva tierra de residencia. Los que se iban no prometían enviarles dinero a los que se quedaban, el viaje no tenía ese fin. Fue una huida de su país, pero una huida ordenada. Inclusive los que salían por amenazas de los ejércitos invasores encontraban compañía en los que legalizaban su salida. La llegada de todos se hacía en conjunto como si entre todos hubieran planeado el mismo viaje de común acuerdo y con la misma compañía, dirigidos por uno de ellos.

Es común entre los emigrantes de todo el mundo el viaje en solitario o con algún compañero casual. Cuando hace más de un siglo los libaneses empezaron a emigrar, lo hicieron con toda clase de condiciones respecto al número. Unos viajaban solos pero se unían al grupo de paisanos que iban en ese barco. Otros planeaban el viaje entre dos o tres amigos. Muy frecuentes eran los casos en que viajaban parejas de recién casados. Otros matrimonios se embarcaban con uno o dos hijos, y a ellos se unía algún primo u otro pariente. Pero solos o en grupos de amigos o de ocasionales socios o en familia, todos procuraban hacer la travesía con los documentos de identidad en orden, válidos en el país que dejaban y en el país adonde llegaban.

Con este apoyo social, los descendientes de libaneses, desde la primera generación, pudieron aspirar a toda clase de profesiones y puestos en las administraciones de trabajo. Muchos se dedicaron al comercio como sus padres, ya dentro de lo más floreciente de la economía continental. En los otros hay, dentro de los campos de la economía, la política, el arte, la ciencia y en todos los dominios de la cultura, una participación grande. Significativa en todos los sentidos. La nacionalidad les fue otorgada desde la primera generación. Para el requisito de documentos bastaba con que hubieran nacido en el lugar al que llegaron sus padres. Para ellos los estudios de primaria, bachillerato y universidad, las carreras técnicas y toda clase de estudios, son de fácil acceso, tan fácil o difícil como puedan serlo para cualquiera en cada país latinoamericano. No se distinguen en nada, ni tienen más ventajas ni más desventajas, y por lo tanto los médicos, los ingenieros, los abogados y cualquier otra profesión, como las carreras eclesiásticas y políticas, son suyas con los mismos derechos y deberes. En Centro y Suramérica ha habido presidentes descendientes de los inmigrantes libaneses, hay ministros y parlamentarios, embajadores y otros diplomáticos, liberales, conservadores, socialistas, demócratacristianos y de cualquier otra corriente política. Los derechos y los debe-

res de los descendientes de libaneses son iguales a los de los demás miembros de otras comunidades, es decir, pertenecen a la misma comunidad. No existe la menor diferencia. En Colombia se dio el caso de que hubo un presidente de descendencia libanesa, de la primera generación nacida en el país, y a la vez, también de descendencia libanesa, uno de los jefes guerrilleros más conocidos que combatía su gobierno.

En los últimos años la literatura colombiana se ha llenado de nuevos personajes venidos de otros lados, que pronto nos resultan familiares, como son en la realidad, con su naturaleza común y corriente. Entre ellos, los inmigrantes libaneses y sobre todo sus descendientes transitan por las páginas de novelas y cuentos con una propiedad que no acusa origen extranjero y revelan el carácter del país y del continente, formado por variadas inmigraciones durante quinientos años.

El estudio sociológico de los libaneses en Colombia puede hacerse a través de la literatura, acudiendo a viejas referencias como la que hace García Márquez al mencionar «la calle de los turcos». Esa calle es un elemento más del país, ya propio y no foráneo, lo mismo que otros de sus personajes. En los personajes descendientes de libaneses integrados a la narrativa colombiana, es complementario su origen, no pesa en el drama, en ellos se reconoce ante todo a un prójimo colombiano. También en David Sánchez Juliao aparecen hijos y nietos de libaneses que no tienen por qué hacer pensar en orígenes extranjeros, personajes que actúan en la vida diaria de su pueblo, en el compadrazgo confanzudo de paisanos que son del mismo estilo.

Son los personajes libaneses en la literatura colombiana, que le dan otras posibilidades al cuento y crean una relación literaria con las inmigraciones.

Una relación distinta es la del descendiente como escritor, no como personaje de libros sino integrado como persona en la sociedad. Es un escritor que en sus narraciones emplea la vida diaria y la historia del lugar en que nació y no las de sus antepasados. Las fuentes de inspiración no son siempre los fantasmas que asoman con la herencia oral, y lo importante es que nadie se las exige. Cuando Juan Gossain escribe una novela que transcurre en Colombia con personajes del Líbano o sus descendientes, no significa que se vea obligado a desarrollar el tema de su árbol genealógico, esa es sólo una parte de sus libros en medio de un argumento, de cuentos y recuerdos del país donde él nació y no la travesía de sus viejos. De Mario Mendoza, si él no lo dice, hubiera sido imposible, a través de sus novelas, deducir su origen o suponer el cambio de

su apellido, por facilidad y por similitud fonética, del libanés a una escritura castellana.

Es posible distinguir el origen libanés de muchos escritores por sus señas personales pero no siempre por el contenido de sus libros. No importa de dónde vengan Meira del Mar, Giovanni Quessep, Raúl Gómez Jattin, se sabe de dónde vinieron sus padres o abuelos pero si se habla de ellos es para hacer referencia a la dulce sensualidad y a otras sensaciones y virtudes que transmiten sus versos. La poesía y la narrativa, como los cuentos de Pedro Badrán Padauí, Alberto Dow, Álvaro Salom, Soad de Farah, William Fadul, son creaciones sobre la vida del país e imaginaciones sacadas de la lectura, que no tienen que ver con ascendencias.

No se conoce el caso del descendiente de inmigrante instalado en otra parte del mundo que no sea Centro y Suramérica, que sienta pasión o siquiera interés por indagar la vida de un personaje que pertenece a la historia del país de llegada. No siente a los personajes como llega a sentirlos Fernando Cruz Kronfly en *La ceniza del Libertador*. En el inmigrante a otro continente convive la necesidad de expresar los incidentes de la integración y de reconstruir las batallas por buscar un sitio en la nueva sociedad. En nuestra América se busca el sitio en la sociedad pero con identidad nacional, sin luchar ni persuadir con otros rasgos culturales, que entre nosotros y pronto se hacen muy familiares.

Arabescos brasileños

MILTON HATOUM

Escritor brasileño

A comienzos del siglo xx, en el auge de la *era del caucho*, mi abuelo paterno viajó desde Beirut hasta Acre, donde trabajó como vendedor ambulante entre Rio Branco y Xapuri.¹ Fue uno de los primeros inmigrantes libaneses de mi familia. Ocho años después, regresó a Beirut con imágenes y palabras de la Amazonía que les transmitió a sus hijos y parientes.

Dicen que contaba historias rocambolescas de naufragios, duelos, inundaciones, epidemias, cacerías en la selva y pescas en lagos recónditos; dicen también que, antes de morir, rodeado por un montón de hijos y una pequeña multitud de parientes, enunció un sinnúmero de peces y animales amazónicos. Un episodio narrado por ese abuelo —y recordado por mi padre— tiene visos tragicómicos: contaba que, antes de desembarcar en Porto Acre, fue sorprendido por un tiroteo. Saltó del barco y nadó hasta la orilla y a rastras se internó en la selva. Estaba agachado y protegido por la vegetación, cuando alguien le dio una carabina Winchester y gritó: «¡Viva la Revolución acreana!». Entonces él empezó a disparar contra la margen opuesta. Sin saberlo, estaba participando en la última batalla contra los bolivianos, quienes fueron derrotados y perdieron un vasto territorio. Poco tiempo después, ese territorio fue anexado definitivamente a la Federación Brasileña.

«Si hubiese nadado hacia la orilla contraria», decía Fadel a mi padre, «podría haber sido muerto o preso, y mi aventura brasileña habría concluido allí».

Mi padre creció oyendo esas historias románticas y decidió emigrar a Acre. Viajó con un primo antes de la Segunda Guerra y, al pasar por Manaus, se

¹ El término original empleado por el autor es *regatão*. Según Hernani de Carvalho, «un *regatão* es un vendedor, un negociante ambulante, generalmente turco, sirio o libanés. El *regatão* se establece en la desembocadura de dos grandes ríos; desde allí, él se desplaza en su embarcación vendiendo o trocando cachaza, gasolina, sal, charque, fósforos, cigarrillos, munición para armas de fuego, quincallerías, frazadas o tejidos ordinarios, ropa para hombre y mujer, y mil chucherías más». (N. de las T.)

casó con mi madre, una amazonense, hija de libaneses. Se conocieron en el restaurante de la pensión de mi bisabuelo materno, que no llegué a conocer. Mi madre decía que era un excelente cocinero y un *gourmet* pantagruélico que mezclaba platos árabes con amazónicos e iba de mesa en mesa probando la comida de los clientes para ver si tenía buena sazón. Pero como buen comerciante, debía ser una manera de cautivar a la clientela.

Por el lado materno, ese bisabuelo mío, llamado Hana, oriundo de Batrún, fue el primero en asentarse en Manaos, también a comienzos del siglo xx. De familia cristiana, su hija —mi abuela Emily— se casó con un musulmán, y ese matrimonio de religiones distintas (menos común en el Líbano) se repitió en la unión de mis padres. Por eso, la Biblia y el Corán eran los libros sagrados en la casa de mi infancia. Así fue durante medio siglo y, gracias a Dios y a mis padres, ninguna religión me fue impuesta.

El núcleo fundador de mi familia se instaló en Manaos, pero tengo varios parientes esparcidos por el Brasil. Esa vida errante, ese vivir en muchos lugares y pertenecer a más de un país, es el destino de los inmigrantes. Tal vez les haya sucedido algo semejante a los primeros árabes que migraron al Brasil (y tal vez a América Latina) alrededor de 1880, cuando comenzó la *gran emigración* —*mahyar*—, que dio origen a las *yaliyat* (‘comunidades establecidas de inmigrantes’), cuyos descendientes suman hoy unos ocho millones de brasileños.

Las razones de la inmigración árabe (líbanesa y siria) fueron varias. Los cristianos (católicos, maronitas, ortodoxos) huyeron del Imperio otomano, pero creo que una inmensa mayoría migró para vivir mejor. Pocos quieren dejar su lugar para siempre, pocos quieren comunicarse en otro idioma, sabiendo que su lengua materna quedará restringida a un círculo limitado de parientes y amigos de la comunidad a la que pertenecen. En América Latina, los inmigrantes árabes eran (y aún lo son) llamados *turcos*, a causa del pasaporte expedido por el Imperio otomano. Recuerdo que mi abuelo, cristiano practicante, nos decía: «Yo, ¿turco? Pero si mi familia huyó de los turcos...».

Los más viejos contaban historias de fuga, de desplazamiento, de grandes viajes, de actividades comerciales en los ríos de la Amazonía. Eran crónicas de aventuras y riesgo, en las que el deseo de establecerse y prosperar en la nueva patria era casi un imperativo. La lengua árabe era hablada por mi padre y abuelos maternos, y mi madre, siendo brasileña, nunca pronunció una sola palabra en el idioma de sus padres. Por eso, el árabe fue, para mí, una especie de melodía con sonidos familiares, pero distante. Poco a poco, se convirtió en un

conjunto de sonidos que la memoria evocaba a medida que los más viejos iban muriendo. El francés era más aprehensible, por ser menos difícil y también por el hecho de que mi abuela Emily alternaba el francés con el árabe, pues había estudiado en el Liceo Francés en Beirut. Mi abuelo la reprendía: «¿Por qué hablas en francés con nuestro nieto? Es la lengua del colonizador». Ella respondía: «*D'accord, mon vieux*», con un perfecto acento árabe, pero afectado.

Pienso que esa confluencia de culturas y orígenes fue crucial en mi infancia y juventud. De un modo general, los inmigrantes trabajan para conquistar un lugar en la patria elegida. Trabajan y ahorran, pensando regresar, aunque temporalmente, a la tierra natal. Viven en una frontera cultural: entre dos lenguas, dos culturas. Una frase larga es hablada en árabe, otra frase más breve en un portugués precario, dudoso, impreciso. Sin embargo, una inmensa mayoría acaba echando raíces en otro país y sus hijos ya no mantienen vínculos fuertes con la tierra de los padres. Por eso, una inmigración implica la pérdida de parte del origen y la asimilación de una nueva cultura.

Eso recuerda la afirmación de Octavio Paz sobre la condición del latinoamericano: «Somos y no somos europeos, pues hablamos una lengua europea, con una diferencia básica: se trata de una lengua trasplantada. Entonces, ¿qué somos?», pregunta Paz. Es difícil definir lo que somos, pero nuestras obras hablan por nosotros. O sea, una literatura escrita en un idioma trasplantado.

Cierta vez, cuando iba a dictar una conferencia sobre mi primera novela en la Biblioteca del Congreso (Washington), vi un cartel en el que se leía: «El escritor líbano-brasileño». Le dije al moderador de la mesa: «Eso no tiene ningún sentido en Brasil».

«¿Por qué?», preguntó él.

Porque no nos consideramos afro-brasileños, ítalo-brasileños o nipo-brasileños. No hacemos esa separación, no clasificamos, no rotulamos, no enfatizamos el origen o la etnia de un grupo social con el fin de diferenciarlo.

La dilución de los orígenes está en la base de la formación de la sociedad brasileña. Dilución significa mezcla, rechazo de una identidad rígida e inmutable, asimilación de culturas diversas, no jerarquizadas.

En las escuelas públicas de Manaus conviví con niños y jóvenes hijos de indios nativos de la Amazonía, negros, portugueses, españoles, alemanes, judíos

marroquíes y tantos otros inmigrantes que poblaban la región donde nació. En el Brasil este tipo de convivencia parece haber sido la regla y no la excepción. No quiero idealizar, mucho menos mistificar el mestizaje de la sociedad brasileña. Los que, de hecho, permanecieron al margen fueron los negros y los indios, sin contar otros millones de brasileños de varios orígenes, y esa indignidad es una de las herencias de nuestro pasado colonial y de la brutal desigualdad de ingreso a lo largo de la historia republicana.

Lo que me gustaría enfatizar es la importancia de la coexistencia de diferentes etnias y orígenes, aunque eso parezca una utopía. De cualquier modo, la hibridación y el mestizaje no son atributos exclusivos del Brasil y de América Latina, pues hacen parte también del pasado de Europa.

Si pensamos en la novela *Don Quijote*, uno de los monumentos de la literatura occidental, Cervantes atribuyó la historia original a un sabio e historiador árabe, Cide Hamete Benegeli. En el *Quijote* aparecen incontables referencias a autores de la Antigüedad clásica y del Renacimiento, pero Cervantes percibió la importancia de las culturas árabe y judía en Andalucía, sin las cuales España sería más pobre.

En verdad, cuando se habla de inmigración árabe en América Latina, es preciso recordar un hecho mucho más antiguo: la presencia de un vocabulario y de expresiones lingüísticas de origen árabe desde la época del Descubrimiento. Cronistas españoles y portugueses ya usaban ese vocabulario, que fue incorporado a las lenguas trasplantadas de que habla Octavio Paz.

En la literatura contemporánea europea y latinoamericana hay varios ejemplos significativos de esa herencia, siendo la obra de Luis Fayad un ejemplo. Basta recordar una novela de García Márquez (*Crónica de una muerte anunciada*) y algunos cuentos del poeta y escritor colombiano Álvaro Mutis, en que aparecen personajes que son hijos de esa inmigración. En el Brasil, esos personajes también aparecen en algunas novelas de Jorge Amado y en su último libro publicado en vida (*El descubrimiento de América por los turcos*). Incluso en la literatura brasileña, una novela extraordinaria de Raduan Nassar, *A la izquierda del padre*,² o *Amrik*, de Ana Miranda, entre tantos otros libros, evocan la presencia de los inmigrantes árabes. Alberto Mussa publicó recientemente *El enigma de Qaf*, una novela cuya perspectiva histórica, situada en una época anterior al islam, recuerda una trama borgiana urdida con mucha habilidad.

² Su título original en portugués es *Lavoura arcaica*. (N. de las T.)

En la España contemporánea, parte de la prosa de Juan Goytisolo evoca la cultura del norte de África, y en la novela *Larva*, de Julián Ríos, un capítulo entero, titulado «Algarabías», está escrito con palabras de origen árabe.

Desafortunadamente algunos «intelectuales» norteamericanos (la mayoría al servicio del Pentágono) prefieren construir teorías flojas y estrafalarias sobre el «choque de civilizaciones», sobre el Mal enraizado en las sociedades islámicas o asiáticas, y, más recientemente, sobre la disfunción social y cultural que pueden causar los inmigrantes mexicanos e hispanos en la sociedad blanca y puritana de Nueva Inglaterra. Se trata de una afirmación cínica, por no decir racista, de alguien que pertenece a un país que, en su esencia, está formado por expatriados e inmigrantes. Pureza y superioridad son argumentos peligrosos del discurso racista, son las armas ideológicas de los imperios.

Como señaló Edward Said en su ensayo *El choque de definiciones* (del libro *Reflexiones sobre el exilio*), «es tan fuerte e insistente la noción de Huntington de que otras civilizaciones entran necesariamente en choque con Occidente y tan agresiva y chauvinista su fórmula de lo que Occidente debe hacer para continuar ganando, que somos obligados a concluir que está realmente muy interesado en continuar expandiendo la Guerra Fría, en vez de proponer ideas sobre la comprensión de la escena mundial o de intentar reconciliar culturas diferentes».

Reconciliar culturas diferentes y dialogar con ellas parece ser uno de los desafíos de nuestro tiempo que, lamentablemente, anuncia una nueva barbarie. Mencioné el ejemplo de Cervantes, entre tantos otros grandes escritores y artistas que entendieron la importancia vital del conocimiento del *otro*.

Goethe, el creador de la *Weltliteratur*, fue también lector del Corán en su juventud, y lector de poesía árabe y del poeta persa Hafiz (Shamsuddin Muhammad), el mismo poeta mencionado por Manuel Bandeira en *Gazal en honor a Hafiz*. En su vejez, Goethe fue el poeta de *El diván occidental-oriental*.

Haroldo de Campos, en un ensayo sobre el poeta alemán, señala: «Es Oriente el que comienza a irrumpir en su Occidente [el de Goethe] y produce uno de los momentos más altos de toda su fructífera carrera poética». Según Karl Viëtor, Goethe era perfectamente consciente de las analogías profundas que existían entre él y Hafiz. Así, el poeta alemán permanece *él mismo* bajo una vestimenta de Oriente, y habla al mismo tiempo como poeta oriental y occidental.

De alguna forma, escritores, poetas y lectores son inmigrantes del imaginario, pues se alimentan también de la imaginación ajena, de la tierra ajena, de los sueños ajenos, de paisajes culturales e idiomas ajenos. A semejanza de un inmigrante, podemos elegir una nueva patria cultural, sin, no obstante, despreciar nuestro origen, que es siempre plural y difuso.

«¿Conoces el país donde los limones florecen? [*Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?*]», pregunta el yo lírico de Goethe en el poema *Mignon* (1872).

Para concluir, me gustaría evocar un fragmento de una crónica personal. A principios de los años noventa, mi primera novela (*Relato de un cierto Oriente*) fue traducida a varios idiomas y publicada en siete países, incluyendo Francia. Fue esa traducción francesa la que motivó la publicación de artículos sobre mi novela en la prensa libanesa. Esos periódicos atravesaron el océano y llegaron a las manos de mi padre, en Manaos, más de medio siglo después de su partida definitiva del Líbano para el Brasil.

Uno de los recuerdos más punzantes que tengo de mi padre es verlo sentado en el balcón de su casa, leyendo uno de esos artículos, publicado en el diario *al-Nahar*, de Beirut. Recuerdo que él convocó a toda la familia para abrirlo, como si fuese una ceremonia solemne. Fue la primera vez que lo vi llorar, sin alarde: un llanto silencioso de un dolor inaudito. En aquel momento, al mirar a ese hombre viejo que un día sería enterrado en un lugar muy distante de su patria, pensé en el dolor de los inmigrantes, de los exiliados y de los expatriados que difícilmente retornan a su tierra natal para volver a ver a parientes y amigos, o simplemente para contemplar el paisaje de la infancia, cuando todos los demás ya estén muertos. Pensé que una sociedad, cualquiera que sea, debe alguna cosa a esos seres extraviados: hombres y mujeres que, movidos por la voluntad de vivir una vida menos penosa o por un deseo insano de sobrevivir, aunque sea como almas en pena, eligen otra patria cultural.

Emocionado, mi padre leyó el artículo en árabe, su lengua materna, y lo tradujo lentamente al portugués, su lengua adoptada. Cuando terminó de traducir, dijo: «Es curioso, nunca pensé que yo iba a regresar al Líbano a través de un libro escrito por mi hijo».

[Traducido del portugués por Martha Segura y Viviana Ruiz.]

Los autores

LORENZO AGAR CORBINOS

Es sociólogo, formado en la Universidad París VII. Investigador del ámbito de las migraciones internacionales, ha publicado varios trabajos sobre la materia y entre ellos varios artículos sobre migración árabe en Chile. Actualmente es profesor en la Escuela de Salud Pública de la Universidad de Chile y asesor del Ministerio de Salud en materia de migraciones y salud.

HORACIO CAGNI

Es politólogo e historiador, especializado en relaciones internacionales en Barcelona. Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la República Argentina y profesor titular en la Universidad Nacional Tres de Febrero (Buenos Aires) y la Universidad Católica de La Plata.

DARÍO AQUILES EURAQUE MÉNDEZ

Es historiador, doctorado en historia latinoamericana por la Universidad de Wisconsin. Ha sido profesor titular de historia y director del Programa de Estudios Internacionales en el Trinity College de Connecticut. Gerente del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), fue apartado del cargo a raíz del golpe de Estado de junio de 2009. Ha publicado varios trabajos sobre identidad, mestizaje y migraciones en Honduras.

LUIS FAYAD

Es escritor y periodista bogotano. Durante su formación se desempeñó como guionista en teatro, televisión y radio e hizo cursos de sociología en la Universidad Nacional de Colombia, además de publicar cuentos y notas literarias en diversas publicaciones. En la actualidad reside en Berlín. Es autor de varias novelas y recopilaciones de cuentos.

MILTON HATOUM

Es escritor, nacido en Manaos, Brasil. Se graduó en arquitectura en São Paulo y cursó estudios de posgrado de literatura latinoamericana en la Sorbona. Ha sido profesor de literatura en la Universidad del Amazonas y profesor visitante en la de California, además de escritor residente en las universidades norteamericanas de Yale, Stanford y Berkeley. Varias de sus novelas han obtenido el prestigioso Premio Jabuti. Actualmente vive en São Paulo.

FARID KAHHAT

Es doctor en ciencia política con especialización en relaciones internacionales por la Universidad de Texas. Actualmente es profesor e investigador de ciencia política y director de la Mención en Relaciones Internacionales en la Universidad Católica de Lima. Es también comentarista de varios medios de comunicación, entre ellos los diarios *El Comercio* (Lima) y *Reforma* (México), donde escribe sobre política internacional.

MARIA DEL MAR LOGROÑO NARBONA

Es historiadora, especialista en historia contemporánea de Oriente Medio. Licenciada en historia en la Universidad de Alcalá de Henares, se doctoró en la de California con una tesis sobre los movimientos políticos transnacionales entre emigrantes sirios y libaneses en Brasil y Argentina. Actualmente es profesora ayudante de historia moderna de Oriente Medio en la Universidad Internacional de la Florida.

CARLOS MARTÍNEZ ASSAD

Es investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha escrito varias obras sobre la presencia libanesa en México, entre ellas un ensayo, una novela y un documental, además de numerosas colaboraciones en prensa y en obras colectivas. Fue director de *Al-Fannán*, órgano de la Asociación de Artistas e Intelectuales de Ascendencia Libanesa, y ha recibido varios premios por su labor investigadora y de difusión cultural.

ROSA-ISABEL MARTÍNEZ LILLO

Es arabista, formada en la Universidad Autónoma de Madrid, donde ejerce actualmente como profesora titular de lengua y literatura árabes. Compagina su labor docente en España, Italia y Chile, principalmente, con la de traducción poética (Yubrán, Adonis, Darwish, Abd al-Sabur...). Ha dedicado parte de su quehacer investigador al estudio de la literatura árabe producida en las Américas.

RIGOBERTO D. MENÉNDEZ PAREDES

Es doctor en ciencias históricas por la Universidad de La Habana. Desde 1989 dirige la Casa Museo de los Árabes perteneciente a la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana y desde esa fecha se destaca como investigador sobre temas árabes y su presencia en la cultura cubana. Ha publicado varios artículos y un aclamado libro sobre la presencia árabe en Cuba.

HAMURABI NOUFOURI

Es director de la Maestría en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional Tres de Febrero (Argentina), así como de las carreras de especialización de posgrado que de ella dependen: estudios árabes, americanoárabes e islámicos; estudios afroamericanos y estudios judaicos y judeoamericanos. Desde 1999 dirige también en la misma universidad el Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural dedicado a la investigación y documentación sobre identidad y alteridad.

CAMILA PASTOR DE MARÍA Y CAMPOS

Es profesora investigadora en la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) en México. Se licenció en etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de la Ciudad de México y obtuvo el doctorado y el máster en la Universidad de California. Su investigación busca generar un punto de encuentro entre varias problemáticas contemporáneas: la migración, los procesos transnacionales y la estratificación en contextos poscoloniales.

PAULO GABRIEL HILU DA ROCHA PINTO

Es antropólogo, doctorado en la Universidad de Boston. Actualmente es profesor del Departamento de Antropología y coordinador del Núcleo de Estudios sobre Oriente Medio (NEOM) de la Universidade Federal Fluminense, coordinador del Núcleo de Estudios Árabes de la Universidade Candido Mendes e investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Realiza investigaciones sobre religión y etnicidad en Siria y en las comunidades musulmanas de Brasil.

OSWALDO MÁRIO SERRA TRUZZI

Realizó sus estudios de doctorado en ciencias sociales en la Universidade de Campinas y fue *Fulbright Scholar* de la de Chicago. Actualmente es profesor asociado de la Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e investigador del CNPq. Especialista en sociología e historia social de las migraciones, ha publicado varios libros y artículos sobre la materia. Fue premiado por la Latin American Studies Association como coautor del mejor ensayo sobre Brasil en 2004.

PILAR VARGAS A.

Es educadora de la Universidad Javeriana de Bogotá, con maestría en educación de la Universidad de Stanford. Ha sido docente e investigadora en las universidades Javeriana y Externado de Colombia, y autora de diferentes artículos y libros sobre ciencias sociales y actualmente prepara en la Universidad de Cádiz la tesis titulada *Diáspora del Medio Oriente: el caso de la migración siria, libanesa y palestina a Colombia, 1880-1980*.

ZIDANE ZERAOU

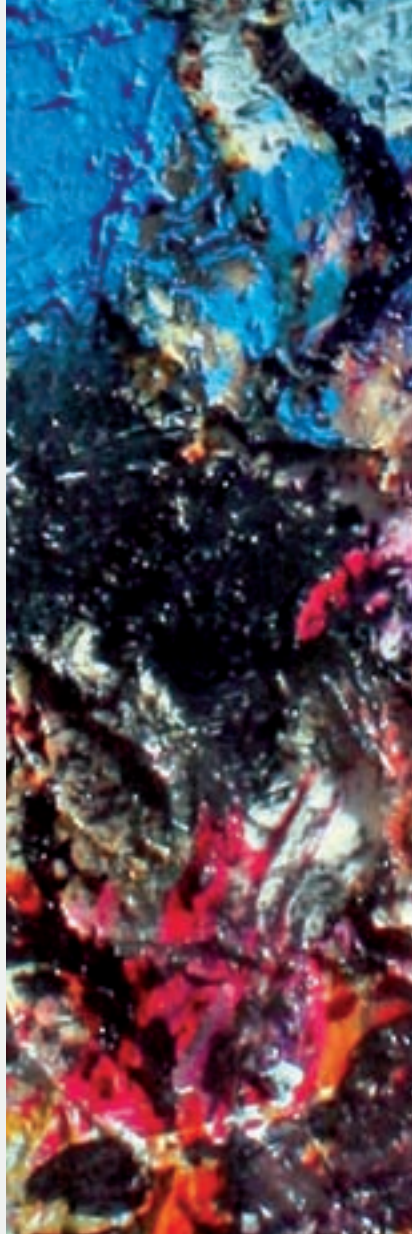
Es doctor en ciencia política por la UNAM, y tiene un máster en relaciones internacionales de la Sorbona. Actualmente es director del Departamento de Relaciones Internacionales del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM). Es autor o coautor de varios trabajos sobre el mundo árabe y la presencia árabe en México.

*Este libro se terminó de imprimir en Alcobendas (Madrid)
el 7 de diciembre de 2009*

Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas

Iberoamérica ha recibido oleadas migratorias de muchos orígenes geográficos, conformando un crisol que Simón Bolívar denominó *un pequeño género humano* y José Vasconcelos *la raza cósmica*. Desde finales del siglo xix las migraciones provenientes del mundo árabe (Siria, el Líbano y Palestina) se fueron reforzando como consecuencia de las crisis sucesivas en los lugares de origen, pero también debido al éxito de los que llegaban a tierras americanas. Más de un siglo después de la llegada de aquellos pioneros, su aportación a la construcción de las entidades nacionales iberoamericanas es innegable, pero los estudios sobre el tema aún son escasos.

Este libro ha surgido del seminario organizado por Casa Árabe y la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) en Río de Janeiro en noviembre de 2008 para analizar esta realidad. Los diversos autores de esta obra nos ofrecen, desde distintas disciplinas y enfoques, un estudio sobre las aportaciones que los árabo-iberoamericanos han realizado en sus respectivas naciones desde su llegada hasta hoy día. El epílogo a cargo de los escritores de origen árabe Luis Fayad, colombiano, y Milton Hatoum, brasileño, constituye un broche de oro a este esfuerzo de investigación.



ISBN: 978-84-613-6700-9




BIBLIOTECA
de Casa Árabe

www.casaarabe.es