



ISSN 1850-2512 (impreso)
ISSN 1850-2547 (en línea)

UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Documentos de Trabajo

Area de Estudios de las Ideas

**La otredad oculta. Lengua e identidad entre los
migrantes judíos de Alepo y Damasco en la
Argentina de principios del siglo XX**

Nº 150

Emmanuel Taub¹

Departamento de Investigaciones

Agosto 2006

Universidad de Belgrano
Zabala 1837 (C1426DQ6)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina
Tel.: 011-4788-5400 int. 2533
e-mail: invest@ub.edu.ar
url: <http://www.ub.edu.ar/investigaciones>

1. Este trabajo es una ampliación de los trabajos publicados en el libro: Hamurabi Noufourri (comp.). Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina, Cálamo-Fundación Los Cedros-Fearab América.

Para citar este documento:

Taub, Emmanuel (2006). La otredad oculta. Lengua e identidad entre los migrantes judíos de Alepo y Damasco en la Argentina de principios del siglo XX.

Documento de Trabajo N° 150, Universidad de Belgrano. Disponible en la red:

http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nuevos/150_taub.pdf

«Sabemos que hubo un día
en que el pueblo de Dios buscaba el Nombre
en las viglias de la judería»
Jorge Luis Borges²

Se intenta contribuir en este trabajo con el trazado histórico y analítico de una comunidad judía que se encontró, a diferencia de sus contemporáneas de Europa Central, Europa del Este y el Norte de África, con una herencia propia que no asumía, en su primer momento inmigratorio, una simetría lingüística de penetración en el territorio argentino.

Esta variable, principalmente, junto a otras que se desarrollarán aquí, señalan la particularidad de la carencia de producción literaria masiva –comparativamente con lo realizado por otras comunidades judías en el país– escrita en árabe por parte de la comunidad judía llegada a la Argentina de Alepo y Damasco entre los años 1870 y 1930, y su vínculo directo con sus iguales de origen territorial de la comunidad siriolibanesa no judíos. Lo que nos llevará a reflexionar sobre los procesos de visibilidad e invisibilidad de una comunidad que no se corresponde con la matriz de pensamiento general sobre lo que es la comunidad judía y la siriolibanesa en la Argentina.

Particularidades en las formas de inmigración, en las características comunitarias de la población venida desde lo que hoy conocemos como Siria, y El Líbano en menor medida, y la respuesta a ella por parte de la sociedad local, explican la falta de producción escrita en el periodo analizado.

Tomamos la extensión temporal que comprende los años 1870 a 1930 porque corresponden a la etapa de inmigración masiva hacia nuestro país. Recordando, como límite, que luego de la crisis del 30 y de determinadas decisiones estatales se imponen restricciones y trabas a la inmigración de esos orígenes entre otras.

La hoja de ruta para este ensayo se compone de tres etapas. En cada una de ellas se buscará llevar adelante aquellas hipótesis que buscan entender y explicar el tema analizado. En primer lugar, es necesario explicar el marco histórico que conforma el universo simbólico y cultural de la población. Para poder entender ciertas características específicas de la comunidad judía damascena y alepina en Argentina, se debe rastrear el origen sefardí que la compuso en el Imperio Otomano luego del Edicto de Expulsión de la Península Ibérica en 1492 (primera inmigración); su especificidad en la forma de vida social y religiosa, y las causas (el cómo y el por qué) de su salida desde Oriente y su llegada al puerto de Buenos Aires.

En segundo lugar, la relación que se establece entre educación y palabra, la particularidad del árabe como lengua de exilio para unos y lengua materna para otros, el hebreo como lengua litúrgica, su contraposición con el idish, que marcará un tipo de relación con las comunidades ashkenazíes en esta primera etapa de asentamiento y formación comunitaria. Esto nos llevará a centrar nuestra atención en los personajes más relevantes de la comunidad árabe-judía en Argentina, tanto autoridades institucionales como religiosas, que constituyeron la cara visible, y por ende identificable, en cuanto a la temática que planteamos analizar. Debemos prestar atención a las fechas en las que se comienza con la constitución de las instituciones, ya que eso nos determinará ciertas características en cuanto a sus intereses en estas tierras.

Por último, haremos un análisis a documentos de la época y trabajos contemporáneos sobre el tema que, a manera de ejemplo, terminarán por brindarnos algunas pistas o caminos tentativos para unas posibles palabras finales sobre el por qué de la inexistencia de una abarcativa producción literaria por parte de estas comunidades, ya no sólo expresada en la producción literaria, sino también en una palabra escrita hacia el exterior de la comunidad, y el significado que esto produce en la identidad de esta comunidad.

Primera Parte: una aproximación histórica

El 31 de marzo de 1492 es promulgado el Edicto Real de Expulsión que lleva a parte de las comunidades judías a abandonar su tierra en la Península Ibérica. Las migraciones de los judíos de la Península ya se venían produciendo desde antes del Edicto por el aumento de las persecuciones que llegaron a su punto de legitimación institucional y máxima tensión con la orden real.

2. Borges, Jorge Luis. «El Golem», *El Otro, El Mismo*, [1964], en *Obra Poética*. 1923/1985, Emecé Editores, Barcelona, 1989. Pág. 206.

Una parte de aquella población expulsada viaja hacia Oriente en donde encuentran asentamiento en los territorios del Imperio Otomano. Por su parte, la población de lo que hoy conocemos como Siria y el Líbano, en su mayoría confesionalmente musulmana, convivía con minorías cristianas y judías. Existían pequeñas comunidades que se encontraban en el territorio otomano desde la época del Imperio Bizantino, llamados romaníotas y los que habitaban el estado mameluco, llamados judíos arabizados³. Como este trabajo se centra en las comunidades provenientes del denominado Oriente Medio, nos centraremos en la población de lo que conocemos como Siria y el Líbano.

Los judíos de Siria poseían el estatus de «protegidos» por el Imperio Otomano, lo que significa que, al igual que otros pueblos, pertenecían a una minoría tolerada en términos contemporáneos y «protegidos» según el derecho islámico, que vivía en una corporación autogobernada, dependiente de las autoridades civiles islámicas y bajo el pago de una carga impositiva especial en tanto estaban exentos del servicio militar. Esta situación les permitió progresar en el ámbito económico y en llevarlos, también, a diferentes cargos administrativos. Las comunidades judías de Alepo y Damasco se conformaron con la fusión de cuatro estratos, los *Mustaarabin*, los *Sefaradim*, los *Mizrajim* –orientales– y los *Ashkenazim* y otros judíos europeos (provenientes de Francia, Italia y Austria a partir del siglo XVII)⁴. Los Sefaradim en estos territorios se impusieron como líderes espirituales entre los estratos judíos y adoptaron la lengua árabe para el uso cotidiano. Vale hacer la aclaración que el proceso de arabización se fue dando con el tiempo para las comunidades llegadas desde la Península Ibérica, mientras se fue perdiendo la lengua madre, y también se produjo una *socialización secundaria*⁵ con la cual se fueron adaptando al nuevo medio.

Es fundamental el papel de la lengua en las comunidades sefardíes (como ya ampliaremos más adelante), sin embargo, también permite hacer una caracterización sobre lo que se entiende como sefardí. Como bien señala Ricardo Feierstein⁶, son sefardíes las comunidades de habla *ladino o judeo-español* como vínculo de expresión, mientras en el ámbito cotidiano hablaban *judezmo*. Pero las acepciones se irían ampliando, entendiendo, primero, como sefardíes a aquellas comunidades de diverso origen que adoptaron la tradición gestada en lo que hoy conocemos como España en términos litúrgicos, de tradición y ley (esto es lo que ocurrió en el norte de África y en los países de Oriente); en segundo lugar, el criterio más abarcador define como sefardíes a todo sector que no es ashkenazí. Sin embargo, una de las clasificaciones sobre los grupos que conforman lo que conocemos como sefardíes es aquella que expresa Margalit Bejarano y que, aunque mezcla categorías nacionales-políticas con lingüísticas, resume y mejor nos clarifica las diferencias internas. Básicamente, la autora sugiere la clasificación de los sefardíes en cuatro grupos: marroquíes (o magrebíes), alepinos, damascenos y ladinoparlantes⁷. Y es a través de cada uno de estos donde

3. León, Luis. «Antecedentes de la emigración sefardí», en Feierstein, Ricardo y Sadow, Stephen A. (Comp.). *Recreando la Cultura Judeoargentina*/2, Tomo 2, Milá, Buenos Aires, 2004.

4. Bargman, Daniel y Slavsky, Leonor. *Presencia Sefardí en la Argentina*, Centro Educativo Sefardí en Jerusalén y Centro de Estudios Históricos e Investigación Social de Amia (CEHIS), Buenos Aires. Pág. 11.

5. La socialización es el proceso de inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él.

La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. Esta primera socialización depende de los otros significantes los cuales ejercen una función de filtro sobre el mundo social el cual presentan al niño: los otros significantes mediatizan el mundo para él y lo modifican en el curso de esa mediatización. Por otro lado, la socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo, se efectúa en circunstancias de enorme carga emotiva. El niño se identifica con los otros significantes en una variedad de formas emocionales, pero la internalización se produce sólo cuando se produce la identificación con ellos. La socialización primaria no exige ningún problema de identificación, la sociedad presenta al candidato a la socialización ante un grupo predefinido de otros significantes a los que debe aceptar en cuanto tales. El niño internaliza el mundo de estos otros significantes, como el mundo, el único que existe y se construye su primer mundo. La socialización primaria termina cuando el concepto del otro generalizado se ha establecido en la conciencia del individuo, y ya a esta altura es miembro efectivo de la sociedad y está en posesión subjetiva de un yo y un mundo. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad. Es la internalización de «submundos» institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y carácter se determinan por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social del conocimiento. Es la adquisición del conocimiento específico de roles, estando éstos arraigados a la división del trabajo. Requiere, también, la adquisición de vocabularios específicos de roles, lo que significa la incorporación de campos semánticos que permiten la comprensión y el entendimiento de una rutina dentro de un área institucional. Esta socialización presupone siempre la existencia de una socialización primaria que termina. Ningún proceso de socialización es total, si no que es un proceso que se extiende a lo largo de la vida. Para ampliar sobre el tema ver: Berger, Peter y Luckmann, Thomas. *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, duodécima reimpresión 1994.

6. Feierstein, Ricardo. «Historia y literatura de los sefardíes argentinos», en Feierstein, Ricardo y Sadow, Stephen A. (Compiladores). *Ibidem*.

7. Bejarano, Margalit. «Los sefardíes en la Argentina: particularismo étnico frente a tendencias de unificación», en *Revista Rumbos*, Nº 17-18, septiembre / diciembre, Jerusalén, 1986. Pág. 143.

vamos a encontrar –para nuestro caso el análisis sobre los alepinos y damascenos– las características propias de su sistema organizativo.

Con esto entendemos el papel fundamental en estas comunidades de la tradición oral. Sin ella se hace imposible pensar en la cohesión grupal que mantuvo con vida la cultura, el lenguaje y sus tradiciones y costumbres en torno al papel de la familia, una vez que las poblaciones realizaron la primera inmigración hacia el Imperio Otomano. Tradición que se mantendrá, adaptándose a las realidades del contexto, en la segunda inmigración a finales del siglo XIX a la Argentina.

Como bien describe Liz Hamui-Halabe, la comunidad de Alepo, por ejemplo, estaba organizada según preceptos judaicos y se encontraba dirigida por el rabinato cuya autoridad era incuestionable. Contenían un marco normativo religioso y la vida estaba sujeta a la vida social, a la integración a su grupo⁸.

Los judíos en las comunidades alepinas y damascenas, en mayor o menor medida, se dedicaban a una variada gama de ocupaciones: vidrieros, herreros, confiteros, panaderos, también los había artesanos y aquellos que se ocupaban del comercio textil entre otros. Su actividad económica como puede observarse estaba ubicada en el ramo comercial y su tiempo se pasaba en el mercado o en el comercio de caravanas. Había judíos muy ricos pero la mayoría de la población en estas comunidades tenía una situación económica humilde. Esto nos introduce para comenzar a ubicar las diferentes variables que nos dan a entender, en parte, la partida hacia las nuevas tierras.

Los nuevos horizontes para el desarrollo: asentamiento, inserción y costumbres

La llegada de inmigrantes sefaradíes desde Siria y El Líbano a finales del siglo XIX y principios de siglo XX hay que entenderla como una iniciativa propia de estas comunidades (característica que se diferencia de manera general, como veremos en el próximo apartado, de la inmigración judeo-europea del siglo XIX principalmente). Ya no pesaba en sus espaldas un mandato de expulsión de sus tierras, sino la necesidad de abrirse económica y políticamente a nuevos rumbos y desafíos. Fueron sus propias necesidades y búsquedas las que los llevaron a nuestro país. El continuo debilitamiento del Imperio Otomano, la situación económica en continuo agravamiento, y así los deseos de cambiar, de buscarse en otros lugares, los que jugaron sus propias cartas en la decisión para partir.

A la búsqueda de mejores condiciones materiales debido al empobrecimiento de la población, los escasos recursos y la carencia de un desarrollo económico, se le sumó el hecho de la obligatoriedad del servicio militar para todas las minorías del Imperio con la evolución de los Jóvenes Turcos de 1908⁹, y en Damasco especialmente, el factor de la apertura del Canal de Suez que marcó el fin de las rutas de caravanas, importante característica de la economía de estas ciudades. La inmigración judía del Imperio Otomano – denominada desde aquí, indiferenciada y estereotipada como «turca»– «transplantó barrios completos de judíos que abandonaron Damasco, Alepo, Esmirna, Estambul o Rodas después de 1909»¹⁰.

La corriente migratoria comienza en la década de 1870, primero con los sefaradíes magrebíes, luego con los hispanohablantes de Grecia y los Balcanes y por último, con los judíos de Siria, alepinos y damascenos, y los de Turquía, Hama y Beirut.

A diferencia de las comunidades judías ashkenazíes, los judíos sefaradíes llegaron a estas tierras sin una organización comunitaria ni apoyo, sino que lo hicieron por la referencia de que la Argentina era un país en donde podían trabajar y conseguir mejores condiciones para vivir. Como bien se explica en algunas cartas enviadas por los que ya estaban aquí, Argentina presentaba leyes liberales y posibilidades económicas que ilusionaban a la obtención de grandes fortunas.

Estos jóvenes inmigrantes se asentaron principalmente en las grandes ciudades, especialmente en Buenos Aires. «Los alepinos y los damascenos especialmente conservaron el idioma árabe, junto al he-

8. Hamui-Halabe, Liz. «Modernidad e identidad comunitaria: la experiencia judeo-alepina en México», en Sefardica, N°11, 1996. Págs. 89-99.

9. Mirelman, Víctor A. En búsqueda de una identidad, Milá, Buenos Aires, 1988. Pág. 38. Ver también: Mirelman, Víctor A. «Los sefaradíes en Latinoamérica después de la independencia», Sefardica, N°11, 1996. Págs. 55-88.

10. Bejarano, Margalit. «Los sefaradíes en la Argentina...». Op. Cit. Pág. 144.

breo, para su desarrollo cotidiano e incluso religioso, pero construyeron comunidades separadas»¹¹. El sefaradí llegó aquí por sus propios medios, y los primeros inmigrantes pertenecían en una casi totalidad a las clases humildes¹².

Entre 1910 y 1920 existió un constante flujo de inmigración de judíos desde Siria y El Líbano. Como en muchas de las historias de inmigración la organización de ésta se estructuró con la llegada de los varones quienes luego mandaban a buscar a sus mujeres, hijos, hermanos y padres al ver que la Argentina no era, solamente, una ciudad de paso para la obtención de condiciones económicas favorables, sino que se había transformado en un lugar para vivir y emprender un proyecto comunitario.

Para tener una noción aproximada de los inmigrantes llegados en estos años podemos ver el cuadro formulado por Rita Veneroni¹³ que incorpora a todos aquellos venidos de Siria y El Líbano, sin particularizaciones religiosas:

Inmigrantes españoles, italianos y árabes («otomanos») en doce provincias, Censo de 1914.

Provincia	Españoles	Italianos	Árabes
Capital Federal	306.850	312.267	15.847
Buenos Aires	273.756	285.016	16.632
Santa Fe	87.404	164.682	10.160
Mendoza	41.543	28.646	2.512
Entre Ríos	7.404	16.315	1.820
Santiago del Estero	3.569	2.043	1.748
Corrientes	3.216	2.088	1.012
Salta	4.037	1.207	812
San Juan	10.628	3.362	669
Jujuy	1.808	632	561
Catamarca	624	552	449
La Rioja	315	383	341
Total	741.154	669.193	52.563

El cómputo resulta de la confrontación de diversas fuentes, entre inmigrantes ingresados en el país y regresados a su lugar de origen.

Fuentes: Tomado de Klich, Ignacio. «Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uneasy Pas de Deux, 1888-1914», en Hourani, Albert y Shehadi, Nadim (coomps.). *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, Londres, 1992. Y, *Censo Nacional de Población de 1914*.

La inmigración no se estableció en todos los barrios porteños, sino que lograron conglomerarse en algunos de ellos tratando de sentir la cercanía de los suyos. La Boca y Barrancas, Flores y Once constituyen los principales barrios en donde se fue estableciendo la población sefaradí siriolibanesa con relación a sus ciudades de origen. Inmediatamente de estar establecidos lo que intentan es conformar, dada uno de los grupos (damascenos y alepinos) un sentido de comunidad y ese sentido también se reforzó con la el establecimiento de un templo, función primordial de unión y sentido de la colectividad para los judíos.

Ahora bien, este proceso que podríamos caracterizar desde una visión crítica como un tipo de guetificación territorial que perdurase o conformase núcleos cerrados de interacción entre sus habitantes. Si estableció una negatividad en cuanto a su percepción de grupo lingüístico que se diferenciaba del común de la sociedad como del resto de las comunidades judías idish hablantes. Esta comunidad, que se constituyó institucionalmente de forma tardía —llegando al primer cuarto del siglo XX— sufrió de manera individualizada el descrédito y la percepción negativa por parte de la oligarquía criolla y específicamente por la Generación del 80 por no encajar en los parámetros de deseabilidad en la tipología inmigratoria requerida. Pero esto no

11. *Ibidem*. Pág. 279.

12. Elneave, David. «Los sefaradíes en la Argentina», en: Cincuenta años de vida judía en la Argentina; editado por el Comité de homenaje a El Diario Israelita», Buenos Aires, 1940.

13. Veneroni, Rita. «La situación de los inmigrantes», en Noufour, Hamurabi (Director de la obra) y otros. *Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*, Cálamo-Fundación Los Cedros, Buenos Aires, 2005. Pág. 318-331.

determinó un proceso de guetificación estructural como si sufrieron otros grupos culturales en la sociedad argentina. El caso de los siriolibaneses fue un proceso de arribo básicamente de forma individualizada que buscaba encontrar en el inmigrante más cercano (por origen territorial, lingüístico y finalmente confesional) una morada en donde comenzar su «habitar». Es por ello que estas formas no confinaron a sus habitantes a una vida estática y estanca hacia adentro, sino que simplemente en estos años los barrios del primer asentamiento fueron una característica de ubicación territorial.

En cuanto a su inserción socio-económica, a diferencia de otras comunidades y por una característica fundamental en cuanto a su dificultad en torno a la lengua, en los primeros tiempos, los judíos sirios que traían el idioma árabe y que hasta las primeras generaciones seguían valiéndose de él, se iniciaron laboralmente como *jamleros* (del árabe *Hojmel*, cargar y *eros*, castellanización que significa *cargadores*) o buhoneseros, aquellos que cargan a sus hombros los paquetes de mercadería y hacían sus recorridos durante todo el día. Esta actividad fue realizada en Buenos Aires como en las principales ciudades del interior del país en donde se instalaron. Eran vendedores ambulantes inclinados en su mayoría al ramo textil. Este trabajo no les requería de grandes conocimientos del idioma y les posibilitaba la independencia de lazos laborales con patrones, necesidad funcional a sus tradiciones religiosas. Para aproximarnos al tema, más allá de las diferencias que pueden existir a la hora de relevar los números exactos en las fuentes de aquella época, la distribución ocupacional para el total de los siriolibaneses, sin diferenciación confesional, se daba de la siguiente manera¹⁴:

Población siriolibanesa estimada de la Argentina y estructura ocupacional

	1910*	1917**
Comercio	28.500 (53,3%)	37.000 (35,3%)
Ambulante	15.000 (28,1%)	15.000 (14,3%)
Con negocio	13.500 (25,2%)	22.000 (21%)
Ganadería, agricultura e industria	5.300 (9,9%)	19.200 (18,3%)
Agricultura		12.000 (11,4%)
Ganadería		200 (0,2%)
Industria		7.000 (6,7%)
Trabajadores y empleados		28.000 (26,7%)
Trabajadores	8.800 (16,5%)	18.000 (17,2%)
Empleados		10.000 (9,5%)
Población siriolibanesa activa	42.600 (79,7%)	84.200 (80,3%)
Ancianos, mujeres y niños ¹	10.873 (20,3%)	20.675 (19,7%)
Total	53.473 (100%)	104.875 (100%)

¹ Incluye para 1910 a 5.600 nacidos en la Argentina y para 1917 a 5.175

* Fuente: Schamún, Alejandro. *La colectividad siria en la República Argentina*, Buenos Aires, 25 mayo 1910.

** Fuente: *La Siria Nueva*. Pág. 29, reproducido en Klich, Ignacio. «Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uneasy Pas de Deux, 1888-1914», en Hourani, Albert y Shehadi, Nadim (comps.). *The Lebanese in the World. A Century of Emigration*, Londres, 1992.

En cuanto a la movilidad social, la realidad no se presentó de igual manera para todos los individuos de la comunidad. A pesar de que muchos de los judíos sirios fueron convirtiéndose de vendedores ambulantes a dueños de comercios, mayoristas o industriales textiles, sobre muchos reinaba una gran pobreza al comenzar la década del '30.

«La impresión generalizada es que el ascenso social pasó por las nuevas generaciones judías de origen sirio, más que por la profesionalización, por la adopción de un enfoque empresarial de los negocios»¹⁵.

14. Cuadro realizado en base al expuesto en Veneroni, Rita. «La situación de los inmigrantes», en Noufour, Hamurabi (Director de la obra) y otros. *Sirios, Libaneses y Argentinos*. Op. Cit. Pág. 318-331.

15. Elnecape, David. «Los sefardíes en la Argentina». Op. Cit. Pág. 82.

La pauta cultural es clara, y así se hizo en las nuevas tierras: cuando se unen diez familias, se debe construir un templo, proveer carne *casher*, abrir un colegio y tener un cementerio.

Sin embargo esta no fue la característica de los primeros años aquí. Esto se debió a que, como ya lo dijimos, en un primer momento su estadía aquí tenía, en muchos de los casos, intenciones pasajeras, y en otros, la necesidad de establecerse primeramente a través de sólidas bases económicas como forma de establecer los lazos sociales con el resto de la sociedad. Es así que los árabe-judíos prefirieron en esta primera etapa de asentamiento primar el comercio a la educación formal, para impulsar su movilidad social ascendente (es necesario aclarar, también, que esta característica poco a poco va tornándose más complicada y dura, desde el cambio en la orientación de las políticas inmigratorias hacia ellos, hasta la concepción inmigratoria de los intelectuales y políticos argentinos que no veían en la inmigración árabe-judía el tipo de inmigración requerida, como ya veremos¹⁶).

Como indica Bejarano, las comunidades sefaradíes se desarrollaron paulatinamente y como consecuencia primordial de las necesidades y las circunstancias que se les fueron presentando, y cuyo eje central fue la vida religiosa¹⁷. Esta fuerte impronta religiosa y tradicional caracterizó a la comunidad sefaradí toda, y sus organizaciones tuvieron el claro objetivo de proveer culto religioso y la práctica de la beneficencia. Estas comunidades sirias, que se dedicaron especialmente a la práctica mercantil, lograron con éxito sobrepasar el desafío del nuevo país. Constituyeron comunidades, conservaron sus preceptos y tradiciones y generaron un sentido de comunidad que los mantuvo unidos y los favoreció en el desarrollo como nuevo grupo social.

Con el pasar de los años crearon templos, instituciones, asociaciones, círculos sociales, como también escuelas, centros y clubes deportivos recreativos y de formación cultural.

Mantuvieron sus costumbres que giran en torno al canto, al habla, a la familia, lo oral y a la cocina. Ya que es sumamente importante el valor de la tradición oral para este tipo de comunidades y es la característica fundamental de su manera de generar relaciones sociales. Recordemos que las comunidades de Alepo y Damasco mantuvieron en los primeros tiempos su lengua árabe.

Un paréntesis comparativo: reseña de la inmigración oficial judeo-europea

Para trazar una mejor caracterización de la inmigración judía siriolibanesa es preciso marcar un paralelismo con la inmigración judeo-europea «moderna» y organizada (principalmente representada por aquellos inmigrantes judíos que llegaron a nuestras costas a través de una forma organizada e «institucionalizada» – más allá de las particularidades en lo que refiere a lo que encontraron, o no– pero si entendida dentro de los parámetros de una «empresa» inmigratoria hacia la Argentina, y entendida, en forma general, como la inmigración masiva ashkenazí) contemporánea a ésta.¹⁸

Desde el arribo del barco *Wesler*, finalizando el siglo XIX, con familias judías huyendo de la persecución zarista, en un contexto de idas y venidas en cuanto a la política inmigratoria proyectada y adoptada por la Argentina¹⁹, la falta de una visión concreta acerca de lo que debía hacerse con estos inmigrantes judíos «*quienes habían sido expulsados de Rusia, de Alemania y de los Estados Unidos*», según las palabras del

16. Cfr. Klich, Ignacio. «Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos», en Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe, Volumen 6, N°2, Julio-Diciembre 1995. http://www.tau.ac.il/eial/VI_2/index.html#articulos

17. Bejarano, Margalit. «Los sefaradíes en la Argentina...». Op. Cit. Pág. 146.

18. Para ampliar sobre los primeros judíos en América véase: Avni, Haim. Judíos en América, Mapfre, Madrid, 1992. Senkman, Leonardo. «Encuentros de afroamericanos y judíos en América colonial: los Otros infames del cautiverio racista ibérico», en Liba, Moshe (ed.). Jewish Child Slaves in Sao Tome, Wellington, 2003. Lewin, Boleslao. Los Criptojudíos. Un fenómeno religioso y social, Milá, Buenos Aires, 1989.

19. Avni, Haim. Argentina y la historia de la inmigración judía. 1810-1950; Editorial Universitaria Magnes, Universidad Hebrea de Jerusalén, AMIA, Buenos Aires, 1983.

«En el año 1881 durante el cual los judíos fueron invitados por el presidente Roca, se asignaron para las necesidades de la inmigración sólo 190.000 pesos; en 1887, cuando se dio el nuevo impulso a las oficinas de inmigración, la república erogó [...] unos 300.000 pesos; en 1888 las partidas fueron aumentadas a 540.000 pesos, pero en 1889 dieron un salto repentino, llegando a cerca de 8.750.000 pesos, de los cuales 50507.704 se asignaron a la adquisición de pasajes para los inmigrantes; [sin embargo] [...] En el año que siguió a la llegada de los inmigrantes del *Wesler*, las asignaciones para la inmigración se redujeron de golpe a cerca de 730.000 pesos, y el número de inmigrantes con pasajes gratuitos o subsidiados llegó a 20.121...» desde aquel año las partidas inmigratorias fueron disminuyendo siguiendo la lógica de la anulación de la política inmigratoria. Págs. 115 y 116.

inspector de inmigración Carlos Lix Klett, emitidas al inspeccionar el *Wesler* el 14 de agosto de 1889²⁰. Esto generó en esos colonos, desde sus primeros años en la tierra del Plata, una identidad colectiva basada y sustentada en lazos de cooperación, a pesar de que un alto porcentaje de los diferentes grupos que fueron arribando hasta principios del siglo XIX decidieron partir del país.

En el año 1887 el Barón de Hirsch y su esposa perdieron a su único hijo y heredero, y bajo el deseo de realizar una obra filantrópica que solucionara y mejorara la situación de los judíos en Rusia, se encamina en las negociaciones y arreglos para llevar su empresa adelante. Sin embargo, luego de años de intentos y arduo trabajo, en 1899, comprende que la idea de mejorar la situación de los judíos rusos a través de la creación de escuelas profesionales no formaba parte de la política que el gobierno zarista estaba dispuesto a concretar en vistas de la integración de los judíos de Rusia²¹. Es por ello que, el Barón, decide regresar a la solución que años atrás se había planteado, la emigración.

Con las noticias y los análisis que realizaron varios enviados invitados por el gobierno argentino a ver las colonias que aquí se estaban desarrollando y la información sobre los antecedentes de población judía rusa arribada años antes, y establecida en la realización de los trabajos agrícolas y de la construcción, deciden desarrollar una empresa colonizadora hacia la República Argentina. La situación de urgencia en la que había tornado la vida en Rusia contribuyó a sobrepasar conflictos en cuanto al destino de la empresa y terminó por confirmar a la Argentina como destino de la inmigración: «*al cabo de unos meses comenzó a contemplar a la empresa de la Argentina como una colonización de judíos centralizada en una sola extensión territorial y de una fuerza numérica tal que le asegurara una buena medida de autonomía.*»²²

Con este objetivo se crea, en agosto de 1891 y bajo una inversión inicial del Barón de Hirsch, la *Jewish Colonization Association* (JCA). Cinco años más tarde el Barón fallecía dejando su legado que fuera retomado para continuar con la tarea que él había emprendido. Luego de algún tiempo, en el que la experiencia de las primeras empresas mostrara el camino de los acontecimientos, se decide optar por una inmigración organizada de grupos grandes y consolidados, que serían transportados directamente desde Rusia hacia la Argentina. Se intentó, a través de las selecciones, que los primeros inmigrantes tengan experiencia agrícola, que puedan liquidar sus bienes organizadamente y, de esta forma, participen de los gastos de la colonización, ya que los primeros en arribar habían sido refugiados sin experiencia que terminaron por demorar y atrasar la empresa colonizadora. «*La absorción de inmigrantes «espontáneos» dentro de las primeras colonias de la Argentina, donde la preparación del terreno y el equipo fue apresurada y defectuosa, estuvo sembrada de dificultades y decepciones*»²³.

Numerosos obstáculos se entrometieron en la ejecución del plan durante el tiempo que este se llevó a cabo. La dificultad en encontrar candidatos con las características buscadas en un primer momento y los problemas que presentaba la Argentina propiamente dicha en la organización de las colonias, hizo que los grupos se tuvieran que adaptar a la nueva realidad a través de un esfuerzo mancomunado por salir adelante u optando por dejar la tierra y trasladarse a otros centros urbanos o países.²⁴

Luego de la muerte del Barón la actividad de la empresa colonizadora se reestructuró por la comunión de problemas organizativos y la angustia económica que se agravaba en las colonias así como la falta de incentivo para seguir adelante allí, por el tiempo que se tardaba en alcanzar una estabilidad económica. Esta fueron las razones por las que en muchos colonos partieron hacia las ciudades y muchas colonias se abandonaron. Sin embargo, lentamente y bajo una nueva política la empresa siguió adelante, pero ya sola-

20. Avni, Haim. Op. Cit. Pág. 117: «Los miembros de la Comisión Central de Inmigración reunidos para tratar la apelación de los inmigrantes, llegaron a la conclusión de que el inspector había sido demasiado severo y, con el apoyo de la prensa, derogaron la resolución. [...] en la víspera del sábado del 16 de agosto, se autorizó también a los judíos a bajar a tierra.»

21. *Ibidem*. Pág. 126.

22. *Ibidem*. Pág. 129.

23. *Ibidem*. Pág. 136-137.

24. Las colonias de la JCA en Argentina, bajo la organización del doctor Guillermo Loewenthal delegado del Barón de Hirsch en el país, se situadas especialmente en las provincias de Buenos Aires (Mauricio), Entre Ríos (Lucienville –Basavilbaso–, Clara –Villa Domínguez–, San Antonio, Santa Isabel, Leonard Coehen, Avigdor, entre otras), Santa Fe (Moisesville, Montefiore, entre otras), La Pampa (Barón Hirsch, El Escabel o Narcisse Leven) y Santiago del Estero (Dora). Ellas comenzaron a desarrollarse y organizarse lentamente, adaptándose al nuevo medio, creando y contribuyendo en una política y espíritu nacional:

«En las colonias existía una administración ramificada que logró vincularse con las autoridades locales gozando de su interesada y benévola protección. En las ciudades importantes del interior, ya se echaban las bases sobre las cuales crecerían muy pronto comunidades organizadas». *Ibidem*. Pág. 150.

mente a través de la acción que emprendieran los colonos. A través de ellos se organizaba y contactaba con las familias que luego, si a través de la JCA como el medio de transporte, llegarían al país.

Con este cambio de política también se modifica el sistema de selección de los candidatos. Los inmigrantes que carecían de medios debían pasar una serie de etapas que iban desde un periodo de trabajo como peones en la casa de chacareros hasta poder transformarse, mediante la recomendación de un administrador y el aporte en los costos de colonización, en colono. Los inmigrantes que poseían los recursos para organizar su propio asentamiento llegaron al país bajo el título de agricultores independientes.

La asociación colonizadora no pretendía el beneficio personal ni de sus integrantes con la instalación y conformación de las colonias, sino lograr establecer en el país una comunidad judía que trabajaran cada uno sus propias tierras y de ellas pudieran vivir y continuar con su vida atosigada por los conflictos nacionales en sus países de origen. Sin embargo, esta no fue ajena a los problemas que se presentaron en la Argentina, a la falta de previsión, de crédito y a los desastres naturales. Son estas razones las que hicieron que las colonias se adentren en la creación de cooperativas agrícolas como revés a la falta de créditos que los ayuden en la producción.

«La acción mancomunada de la JCA y las células cooperativas de sus colonias se constituyeron, pues, en el motor que impulsó la creación de la infraestructura agrícola de la comunidad judía argentina.»²⁶

El 12 de agosto de 1900 se funda en la colonia de Lucienville una de las primeras cooperativas agrícolas del país, «Sociedad Agrícola Israelita en la Colonia Novibuco 1º (Sociedad Agrícola Lucienville Cooperativa Limitada, nombre que recibe desde 1915 y con el que hoy continúa funcionando). Esta cooperativa fue fundamental entre los inmigrantes ya que ellos *«encontraron en ella el apoyo para poder desarrollar su vida comercial, pero también social y cultural. Aquí se reunían para diseñar estrategias contra las plagas, las adversidades climáticas, la compra de semillas y los compromisos con la JCA.»²⁷*

Ahora bien, no debemos olvidar que también existió en estos años representados por la inmigración masiva hacia la Argentina, una parte de esta población judía de Europa que se estableció —a diferencia de la anteriormente descrita— en la ciudad.

Como bien explica Haim Avni, los inmigrantes que iban llegando a la Argentina dependían, desde ya los primeros años del siglo XX, de los sucesos ocurridos en el mundo judío, el estímulo que recibían a través de sus parientes en el país y de las dificultades que iban encontrando —como un efecto cascada— del resto de los países de inmigración.

Básicamente, al igual en este punto que la forma de inmigración descrita para las comunidades siriolibanesas, los judíos que llegaron a las grandes ciudades —sin antes haber pasado por alguna de las colonias— fueron aquellos que no entraron o arribaron de forma organizada y selectiva a las colonias agrícolas. Esta inmigración, tampoco tuvo una ayuda oficial ya que se encontraba fuera del circuito migratorio estipulado.²⁸

Podemos decir finalmente, en este paréntesis comparativo de la comunidad analizada y el resto de las comunidades judías del momento histórico analizado, que fuera del trabajo posibilitado por las colonias en las ciudades estos trabajos giraban en torno a las obras públicas y privadas, algunos ramos del comercio y artesanía urbanos. A esto se le sumaba la posibilidad de ir ejerciendo, poco a poco, los oficios traídos de sus países de origen: sastres, carpinteros, talabarteros, chapistas, herreros, relojeros, fabricantes, etc. en definitiva, todos aquellos oficios y tareas que hacían a las necesidades de un país en plena expansión.²⁹

26. *Ibidem*. Pág. 209.

27. Kapszuk, Elio (Dirección y producción general). *Huellas de la colonización judía*, Shalom Argentina, Ministerios de Turismo, Cultura y Deporte, Presidencia de la Nación. Buenos Aires, 2001. Pág. 266. A ella le siguió la creación de la cooperativa «Fondo Comunal» de la Colonia Clara, donde «larguísimas filas [...] hacían los carros para descargar los granos recién cosechados en los silos». Poco a poco todas las colonias judías fueron creando sus cooperativas. En 1925 bajo la Fraternidad Agraria se agrupó a otras 23 cooperativas. Pág. 281.

28. Según datos del Departamento de Inmigración —que eran recogidos por la JCA— se registra en 1906 12.000 inmigrantes judíos; entre 1912 y 1913, 10.000 inmigrantes; y en los restantes años entre 5.400 y 8.600. Avni, Haim. *Argentina y la historia de la inmigración judía*. Op. Cit. Pág. 257.

29. *Ibidem*. Pág. 260.

Algunas palabras sueltas (A modo de hipótesis I)

«La tradición, la cohesión grupal, el apego a las costumbres, la transmisión oral de los valores han sido factores preponderantes en la continuidad de la cultura sefaradí pero, tal vez aún más determinante haya sido la consideración hacia las autoridades religiosas y la obediencia a las normas transmitidas de generación en generación.»³⁰ Podemos decir, entonces, que una de las características específicas del grupo árabe-judío proveniente de «Oriente Medio» es la estricta observancia espiritual, que puede ser señalado a nivel empírico con el fuerte sentido de pertenencia al grupo y al Rabino, con la automática instalación de un templo que congregue a la comunidad, la conservación del árabe en los primeros años como lengua comunitaria, la instalación de puestos de venta de comida *casher* en cada uno de los barrios donde se instalaron y de colegios con educación religiosa.

A través de esta primera parte, y de las características aquí descritas, empezamos a desentrañar la primera de las hipótesis sobre la falta de producción literaria en los primeros años de asentamiento en la Argentina por parte de esta comunidad. A saber: la llegada de una comunidad judía sefaradí de origen sirio y libanés de manera individual en cuanto a la organización de la inmigración, en búsqueda de un desarrollo económico y con la posterior decisión de instalarse definitivamente en la Argentina. Un grupo social que a diferencia de sus contemporáneos sefaradíes y ashkenazíes traía como lengua materna el árabe, y que sus primeros años de vida en el país se dedicó a crearse un lugar dentro de la sociedad argentina. Y en este posicionamiento—como además veremos más adelante cuando describamos su organización institucional y educativa—primo siempre, como bien remarca Bejarano³¹, su adhesión a la fe, a la tradición, su conservadurismo en torno a estos temas y a la preservación de un estilo patriarcal de organización familiar.

Importa resaltar, en todo momento, la particularidad de la variable idiomática que produjo la reacción de diferenciación por la sociedad local como por los inmigrantes europeos. Más allá de que estas comunidades supieron llevar adelante su inserción económica en la sociedad argentina, su inserción social giró en torno a sus pares solamente. Las comunidades judías ashkenazíes se nuclearon en torno al idish y a la organización social a la que con anterioridad (mediados del siglo XIX) venían instalando, además del alto grado de interacción con el resto de la sociedad nacional que existió en ellos. Esto llevó a los árabes judíos a conformar principalmente fuertes vínculos con el resto de las comunidades árabe hablantes. Se primó en las primeras décadas del arribo las categorías lingüísticas y de origen (territorial) por sobre las confesionales. Esto hace que encontremos en los cuerpos directivos de las instituciones siriolibanesas de aquellos años tanto integrantes judíos como musulmanes o cristianos, pero siempre primando el origen: Siria y El Líbano.

Es por ello que para hacer más abarcativo, aún, este trabajo, y poder realizar nuevas aproximaciones sobre la temática analizada, es necesario realizar un análisis comparativo en el núcleo de la misma comunidad de siriolibaneses llegados en el periodo que estamos relevando más allá de sus diferencias confesionales. Análisis que comenzaremos a desarrollar en el próximo apartado.

Por su parte, la intelectualidad argentina no encontraba en estas comunidades llegadas de los que hoy es Siria y El Líbano el ideal del inmigrante que buscaban para la conformación del estado argentino. Como bien señala Leonardo Senkman: «*Se quería un país moderno con inmigrantes, pero se buscaba conservar una nación tradicional; se procuraba una inmigración europea de brazos que modernizara el agro exportador, forjara el sector de servicios y creara las manufacturas a través de un proceso de urbanización*»³². Entonces, se observa que ni la lengua ni el genotipo a los que apuntaban estos pensadores «desarrollistas» y «positivistas» de finales del siglo XIX se correspondía con la inmigración alepina o damascena: no veían en la inmigración árabe-judía el tipo de «hombre» que querían para sus tierras, al que considerasen «útil» y portador de una «cultura ilustrada» (léase europea) capaz de contribuir en su objetivo de europeización de la sociedad.³³

30. Bargman, Daniel y Slavsky, Leonor. Presencia Sefaradí en la Argentina. Op. Cit. Págs. 50-51.

31. Bejarano, Margalit. «Los sefaradíes en la Argentina...». Op. Cit. Pág. 149.

32. Senkman, Leonardo. «Los judíos en la construcción de la modernidad latinoamericana. Un balance crítico de algunas interpretaciones socio-históricas sobre Brasil», en Judaica latinoamericana. Estudios Histórico-Sociales IV, Editorial universitaria Magnes, Universidad Hebrea, Jerusalem, 2001. Pág. 308.

33. Sirve a modo de ejemplo las palabras que en el informe de 1899 sobre el estado de la inmigración expresaba Juan Alsina. En él se refería a la inmigración de Medio Oriente, específicamente la Siria como «las clases más bajas de su país [las cuales] carecen de flexibilidad y de la mayoría de las aptitudes sociales y físicas que les facilitarían su incorporación y su adaptación a una sociedad que difería de la propia». Citado por Alfaro Velcamp, Theresa. «The Historiography of Arab Immigration to Argentina: The Intersection of Imaginary and Real Country», en Klich, Ignacio y Lesser, Jeffrey (editores). Immigrants & Minorities, Londres, Frank Cass, marzo-julio de 1997, Tomo 16, Nº 1-2. Pág. 231. Para ampliar en análisis y ejemplos cfr. Veneroni, Rita. «La situación de los inmigrantes», en Noufour, Hamurabi (Director de la obra) y otros. Sirios, Libaneses y Argentinos... Op. Cit. 3318-331.

Segunda Parte: lengua y educación

Dijo Roland Barthes: «...no hay pensamiento sin lenguaje, la Forma es la primera y última instancia de la responsabilidad literaria, y porque la sociedad no está reconciliada, el lenguaje necesario y necesariamente dirigido, instituye para el escritor una condición desgarrada.»³⁴

Por qué iniciamos esta segunda parte con una cita de Barthes. No podemos hablar de escritura sin hablar de lenguaje, y no podemos intentar realizar un ensayo sobre las características, o no, literarias de un grupo social específico, sin identificar su relación entre su lenguaje y su cultura, y como interviene todo esto en la educación.

Debemos señalar, como dijimos en la Primera Parte, que sumado a las características específicas de la forma y el tipo de inmigración árabe-judía perteneciente a las ciudades de Alepo y Damasco, es fundamental su característica lingüística en la primera etapa de su asentamiento. Estas comunidades llegaron a nuestro país, y durante el periodo que analizamos (1870-1930) mantuvieron, salvo excepciones, la lengua materna.

Por otro lado, esto produjo una diferencia de base con el resto de las comunidades judías llegadas a la Argentina. Característica que llevó a un proceso de diferenciación, como ya vimos, entre las comunidades que se manifestó, primero, por la diferencia en las lenguas (árabe-idish), segundo, porque las comunidades ashkenazíes mayoritarias no sólo en cantidad, sino en forma de organización y, fundamentalmente, en el rápido establecimiento de lazos sociales con el resto de la sociedad argentina, utilizó el idish comunitariamente y el castellano para su intercambio social. Como señala Eliahu Toker, «La inmensa mayoría de los primeros inmigrantes judíos llegados de Europa Oriental al Río de la Plata eran de habla idish»³⁵, es además esta población de inmigrantes aquella que en mayor cantidad se hizo un lugar propio en el estado nacional argentino, el cual estaba todavía conformándose.

Lo mismo ocurrió con las comunidades judías sefaradíes de Marruecos y Turquía, ya que ellos si traían como lengua de exilio el judeo-español, por lo que su inserción social también fue distinta en los primeros años. No queremos con esto dar a entender que existió una búsqueda para que estas comunidades no se encontraran en cuanto a las lenguas, sino que el hebreo era una lengua litúrgica, en declinación, y hablada correlativamente por esta razón por los líderes religiosos, no por el resto de la comunidad (salvando determinadas excepciones).

«El idish entre los ashkenazim, el árabe entre los sirios y el español entre turcos y marroquíes, eran para todos los inmigrantes judíos y sus hijos, los idiomas habituales. Para algunos, el hebreo era utilizado sólo en la sinagoga o en la correspondencia sionista, mientras que para otros instituía una lengua muerta.»³⁶

La educación formal y no formal es un elemento fundamental para la conformación de una identidad judía dentro de sus comunidades. Además, en el caso que nos refiere, estas comunidades intentaron mantener en los primeros años no sólo las costumbres y tradiciones, sino el legado de oralidad que traían y la lengua con la que se relacionaban. Caracterizaremos como educación no formal a la impartida dentro de las Instituciones que se fueron conformando por parte de las comunidades judías de Alepo y Damasco, a contraposición de la educación formal que referimos, específicamente, a los Escuelas.

Los damascenos y alepinos crearon una serie de instituciones en este periodo, sin embargo, específicamente interesa resaltar aquí algunas de estas instituciones enfocadas desde los personajes que las constituyeron y sus particularidades. Lo que se intenta es ejemplificar la importancia comunitaria y la proximidad lingüística de estos grupos.

- El Rabino Jacobo Mizrahi fue, en 1920, uno de los fundadores de la Asociación Unión Israelita Sefaradí Luz Eterna (*Or Torá*) de origen damasceno. Excelente orador, maestro, cantor litúrgico y director comunitario, fue un intérprete de la legislación judía y sobre este tema posee, según las fuentes consultadas, trabajos inéditos sin publicar en nuestros días. El Rabino falleció en 1945, habiendo nacido en Damasco

34. Barthes, Roland. El grado cero de la escritura, Siglo veintiuno editores argentina, Argentina, 1973. Pág. 85.

35. Toker, Eliahu. El idish es también Latinoamérica, Ediciones Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, Buenos Aires, 2003. Pág. 21.

36. Mirelman, Víctor A. En búsqueda de una identidad. Op. Cit. Pág. 276.

a fines del siglo XIX. Otro de los Rabinos de la comunidad fue Elías Suli, damasceno, hijo del gran Rabino Yaacob Suli, y estudioso de varios idiomas desde su educación en la Alianza Francesa de Damasco. Esta generación de rabinos ya poseía varias lenguas y entre ellas la occidentalización de su educación a través de la Alianza.

- En *Agudat Dodim*, asociación que centra a la comunidad israelita sefaradí damascena de Flores y fundada en 1923, giró sus objetivos en mantener los valores religiosos y tradicionales traídos de su origen y transmitirlos a las futuras generaciones a través de la acción educativa. El Rabino Jacobo Cohen Salama fue uno de sus propulsores, en su casa funcionó como parte de los servicios religiosos hasta que en 1925 se inaugura el Gran Templo en un terreno adquirido.
- En la Asociación Israelita Sefaradí Argentina de origen alepina, fundada en 1923, bajo la presidencia del Ezra Teubal (luego adoptaría el nombre de Asociación Israelita Sefaradí Argentina de Beneficencia – AISA-) es relevante para nuestro trabajo su propia figura. Ezra Teubal, nacido en Alepo, fundador y participante de una gran serie de instituciones, hospitales, bancos y templos, junto a uno de sus hermanos, Nissim, fueron representantes no sólo de la comunidad judía sefaradí sino de diferentes entidades y comunidades árabe hablantes de origen siriolibanesas hasta mediados del siglo XX. La participación de ellos y otros miembros de la comunidad árabe-judía junto a las comunidades árabes de otras confesiones demuestra la existencia de fuertes lazos y vínculos que primaban en lo cultural e idiomático por el origen compartido, y que los llevó a juntarse por sobre una identidad compartida pero que sentían como lejana hacia el resto de las comunidades judías³⁷. En cuanto a Nissim Teubal particularmente, llegado a la Argentina desde Alepo en 1904 y luego de varios viajes, en 1953 escribe el libro *El Inmigrante: de Alepo a Buenos Aires* y el libro *Consejos a la Mujer* en 1958.
- *Yesod Hadath*, o la Congregación Sefaradí de enseñanza, Culto y Beneficencia presidido por Shaúl Sutton Dabbah Rabino y fundador de la escuela primaria (Talmud Torá) y como ya analizaremos más adelante, defensor de la ortodoxia y la educación en árabe dentro de colegio. Ejerció la autoridad religiosa desde su arribo a la Argentina en 1912. Fue el creador del decreto mundial de la Comunidad Alepina de no realizar conversiones ni aceptarlas sino sólo las que se efectúen en los Tribunales Rabínicos de Israel, publicó también en 1927/28 su respuesta junto a otro rabino, Aarón Goldman (de Moisesville) donde se encuentran prohibiciones, entre ellas la del decreto mundial, y otras referidas a la circuncisión de los hijos de matrimonios mixtos, o normas para los casamientos. David Sutton Dabbah fue un erudito en la Halaja y en la Cabalá, y fue llamado a seguir los pasos del gran rabino en Buenos Aires. Es fundamental comentar que él escribió el único libro que hemos encontrado citado en trabajos, en árabe, sobre el ritual judío en el Shabat, llamado *Shemirat Shabat*. A su vez sus escritos fueron recopilados más tarde en un libro llamado *laale Hadas*. El Rabinato de esta Congregación se encontraba en manos del Gran Rabino Isaac Chehebar, quien fue director del *Talmud Torá* de Alepo a la edad de 18 años y que llegó a nuestro país en 1953 donde organizó cursos de historia judía, religión, ética y moral, así como también de cultura talmúdica³⁸.

La educación formal en nuestro país dentro de las comunidades sefaradíes de Alepo y Damasco eran fundamentalmente las que se encuadran en la categoría de religiosas. A ellas pertenecen las escuelas con el nombre de *Talmudei Torá*, ya que –como ya mencionamos– la educación sefaradí era esencialmente religiosa.

Los hijos de los inmigrantes judíos recibían educación elemental dentro de las escuelas nacionales y por las mañanas. Los *Talmudei Torá* de las comunidades sefaradíes estaban separadas de las otras ya que ellas eran el reflejo del énfasis que se le buscaba dar a los estudios judíos adhiriendo a las tradiciones y observancias religiosas. La enseñanza se hacía mucho más intensa dentro de las escuelas de las comunidades judías árabe hablantes. En los *Talmudei Torá* de las comunidades damascenas y alepinas las clases

37. Véase: Klich, Ignacio. «Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos»... Op. Cit. Es en este punto, como mencionamos anteriormente, donde se rompen las matrices rígidas de pensamiento que confieren un antagonismo histórico –y a veces hasta bíblico– entre los judíos y los mal conglomerados conceptualmente «árabes». Ya que se vuelve a demostrar como en el periodo analizado miembros de la comunidad judía siriolibanesa participaban de las mismas actividades e instituciones que el resto de los inmigrantes siriolibaneses y sus descendientes, sin importar la variable confesional de la que formaban parte.

38. Para ampliar la información, las características de cada una de las entidades así como las que se encuentran fuera del periodo analizado por este ensayo ver el trabajo ya citado: Bargman, Daniel y Slavsky, Leonor. Presencia Sefaradí en la Argentina...Op. Cit.

se dictaban en árabe: «Los alumnos estudiaban el devocionario, el Pentateuco con el comentario de Raíz, partes del Mischná y algo de Talmud. Los judíos damasquinos sustituyeron el árabe por el castellano como idioma de instrucción, antes que los alepinos...»³⁹. La comunidad alepina, como ya vimos anteriormente, mantuvo su adhesión a la lengua árabe hasta la muerte del Gran Rabino Shaul Setton Dabbah en 1930. La «modernización» de la educación pasó rápidamente la educación al castellano, y la introducción poco a poco del hebreo a través de cursos. Hasta ese año, las escuelas judías de habla árabe daban clase de tres a cuatro horas diarias y su alumnado se fue incrementando continuamente⁴⁰.

Como ya planteamos anteriormente, si las relaciones de la comunidad árabe-judía llegada de Alepo y Damasco se confeccionó, hasta las primeras décadas del siglo XX, desde la categoría territorial-nacional-política y lingüística, o sea, el origen compartido de «Cercano Oriente» y el árabe como lengua de uso intracomunitario (y con ello su diferenciación en estos años del resto de la comunidad judía «asquenazí») podemos decir también que frente al desarrollo de las instituciones siriolibanesas de otra confesión (musulmanas, ortodoxas, drusas, etc) en este periodo histórico los árabe-judíos centraron principalmente su organización en la constitución de las instituciones confesionales y educativas como los *Talmudei Torá*.

En cuanto a las instituciones cívicas siriolibanesas –de todas las orientaciones confesionales– fueron creadas específicamente con fines de ayuda social y acción cultural. Sin embargo, pese a que en la Argentina la inmigración siriolibanesa data de manera masiva desde finales de 1870, como señalamos anteriormente, recién en 1899 encontramos a la Sociedad Unión Árabe de San Juan que fuera fundada bajo el nombre de la Sociedad Libanesa de Socorros Mutuos y de ahí, bajo el exhaustivo relevamiento realizado, pasamos a 1907 con la creación del Centro Cultural Árabe de Tandil creado primigeniamente bajo el nombre de Sociedad Siria Otomana de Tandil y en el mismo año la Sociedad Sirio-Libanesa de Córdoba⁴¹. De ahí en más rápidamente comenzaron a adquirir personería jurídica las diferentes instituciones siriolibanesas de todo el país. Tanto Maronitas como Melquitas, Ortodoxos, Sirianos Ortodoxos, Árabes Musulmanes, Alauitas, Drusos y Judíos fueron creando sus propias instituciones. Muchas de ellas, especialmente las de índole cultural, políticas y económicas compartiendo en muchos de los casos sus miembros fundadores.

Cuando hacemos un repaso por las diferentes instituciones sociales siriolibanesas fundadas, como pudimos observar, desde finales del siglo XIX, es una pauta común de todas ellas, expresado en sus actas, el deseo de instalar junto con la institución, una biblioteca y un colegio que impartiera enseñanza en el idioma árabe, enseñanza en la mayoría de los casos vinculada con la religión que confesara la institución.

Ahora bien, así como junto a las principales instituciones árabe-judías siriolibanesas que ya mencionamos aparecen principalmente figuras representativas que constituyeron la cara visible de la comunidad (y el punto aquí es que en estas comunidades las figuras giraron en torno a los rabinos más importantes, en el periodo analizado), es característico también en el resto de las instituciones educativas siriolibanesas (o sea, las no judías) el papel destacado de algunas de sus figuras, papel que garantizaba no sólo un excelente nivel educativo en cuanto al idioma sino también un ejemplo. Es por ello que podemos nombrar algunos casos como los de el *sheij* Mhammed Abdel Hamed Issa, maestro de idioma y religión y fundador de la Asociación Islámica Alauita de José Ingenieros y de la de Capital Federal o Ahmed Abboud, profesor y traductor de árabe fundador del colegio del Centro Social Islámico.⁴²

Recién data de 1913 la Asociación Comunidad Israelita Sefaradí Agudat Dodim fundada en la Capital Federal, con ella se fundó, como ya mencionamos el primer *knis* y el *Talmud Torá*. En el mismo año la comunidad damascena crea la Asociación Israelita Sefaradí Bene Emeth también en Capital Federal. Dentro del periodo que nos importa podemos nombrar la fundación, por parte de una comunidad fuertemente alepina, en 1914 de la Asociación Israelita de Corrientes y la Unión Israelita Sefaradí de Córdoba, que contenía un núcleo fundacional de habla árabe (Salomón Seieg, Abdo Levy y Abraham Dahan) cuyo primer establecimiento comunitario data de 1911 donde ya poseían un *Talmud Torá*. En 1917 la Sociedad Israelita Salteña La Unión constituida principalmente por oriundos de Turquía, Siria, Líbano y Jerusalén; en 1920 ya

39. Mirelman, Víctor A. En búsqueda de una identidad. Op. Cit. Pág. 255.

40. Ibídem. Pág. 256.

41. Veneroni, Rita y Arab, Omar Abú. «Cronología institucional (Las instituciones cívicas)», en Noufourí, Hamurabi (Director de la obra) y otros. Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina, Cálamo-Fundación Los Cedros, Buenos Aires, 2005.

42. Veneroni, Rita; Azize, Eduardo A. y Taub, Emmanuel. «Los principales colegios fundados por los siriolibaneses», en Noufourí, Hamurabi (Director de la obra) y otros. Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina. Op. Cit.

empezaron a aparecer fuertemente muchas de las instituciones judías de aquellos llegados de Siria y Líbano: La Congregación Sefaradí de Enseñanza, Culto y Beneficencia Yesod Hadath (Capital Federal, 1920), la Asociación Unión Israelita Sefaradí Or Torah (Capital Federal, 1920)⁴³, la Asociación Israelita de Beneficencia de San Miguel de Tucumán (1921), la Asociación Israelita Sefaradí Argentina (AISA, Capital Federal, 1923), Schebet Ahim (Rosario, 1924) y Sharei Sion fundada por los inmigrantes alepinos y sus descendientes del barrio de Flores en 1925.⁴⁴

Algunas palabras sueltas (a modo de hipótesis II)

Dos puntos clave conforman la segunda hipótesis de trabajo de esta Segunda Parte: primero, que se puede observar como las principales y primeras Instituciones y demás centros educativos y religiosos dentro de las comunidades árabe-judías llegadas de Siria y El Líbano fueron fundadas luego de la primera década del siglo XX. Por lo que podemos comprender que, no sólo a diferencia de otras instituciones judías, sino también del tiempo en que estas comunidades fueron llegando, la lengua materna (árabe) se mantuvo y se conservó la tradición oral característica de estas poblaciones. En el censo municipal de la Ciudad de Buenos Aires de 1936, al ver el origen de la población judía de Buenos Aires, muestra que todavía la comunidad judía proveniente de Siria, El Líbano, Palestina y Egipto se definían como árabe-hablantes⁴⁵, por lo que se reafirma nuestro postulado hipotético de que estas comunidades todavía no manejaban el castellano asiduamente ni tampoco escribían hacia fuera de sus comunidades. Así como también el hecho demostrado de que muchos de los más importantes miembros de la época de la comunidad judía siriolibanesa así como de aquellos que provenían del mismo origen y traían el mismo lenguaje se compartían actividades y cargos institucionales. Porque la situación inmigratoria lo ameritaba y era propio de este proceso buscar el vínculo en lo más próximo.

Por otro lado, como nos recuerda Margalit Bejarano, cuando nos referimos a la organización institucional de estas comunidades en este momento histórico no podemos obviar que estas constituyeron sus instituciones desde el punto de vista religioso. Crearon sinagogas, *Talmudei Torá*, carnicerías *kasher*, baños rituales y asociaciones de beneficencia⁴⁶. Y esto nos ayuda a pensar porque su vuelta por encriptamiento hacia adentro de sus comunidades quedando en un lugar de invisibilidad (que además se acompaña, como veremos, por una forma específica de relacionarse con sus iguales judíos de otro origen) frente a los demás árabesparlantes y los judíos ashkenazíes.

En segundo lugar, relacionado con lo antes dicho, esta «modernización» de la educación dentro de los *Talmudei Torá* de las comunidades sefaradíes de Alepo y Damasco en nuestro país, transformando el árabe en castellano e intentando introducir el hebreo, muestra que se volvió a dar un proceso de internalización y socialización secundaria propio de un proceso inmigratorio por el cual es necesario abandonar la lengua de uso diario, en menor o mayor tiempo, para poder generar las relaciones sociales de un país que exigía una política de nacionalización y sentimiento ciudadano que implicaba la europeización como signo de «integración», o al menos el abandono de sus señas orientales.

Recordemos que «orden y progreso» fueron los estandartes con los que se erigió el Estado argentino. Como analiza Oszlak⁴⁷, cuando se centra puntualmente en el periodo de formación del estado nacional (1810-1880), es a través de la aparición y constitución de las condiciones económicas que se consolidan (o se abre el camino) para una perspectiva de organización nacional, y con esta la formación del estado. El orden era el problema fundamental en la agenda de la política de la sociedad argentina, ya que desde el orden es posible comenzar a pensar en el progreso; como a su vez es el progreso la condición de legitimidad del orden.

Ahora bien, qué es lo que significaba el orden en aquel momento, cuál era su objetivo. Por orden se entendía la «soberanía externa indisputada, autoridad institucionalizada en todo ámbito territorial, respalda-

43. Estas últimas de suma importancia como ya se mencionó en otro de los apartados de este trabajo.

44. Veneroni, Rita y Taub, Emmanuel. «Los Judíos (las instituciones confesionales)», en Noufour, Hamurabi (Director de la obra) y otros. Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina. Op. Cit.

45. Feierstein, Ricardo. Historia de los judíos argentinos, Ameghino Editora, Buenos Aires, 1999. Ver el cuadro censal en la pág. 167.

46. Bejarano, Margalit. «Los sefaradíes en la Argentina...». Op. Cit. Pág. 150.

47. Oszlak, Oscar. «Reflexiones sobre la formación del Estado y la construcción de la Argentina», en Desarrollo Económico, N° 84, Vol. XXI, enero-marzo, 1982.

da por el control monopolístico de la coerción; diferenciación e integración del aparato institucional y centralización jurídico-legislativa; creación simbólica del consenso como fundamento legitimador de la supremacía del estado sobre toda otra instancia de poder alternativo»⁴⁸. Y es esta noción de orden, unida a la edificación del aparato estatal, la que va a excluir a todos aquellos elementos que pudiesen estorbar o comprometer el progreso, el avance de la «civilización», fuesen estos, como indica el autor, indios, montoneras u opositores al sistema (anarquistas, socialistas, comunistas). Es en este mismo acto en donde se determina una idea de ciudadano para el futuro territorio y estado Argentino. Se señala quién está adentro y quienes están afuera. Es esta idea de base la que es retomada desde otro punto de vista (el científico positivista) y es completada de sentido simbólico por la Generación del 80, aquellos que se adentran en el nuevo siglo con las ideas fundantes de esta sociedad argentina en formación identitaria.

Tercera Parte: Leyendo sobre lectura

Existen dos importantes libros que introducen a la literatura sefaradí de Oriente: el libro primigenio de Michael Molho de 1960, *Literatura Sefaradita de Oriente*, y el trabajo de la profesora Elena Romero, *La creación literaria en lengua sefaradí* (con la incongruencia lógica incluida) de 1992. Ambos citan un recorrido histórico, en muchas ocasiones coincidente, por la literatura sefaradí que se traza desde el siglo XV hasta mediados del siglo XX, principalmente. Haciendo un viaje por los refranes, proverbios, dichos, romances, ensayos literarios, poesía litúrgica y de autor, las coplas o las diferentes lenguas de las traducciones que se realizaron, se centran fundamentalmente en las expresiones literarias en judeo-español (entendiendo de este modo que esta lengua es solamente la representante de las comunidades sefaradíes). Las citas a la producción literaria que ellos encuentran giran en torno a las ciudades de donde obtiene las publicaciones, al referirse a Oriente o al Imperio Otomano, (lo que hoy es la zona de Turquía y los países Balcánicos), la mayor parte, (y con esto decimos salvo mínimas excepciones que se refieren a Jerusalén o Egipto) proviene de las ciudades de: Esmirna, Constantinopla, Salónica o Sofía entre otras.

Por lo que podemos decir, que a través de esta delimitación de lo sefaradí a lo judeo-español se deja de lado (y sin entender con esto la referencia a una intención voluntaria, sino la realidad de un contexto que confunde por un lado, la carencia en cuanto a obras escritas, y por otro, el desconocimiento y corrimiento de la lengua de origen –árabe– como no propia y la significación cultural de las propias características comunitarias de estos judíos a una determinada delimitación de las variables escritura-lengua, lengua-cultura) la literatura o expresiones literarias producidas por árabes-judíos. O sea, que no se toma la producción de comunidades sefaradíes que ya han perdido el judeo-español por una cuestión de movimiento histórico, pero que siguen identificándose con las costumbres, preceptos y cultura sefaradí o, por lo menos, no queda en claro si no existen o no se incluyen.

Creemos, que algo semejante es lo que ocurre en nuestro país, aunque con sus propias características.

En 1940, a razón del homenaje a *El Diario Israelita*, se publica en Buenos Aires el libro *Cincuenta años de vida judía en Argentina*. Esta publicación que en su mayor parte se encuentra escrita en idish, posee una introducción, algunos capítulos principales y una síntesis del resto de los capítulos en castellano.

Tres de estos capítulos o síntesis creemos relevantes para continuar discerniendo las características de nuestro trabajo. Primero, el artículo de David Elnecave, titulado «Los sefaradíes en la Argentina». El segundo informe relevante es el de Samuel Rollansky, «El Periodismo, las Letras y el Teatro Judíos en la Argentina», y por último, el artículo de L. Boleslavsky «Los Judíos en la Literatura argentina».

Por qué citamos especialmente estos trabajos. En un principio, porque es una de las primeras publicaciones que intentan, allá por 1940, constituir por escrito un imaginario de la vida judía en Argentina y las contribuciones de ésta a la nación que albergó a sus padres. Luego, porque es una publicación que busca, de forma conjunta, abarcar a todas las agrupaciones comunitarias judías y dar resumen de ellas.

48. *Ibidem*. Pág. 532.

En cuanto al primero de los capítulos, además de hacer una síntesis de diferentes temáticas y características que ya fuimos describiendo en este ensayo, se refiere, específicamente, al sefardismo, la cultura y al periodismo, explicando claramente que existe una sustancial diferencia cultural con respecto a los ashkenazíes. Ya que se carece de escritores de nota, bibliotecas públicas, salas de espectáculos; ya que la obra espiritual es llevada adelante por cada entidad, dentro de sus órbitas y mediante conferencias íntimas⁴⁹.

Por otro lado, da cuenta de la carencia de un periodismo sefaradí propio, que como dice el autor, se ve limitado a sus propios círculos. Pero además, tanto revistas como *Israel* o *La Luz*, no forman parte de la comunidad sefaradí alepina y damascena, sino a las otras.

Lo último que nos interesa señalar es la principal causa, según Elnclave, de las situaciones que él menciona: esto es, las dificultades y diferencias idiomáticas que separa a los sefaradíes de reuniones, conferencias, congresos y actos ashkenazíes que se realizan en idish, y entre las propias comunidades sefaradíes⁵⁰.

El segundo artículo que proponemos ver es el de Rollansky. La mención es precisa, el periodismo judío se entiende desde la aparición en 1898 de tres periódicos en Buenos Aires y en idish: *El Eco*, *El Fonógrafo Hebraico* y *La Voz del Pueblo*.

Señala como característico que en estos primeros años de inmigración era en el ámbito periodístico en donde se escuchaban las voces literarias de la comunidad: «*Como no existen, fuera del ámbito de la prensa, escritores judíos de calidad, no ha habido en nuestro medio publicaciones de carácter puramente literario, y todos los que escriben se vuelcan en una u otra forma en las columnas de los diarios.*»⁵¹ Ahora bien, esto comprende nuevamente a las personas que pueden y quieren expresarse literariamente, y periódicamente, en idish.

En lo que tiene que ver con las letras judías de la Argentina, vale decir que el autor señala en estos cuarenta años transcurridos dos etapas consolidadas y una en formación. La primera hasta la Primera Guerra, la segunda con la aparición de un grupo de escritores influenciados por las corrientes literarias aparecidas en Rusia y Polonia entre 1922 y 1930. Finalizando con una tercera etapa que se desarrolla en los años del presente artículo (1940). Señala, para cada una de estas etapas, un listado de escritores en las que sus obras producen en idish al español. Sí, confirma que no es posible hablar de una literatura judía argentina que refleje la vida judía en el país, pero sí es posible ver una literatura judía en el país⁵².

Por último, dentro de este trabajo encontramos el artículo de Boleslavsky sobre los judíos en la literatura argentina. Este autor plantea, sencillamente, la existencia de autores judíos de habla española pero avisa que no deben ser tomados como un fenómeno colectivo, sino individualmente a raíz de sus orientaciones ideológicas particulares. Estos autores van desde el más antiguo de ellos, Alberto Gerchunoff, autor del famoso *Los gauchos judíos*, recorriendo por autores como César Tiempo (Israel Zeitlin), poeta y dramaturgo; Samuel Eichelbaum, Enrique Espinoza (Samuel Glusberg), Carlos M. Grünberg, Lázaro Liacho, poeta y ensayista también; la cuentista Rebeca Mactas, el novelista Max Dickman y otros autores que se dedican a lo literario como a las disciplinas científicas⁵³.

Para finalizar la comparación en el seno de las relaciones entre las comunidades judías, quiero señalar que en un estudio más cercano de Ricardo Feierstein, publicado en el año 2002, el autor realiza un recorrido semejante por lo que llama las generaciones literarias judeoargentinas que van desde 1890 al 2000. Allí señala, citando las obras publicadas, dos generaciones que son las que nos interesan dentro del periodo que analizamos: la primera, que se extiende de 1890 a 1950, perteneciente a los Escritores en idish, en el que la lengua utilizada es el idish europeo y, una segunda generación, comprendida entre 1910 a 1945, llamada Primera Generación Nativa, en donde la lengua es Español castizo (sefaradí) de autores como

49. Elnclave, David. «Los sefaradíes en la Argentina», en Cincuenta años de vida judía en la Argentina. Op. Cit. Pág. 59.

50. *Ibidem*. Pág. 60.

51. Rollansky, Samuel. «El Periodismo, las Letras y el Teatro Judíos en la Argentina», en Cincuenta años de vida judía en la Argentina. Op. Cit. Pág. 80.

52. *Ibidem*. Pág. 85.

53. Boleslavsky, L. «Los Judíos en la Literatura Argentina», en Cincuenta años de vida judía en la Argentina. Op. Cit. Pág. 91.

Gerchunoff, César Tiempo o Carlos Grünberg, y el Valesko o lunfardo idish-castellano de un autor como Samuel Eichelbaum⁵⁴.

En cuanto a las líneas comparativas que podemos trazar en el marco de la comunidad siriolibanesa toda, es relevante señalar que también en lo que refiere al análisis de los medios de comunicación (entendiendo esto como los periódicos y aquellas figuras e intelectuales que formaron parte de las esferas públicas en nuestro país) resultan claras diferencias entre los judíos siriolibaneses en la época analizada y los siriolibaneses del resto de las confesiones.

Como señala Brahim Husain⁵⁵, fue muy grande el caudal periodístico emanado por los diferentes sectores de la comunidad siriolibanesa. Periódicos y periodistas que no sólo supieron difundir e informar sino que establecieron un vínculo directo entre la sociedad argentina en plena constitución y la comunidad oriunda.⁵⁶ La primera publicación árabe en Argentina fue *Assaikat (El Rayo)*, fundado por los padres misioneros maronitas (R.P. Juan Said) en Buenos Aires en el año 1898. Hacia 1989 ya podemos encontrar el periódico *Asaba (La Mañana)* fundado por Jalil Malek, Checra El Juri y Jalil Schaul. Y también es importante mencionar que ya comenzado el siglo XX aparece *Assalam (La Paz)* fundado por los hermanos Schamún en 1902, *Azzaman (La Época)* en idioma árabe también fundado por Miguel Samra, *Al-Mursal (El Misionero)* fundado como órgano religiosos y de interés general por la misión maronita en 1913, entre otros⁵⁷. Queda también mencionar cuatro periódicos de mediados y finales del '20 por su relevancia política y social: *Al-Istiklal (La Independencia)* fundado por el emir Amir Arslán en 1926. El emir Arslán es una de las figuras e intelectuales más relevantes de la comunidad siriolibanesa en la primera mitad del siglo XX. Primer Cónsul del Imperio Otomano en Argentina, se opuso al pronunciamiento de la causa germánica por lo que en 1915 perdió el consulado. Escritor y crítico fue colaborador en revistas y diarios de nuestro medio como *El Mundo, La Prensa y La Nación*. En ese mismo año, 1926, también aparece *La Gaceta Árabe*, semanario que representó el primer órgano de prensa totalmente en castellano, en Capital Federal, fundado por Elías M. Amar y Ricardo Castellanos. En 1927 aparece *La Civilización* en Tucumán, un periódico sumamente importante porque lo dirigen y escriben tres de los intelectuales más importantes e influyentes de la comunidad siriolibanesa: Antún Saade, Habib Estéfano y Massuh⁵⁸. Por último es preciso mencionar la fundación del *Diario Sirio-Libanés* en 1929, fundado por Moisés José Azize. También colaboraron en la redacción del diario las figuras que ya mencionamos y otros importantes escritores e intelectuales como Yauad Nader, Elías Konsol, Osvaldo Machado o Zaki Konsol, entre otros.

Debemos señalar que muchos de los personajes aquí señalados constituyeron la base de la fuerte tradición literaria de la Argentina y del mundo árabe del siglo XX. Cabe señalar a modo de ejemplo los casos de: Elías Konsol publicó diferentes textos en árabe, entre ellos *Las flechas* y *Por la Independencia*; Habib Estéfano fue un importante intelectual que vivió en diferentes países del mundo y estudió en muchos de ellos, en la Argentina dictó conferencias y se radicó finalmente en 1928 adoptando luego la nacionalidad argentina; tenemos también que incluir la figura de José Guraieb, radicado en el país en 1914, fue el único traductor autorizado por el mismo Gibran Khalil Gibrán para traducir sus obras al español, publicó entre otros *Sabiduría Árabe, Las canciones del peregrino* y *La doncella de los jardines*, fue un importante traductor de otros autores árabes a nuestra lengua. Por último, Ahmed Abboud, profesor de árabe y ciencias islámicas fue el fundador de la editorial arábigo-argentina *El Nilo*, en ella se publicaron y difundieron muchos

54. Feierstein, Ricardo. «Las generaciones literarias judeoargentinas», en Feierstein, Ricardo Y Sadow, Stephen A. (Comp.). *Recreando la cultura judeoargentina*; Milá, Argentina, 2002. Para ampliar existe un trabajo anterior: Weinstein, Ana E. y Gover De Nasatsky, Miryam E. *Escritores judeo-argentinos. Bibliografía 1900-1987*; Tomo 1 y Tomo 2, Milá, Argentina, 1994.

55. Husain, Brahim. «Las publicaciones porteñas periódicas», en Noufour, Hamurabi (Director de la obra) y otros. *Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Op. Cit.

56. Lineamientos que quedarán planteados para próximas investigaciones pero que su reflexión facilitan al entendimiento de las diferencias entre ambas comunidades. La cuestión de los medios así como de los intelectuales en estos años y principalmente desde los años '30, también son producto de el movimiento específico de índole política que se generó fuera de los país de origen, los hoy conocidos como Siria y El Líbano. Movimientos políticos y literarios influyentes en el destino de Siria y El Líbano que tienen como característica principal que algunos de sus máximos exponentes vivieron en Argentina y en Sudamérica y desde aquí formaron sus bases para luego luchar en su país de origen.

57. Husain, Brahim. «Las publicaciones porteñas periódicas». Op. Cit. Págs. 476 y 480.

58. Azize, Eduardo A. «La recuperación de la tradición literaria árabe: José Guraieb, Habib Estéfano y Ahmed Abboud», en ... Para ampliar cfr. Ortiz, Lautaro. «Tres hombres de acción en la literatura Adab Al-Mahyar: Al-Karawi, Yubrán Massuh y George Szwaya»; Bustos, Myriam y Dakesián, Alicia. «Entre la civilización y la barbarie: el pensamiento de Michel Cosma (1903-1974)»; Nijland Voorschoten, Cornelius. «Zaki Konsol»; y Lalli, Tamara y Noufour, Hamurabi. «La palabra en acción: la obra de Antún Saadeh», en Noufour, Hamurabi (Director de la obra) y otros. *Sirios, Libaneses y Argentinos: Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Op. Cit.

de los más importantes pensadores, escritores y poetas y la traducción del primero *Sagrado Corán* directo del árabe al castellano.⁵⁹

Algunas palabras sueltas y finales (a modo de hipótesis III)

La intención de señalar o analizar estas obras sirve para ayudar a entender el por qué de la falta de citas y búsqueda en los autores árabe-judíos pertenecientes a las comunidades llegadas de Siria y El Líbano en los finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Mientras las dos primeras partes de este ensayo intentaron hacer referencias a las características propias de estas comunidades inmigradas a la Argentina, señalando dos hipótesis que explicarían la falta de creación literaria y de una abarcativa producción escrita en el seno de la comunidad en estos primeros años y algunas de sus consecuencias como también el vacío histórico en el análisis de esta grupo de inmigrantes, este último apartado, quiere hacer notar que también existe una omisión o una no-intención por parte del resto de la comunidad de recalcar en otra lengua, que puede aparecer como más lejana o menos propia. Tampoco parece haber una búsqueda seria de información, o, incluir explicaciones de por qué no se citan autores de este sector de la comunidad judía árabe, o si se desea hacer más abarcativo el análisis, sefaradí venidos de «Medio Oriente». Pareciera como si esta comunidad por sus características propias, específicamente su origen y lengua, pasan inadvertidas por el resto de la comunidad judía argentina de aquellos años relevados.

Tenemos que entender, primero, que no se puede considerar las características de una cultura reducida a una sola lengua y por ello también reducir los estudios de producción literaria al judeo-español en el sentido particular del grupo sefaradí, o al idish (temprano) –hebreo (luego)– en el sentido amplio de la comunidad judía argentina como un todo. Porque lo que se consigue es analizar la realidad histórica de una sociedad sin una de sus partes, y de esta forma borramos o negamos una raíz comunitaria e identitaria propia.

Parafraseando al escritor israelí Aarón Megued cuando dice: «*si es cierto que la gente moldea su idioma, es igualmente cierto que un idioma moldea a la gente que lo habla*»⁶⁰, podemos decir que así una parte de la sociedad argentina en conformación se subyugó en sombra. Doblemente ocultos, los judíos siriolibaneses en el periodo que recorre los finales del siglo XIX y principios del XX fueron una sombra para la sociedad argentina y fueron una sombra para el resto de la comunidad judía.

Quedaría a modo de ejemplo señalar que una vez constituida en el país una fuerte tradición sionista, se hizo uso exclusivo del idish en todas sus actividades, hecho que «...obstruyó la integración de los sefaradís en los marcos sionistas creados por los ashkenazíes.»⁶¹

Segundo, tenemos que entender por qué no hay publicaciones o escritos referenciales a nuestro país en lengua árabe por parte de la comunidad judía siriolibanesa anteriores a 1930, y seguir por una de las tantas rutas que este trabajo intenta dejar planteadas, la cual sería trabajar estos temas a través de la indagación de las inmigraciones y las instituciones árabe hablantes. La cuestión es cambiar el enfoque que se le está dando hasta este momento para la búsqueda de estos temas y, quizá, recabar y revolver desde la otra vereda en donde los trabajos puedan ampliarse. No decimos con esto que la solución estará dada de esta manera, pero sí que es una posibilidad válida cuando los caminos que ya se han transitado una y mil veces parecen transformarse en un laberinto. Un ejemplo sería retomar los pasos ya expuestos por Ignacio Klich en su trabajo *Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos*, pero desde un enfoque que ponga énfasis en las expresiones culturales y literarias, particularmente. Recordando la importancia de reestablecer e indagar las obras literarias, como modo de identificar las operaciones y vínculos culturales en la sociedad, y de esta manera reforzar estos vertebrales conceptos de independencia, originalidad representatividad tanto dentro de la sociedad como en el análisis de las culturas latinoamericanas.⁶²

59. Husain, Brahim. «Las publicaciones porteñas periódicas». Op. Cit. Pág. 481.

60. Megued, Aarón. «Reflexiones sobre dos lenguas», en Nueva Sión, Buenos Aires, 5/VII/1968. Pág. 7. Citado por Toker, Eliahu. El idish es también Latinoamérica...Op. Cit. Pág. 15.

61. Bejarano, Margalit. «Los sefaradís en la Argentina...». Op. Cit. Pág. 157.

62. Cfr. Arroyo, Jossianna. «Travestismos culturales: tropicalismo y transculturación en Gilberto Freyre y Fernando Ortiz», en Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales, Año 10, N° 19, Caracas, ene-jul., 2002.

En cuanto a la comparación y el análisis desde la comunidad siriolibanesa toda lo que su análisis nos permite señalar es que esta falta de producción literaria y periodística de los árabe-judíos llegados de Siria y Líbano a finales del siglo XIX en el periodo que estamos trabajando fue también una característica que se nota al remarcar la relevancia y la influencia de los intelectuales de la comunidad siriolibanesa del resto de las confesiones. Podemos esbozar a modo de hipótesis o ideas tentativas que por el análisis encontrado y las diferentes características que hemos ido desarrollando a lo largo del trabajo, la comunidad árabe-judía en este periodo centró su preponderancia tanto en lo que refiere a la educación religiosa y al desarrollo de las ideas hacia adentro de sus comunidades (punto también que se ve influenciado por el modo de relacionarse con el resto de la comunidad judía), y por otro lado, en lo que tiene que ver con las actividades comerciales y económicas que hicieron de esta comunidad uno de los sectores de mayor crecimiento económico y desarrollo en la sociedad argentina.

Quedan abiertos nuevos caminos que es necesario retomar para seguir desarrollando de manera cada vez más precisa las características propias de la inmigración árabe-judía en la Argentina. Quedan preguntas como caminos, quedan caminos como recorridos sin transitar.

Intentamos demostrar que esta investigación en la cual nos adentramos, desde un tipo de mirada particular, en la búsqueda de las obras literarias de los judíos alepinos y damascenos llegados al país entre 1870 y 1930, permitió encontrar la existencia de una realidad más profunda. Una problemática que dejó de ser propia de estas comunidades y que terminó implicando al resto de la comunidad judía y de la sociedad argentina. Por qué no hay percepción histórica amplia y difundida en la comunidad judía argentina de esos primeros judíos árabe hablantes que conformaron, como todo el resto, parte de ella.

Porque, en definitiva, la palabra no siempre es oculta como pudimos conjeturar en un primer momento, sino que también puede ser ocultada.