



Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião

ISSN: 1518-4463

ISSN: 1982-2650

Universidade Estadual de Campinas

Espinosa, Mariana

ETNIA, CREENCIA Y ESTATUS. UNA IDENTIDAD ÁRABE
EVANGÉLICA EN SANTIAGO DEL ESTERO, NOROESTE ARGENTINO

Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, vol. 25, e023013, 2023, Enero-Marzo
Universidade Estadual de Campinas

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717977309026>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

ETNIA, CREENCIA Y ESTATUS. UNA IDENTIDAD ÁRABE EVANGÉLICA EN SANTIAGO DEL ESTERO, NOROESTE ARGENTINO

*Mariana Espinosa **

Universidad Nacional de Córdoba / CONICET - Argentina

Resumen: Durante las primeras décadas del siglo XX un misionero inglés promovió la creación de asambleas evangélicas en Santiago del Estero, Noroeste argentino. Aunque las bases sociales de las mismas fueron variadas, el imaginario colectivo destaca que fue la incorporación de inmigrantes árabes aquello que afianzó el proyecto misionero en la provincia. El artículo aborda este imaginario a partir de un recorrido exhaustivo por los relatos de creyentes descendientes de aquellas primeras familias sirias y criollas que adoptaron la propuesta evangélica en Santiago del Estero. Nuestra interpretación indica que en el proceso de reelaboración identitaria del colectivo sirio y libanés en la provincia norteña, en un país donde aún era nítido el discurso de una nación modelada por un patrón blanco, europeo y católico, aparecen los elementos para una comprensión del cambio socio-religioso de dichos inmigrantes y de la configuración de una identidad evangélica cuyo signo árabe resultó conspicuo.

Palabras claves: Árabes; Criollos; Iglesias Evangélica; Movimiento Christian Brethren; Santiago del Estero

Introducción

Santiago del Estero, es la capital de la provincia homónima ubicada en el noroeste de la Argentina, bajo el nombre de ciudad del Barco, fue fundada a mediados del siglo XVI y hoy se la conoce como la “madre de ciudades”.¹ Mientras el río Dulce o Mishki Mayu, fue testigo de la constitución de Santiago del Estero como sede de la administración colonial y

* Profesora del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). E-mail: marianaespinosa@ffyh.unc.edu.ar. ORCID iD: < <https://orcid.org/0000-0002-3289-0357> >.

eclesial de la Provincia de Tucumán, Juríes y Diaguitas; el río Salado, por su parte, fue la barrera de contención de la población blanca y cristiana contra los indígenas del Gran Chaco (Rossi, 2007). A principios del siglo XX, junto con el resto del país, la estructura demográfica de la ciudad de Santiago del Estero se transformaba. Al paisaje compuesto por una élite de ascendencia hispano-colonial y capas más bajas de la población, quichua-hablantes, afroamericanos, mestizos y criollos, se sumaban inmigrantes de diversos países europeos y un gran número de sirios y libaneses. Tasso indicó que, si a escala del país los inmigrantes árabes representaron una proporción muy reducida sobre el total de extranjeros (2.72% en 1914; 1.5% en 1960), en la provincia mediterránea esta proporción fue notablemente alta a lo largo del siglo: 18.7% en 1914 y 27.8% en 1960, siempre sobre el total de extranjeros (Tasso, 1988).

En 1907 el misionero inglés Alfred Furniss (2007: 64) escribió: “aquí en Santiago hay muchos turcos, o más bien árabes, y estaría muy contento si pudiera conseguir alguna literatura para ellos”. Al año siguiente, otro misionero informó: “una cantidad de turcos muestran simpatía con su presencia cada domingo a la noche y aunque ellos no pueden entender muy bien el español, Dios puede bendecirles y salvarlos” (Rowdon, 2007: 65). Más adelante, en 1924, Furniss refirió a un casamiento cristiano en una pequeña localidad cercana a Santiago del Estero, y mencionó la llegada de un “joven hermano árabe” con quien había “ministrado” en el evento.² Estas notas dispersas permiten indicar que iniciado el siglo XX el interés de un grupo de árabes por la propuesta evangélica se expresaba abiertamente en las reuniones y que pasados más de veinte años algunos árabes ocupaban lugares de autoridad en las “asambleas” –como le llamaban a sus congregaciones–. No obstante, al momento de su fallecimiento, en el año 1947, según un informante, Alfred Furniss habría conformado “veintisiete iglesias que luego fueron descuidadas” y, una nota de *El sendero del Creyente* en el mismo año señala que el misionero había dejado más de “treinta testimonios”, es decir lugares en donde se celebraban reuniones evangélicas bajo la tutela misionera y “más de diez asambleas establecidas”, es decir congregaciones con autoridades locales;³ todas ellas ubicadas en parajes, pueblos y ciudades con predominio de población nativa. Además, como lo informan los relatos que aquí expondremos, las primeras iglesias incorporaron exitosamente familias criollas. Sin embargo, el imaginario colectivo destaca que fue

la conversión de las familias sirias primeramente cristianas ortodoxas aquello que afianzó la obra misionera evangélica en la región.

Aunque en los últimos años emergieron investigaciones que aportan conocimiento sobre el universo protestante-evangélico urbano en el Noroeste argentino y en particular en Santiago del Estero (Espinosa, 2012; Miguel, 2013; Galván, 2018), es preciso reconocer que restan componer monografías sobre una diversidad socio-religiosa subestimada frente a un sentido común que defiende la caracterización de la región como puramente “católica” tras siglos de conquista y colonización católico-española de contrarreforma. En cuanto a los estudios sobre inmigración siria y libanesa, la revisión del material disponible ofrece una extensa introducción a dicho colectivo, su llegada y desarrollo en el Noroeste. Los énfasis allí están puestos en los procesos de “inserción” e “inclusión” social, económica y política a la sociedad nacional (Tasso, 1987; Akmir, 1990; Nasser, 2015; Rein & Noyjovich, 2022). Las escasas referencias sobre las prácticas religiosas de este heterogéneo colectivo informan sobre las confesiones ortodoxa, musulmán, drusa, judía, maronita, alauita (AA.VV. 2004), pero subvaloran sus desarrollos y transformaciones en el país receptor. Nuestra investigación pretender aportar a estas áreas en desarrollo, para ello nos preguntamos ¿qué procesos condujeron a este fenómeno sociocultural? ¿cómo se configuró una iglesia árabe-evangélica en Santiago del Estero? ¿cómo interpretar la obliteración de otras identificaciones socioculturales en la misma comunidad evangélica?

Para responder estos interrogantes el artículo explora la experiencia socio-histórica de creyentes descendientes de las primeras familias árabes y criollas, a partir de los relatos de cinco miembros de las asambleas de Santiago del Estero, recogidos entre los años 2010 y 2012, tres de ellos descendientes de inmigrantes árabes conversos y dos pertenecientes a familias criollas consideradas “pioneras”.⁴ Nuestra interpretación sobre el fenómeno será que en el proceso de reelaboración identitaria de inmigrantes sirios y libaneses en Santiago del Estero durante la primera mitad siglo XX, en un país donde aún era nítido el discurso de una nación modelada por un patrón blanco, europeo y católico, aparecen los elementos para una comprensión del cambio socio-religioso. De la misma forma, consideraremos que el marco de relaciones y jerarquías interétnicas (*sensu* Cardoso de Oliveira, 2007) en Santiago del Estero, donde los inmigrantes sirios y libaneses protagonizaban una ascendente

afirmación socio-económica, explica una incorporación desigual de los elementos criollos y árabes a la propuesta evangélica británica y la configuración de una identidad cuyo signo árabe resultó sobresaliente.

Sobre el movimiento británico *Christian Brethren* en la Argentina

El movimiento británico *Christian Brethren* o *Plymouth Brethren*, conocido en Hispanoamérica como Hermanos Libres, surgió en el primer cuarto del siglo XIX. La primera asamblea de creyentes habría surgido en Dublín (Irlanda), expresión de un movimiento que rápidamente se propagó a Inglaterra y Escocia. Se trató de una corriente *non-conformist* que se originó entre creyentes que rechazaban los procesos de denominalización, sectarismo y lo que evaluaban como frialdad espiritual y formalismo de las iglesias establecidas del Imperio británico. En este sentido, idearon un movimiento evangélico con énfasis en la independencia de las congregaciones locales y la predicación en manos de laicos, eludiendo cualquier estructura eclesial u ordenación de ministros. Así también, se distinguieron por la celebración de la Cena del Señor sin la presencia de ministros ordenados, el estudio bíblico y el marcado proselitismo misionero (Embley, 1967; Nelson, 1989).

Su presencia en la Argentina se remonta a 1882 cuando el inglés Henry Ewen arribó al Río de la Plata, donde predicó y escribió cartas y notas en las que informaba a sus colegas sobre las posibilidades de misionar en Sudamérica (Bisio, 1982). Desde entonces y hasta las primeras décadas del siglo XX, llegaron misioneros y misioneras de Inglaterra, Escocia, Nueva Zelanda, Canadá (estos últimos descendientes de escoceses) y en menor medida desde Irlanda que se expandieron primeramente por las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, La Rioja, Catamarca, Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy. Además del apego a las preocupaciones doctrinales arriba indicadas, se definían como *evangélicos*. De acuerdo con Míguez Bonino (1993), en aquel entonces ello aludía a una confianza total en la Biblia, la divulgación del mensaje de Salvación, cuya aceptación conducía a la “virtud” de la vida en el mundo y de la vida eterna, y una idea de piedad basada en la santidad.

La mayoría de los agentes que llegaron al país lo hicieron por fuera de una agencia misionera típicamente estructurada, sin directrices de algún centro de operaciones, ni apoyo económico regular. Sin embargo,

su expansión de arraigo fue producto de una serie de factores, entre ellos que por tratarse de un período en el que se afirmaron los contornos de una nación moderna y liberal, los misioneros potenciaron condiciones y *habitus* previos en favor de sus objetivos; entablaron lazos con empresarios de los ferrocarriles y otros *business brethren*, lo que les permitió construir una red de mecenazgos. En el Noroeste, donde prevalecía un profundo catolicismo barroco, los misioneros inicialmente fueron objeto de rechazo, pero luego fueron aceptados por sectores de la elite criolla que proyectaban en ellos imaginarios civilizatorios (Espinosa, 2014).

En 1905, oriundo de Sheffield, Alfred Furniss llegó a la Argentina, de inmediato colaboró con el misionero Walter Drake en Quilmes y a los años, por sugerencia de su amigo James Clifford, se estableció en Santiago del Estero. Poco después, con el apoyo de creyentes de Bath compró un terreno en la calle Belgrano⁵ y construyó un edificio para el culto. Como los misioneros rara vez trabajaban en soledad (Espinosa, 2023), en 1912, Furniss contrajo matrimonio con la misionera María Mitchell, proveniente de Canadá. No obstante, antes y después de este enlace, la misión de Santiago del Estero recibió la colaboración de varios misioneros británicos, James Castles, Will Payne, R. R. Rowdon, entre otros. Excepto Castles, quien estuvo al menos dos años de manera parmenente en la provincia mediterránea, el resto de estos misioneros visitaron Santiago del Estero por periodos más cortos, con el objetivo de apoyar la obra y realizar campañas de colportaje y evangelización en la región. En 1947 Alfred Furiss fallece, y al año siguiente su esposa María Mitchell. Desde entonces, los restos del matrimonio descansan en Santiago del Estero.

“Paisanos” y “criollos” evangélicos: las experiencias socio-históricas de un cambio inusual

En este apartado nos dedicaremos a recorrer y analizar los relatos de hijos de los primeros inmigrantes sirios e hijos/as de los primeros criollos que adoptaron la propuesta evangélica del misionero Alfred Furniss en Santiago del Estero. Karim Ahuad al momento de la entrevista tenía 82 años y era anciano, es decir una autoridad religiosa de la iglesia de calle Belgrano. Su padre había nacido en Siria y pertenecía a la iglesia ortodoxa: “los sirios tenían una enseñanza más o menos parecida

a la evangélica, cantaban himnos y leían la palabra de Dios”. En relación con su padre, Karim comentó:

Estando allá, en Siria, él era tan religioso como su madre. Servía al obispo, estaba al servicio de ellos. Dicen que se vestía con la “sotana”, como se decía allá en el pago. Pero cuando vino aquí, él escuchó las palabras del evangelio y eso lo llevó a cambiar su opinión en cuanto a las cosas verdaderas. Porque cuando uno conoce lo que es Cristo en verdad, cambia completamente su pensamiento. Él dejó a un lado todo eso, se convirtió al evangelio y empezó a predicar el evangelio. Predicaba a muchos paisanos que venían de allá del pago. Tanto fue así que él iba a una casa donde le podían escuchar la predicación, porque había paisanos que no querían saber nada sobre que les hablen de Cristo y de la salvación, que digan que son evangélicos (...).

Dice Cristo: “yo soy el camino, la verdad y la vida, y nadie viene al padre si no es por mí”. Entonces él aprendió que el camino es Jesús Cristo. No es la religión la que salva. (...) Fueron muchos los Ahuad que habían venido. Entre ellos había una prima de mi padre que él respetaba mucho. Y cuando le dijeron que ella se había convertido al evangelio, para él fue algo traicionero: ‘¿cómo es posible que vos te hagas evangélica? ¿y nosotros, qué? Somos todos de una religión extraña’. Le escupió en la cara. Pero ella, como fiel creyente, pudo soportar eso y a mi padre le llamó la atención la actitud de esa mujer. Fue así que empezó a buscar la fe de ella, que era la fe en Cristo. (Entrevista a Karim Ahuad, Santiago del Estero, febrero de 2011)

Habib Ahuad, de 70 años al momento de la entrevista, médico retirado y anciano de la misma iglesia, comentó que su padre, de “raíz ortodoxa”, también había venido de Siria y su madre del Líbano. En su relato reflexionó del siguiente modo:

En la tesitura católica ortodoxa es como que todos “ya están incluidos”. En una familia católica el hijo es católico. Después del bautismo y la confirmación, ya se es católico. No es cuestión de cosas personales: “yo me decido a ser católico”, salvo que no arranque de una familia católica. Pero en el evangelio es una decisión personal. Es decir, no me consideran evangélico a mí porque mi madre y mi padre sean evangélicos; hasta que yo comprenda, escuche, atienda y diga “si yo quiero esto”. Alfredo [Furniss] vino como misionero a buscar, predicar, hablar del evangelio, desde el punto de vista prosélito. Pero el ortodoxo viene a la iglesia y se va. No necesita del cura ortodoxo que lo busque, lo traiga y le pregunte si cree realmente en lo que él está hablando. Es distinto el enfoque. Aquí, cuando llegan los conquistadores, bautizan a los indios y ya son católicos. (Entrevista a Habib Ahuad, Santiago del Estero, septiembre de 2010)

Los Ahuad eran miembros de una familia numerosa que llegó a Santiago del Estero desde Siria en donde pertenecían a la minoría cris-

tiano ortodoxa. Los relatos dan la pauta de la salida de una confesión que, al menos en Santiago del Estero, se consideró legalista, formal y posiblemente vetusta, hacia otra basada en decisiones personales. De la salida de una “religión” heredada y que no salva, hacia el ingreso a una nueva configuración religiosa cuyo centro está en la voluntad de seguir “el camino de Jesús”. También puede interpretarse que se trataban de conversiones motivadas por el testimonio de otro, historias del contacto con personas de conductas “ejemplares”. En este sentido, Manuel Suárez, anciano de la iglesia de calle Taboada, de la vecina ciudad de La Banda, comentó que sus padres conocieron el evangelio a través de Camilo Vicente, un vecino de origen español que trabajaba de colporteur: “el testimonio del vecino hacía que siempre mi padre esté admirándole, por su conducta, por su manera de vivir. Este hombre (...) conservaba sus costumbres de europeo, cenaba temprano y después de cenar salía a caminar alrededor de la manzana en que vivía, repartiendo sus folletos”.⁶

De manera similar a la mayoría de los inmigrantes sirios y libaneses, los Ahuad, hicieron sus primeros pasos en Santiago del Estero como comerciantes. Hasta el día de hoy sus descendientes conservan grandes comercios de variados géneros: tiendas de ropa, bazares, papelerías, librerías, rotiserías. En el caso de Karim Ahuad, sus padres tenían una de las tiendas de indumentaria más grandes de la provincia. Promediando el siglo XX el negocio creció y se expandió con la apertura de sucursales y la adquisición de propiedades inmuebles en la zona céntrica y comercial de la ciudad de Santiago del Estero. Por su parte, Habib Ahuad destaca que también sus padres tenían un almacén de ramos generales. La trayectoria es análoga en el caso de Carlos Ahuad, otro de mis interlocutores, que al momento de la entrevista tenía 70 años: nieto de otro comerciante exitoso que dejó la iglesia ortodoxa y optó por la iglesia evangélica. Sus abuelos se conocieron durante la visita de su madre a propósito de unas conferencias que se realizaron en Santiago del Estero. En dichos eventos “los varones se ponían en un pasillo largo, los casaderos, y las chicas servían y atendían”. Una vez conformadas las parejas, en algunos casos se exigía una dote que, de acuerdo a Carlos, era regalo especial demandado por la novia o los padres. En el caso de sus padres, fue un armonio que su abuelo “tuvo que hacer traer de Alemania”.⁷ A propósito de los matrimonios que se establecían, mencionó alianzas entre los Ahuad y las familias Jozami y los Abud, otras familias inmigrantes árabes que

adoptaron la propuesta evangélica de los misioneros británicos, “así los hermanos se iban emparentando”.

Sin embargo, como evidencian las referencias aportadas en la introducción, los misioneros británicos estuvieron interesados por diversos sectores de la sociedad santiagueña. Los Suárez y los López Paz son unas de las primeras familias conversas originarias de Santiago del Estero con vigor en la actualidad. De origen modesto, los Suárez hoy conducen una de las fábricas de pastas más importantes de la provincia. A través de esa actividad y junto a las ofrendas de los miembros, sostienen materialmente una iglesia en la ciudad de La Banda que antes recibía el apoyo los Ahuad.

Mi padre ponía como excusa diferentes cosas, tradiciones que le había enseñado su mamá. Son criollos, su madre del interior de Santiago y el padre de La Banda. A mi papá lo dejaron para que lo criara una señora soltera. Así que yo por parte de mi padre no tengo abuelos. No los he conocido. Ni él sabía quién fue su padre. Doña Petrona Suárez es quien lo crió. No sé si era un familiar de ella que lo entregó para que lo crien... Creo, no sé. Mi padre era albañil. Mi mamá, después de servir en casas, cuando se casó, quedó de ama de casa. Era una mujer muy habilidosa. Aprendió a coser ropa y de eso trabajó por muchos años. Tenemos la fábrica de pasta desde 1980. Cuando fue el mundial aquí (1978), ese día hicimos la primera mercadería. (Entrevista a Carlos Ahuad, Santiago del Estero, febrero de 2011)

Otra de nuestras informantes fue Celia López. Tenía 70 años al momento de la entrevista, es hija de un sobreveedor criollo de calle San Martín, originario de un pueblo llamado Beltrán. Su abuela materna había conocido el evangelio por el misionero Alfred Furniss a quien le había ofrecido su casa para hacer reuniones y agregó. De acuerdo a Celia, el misionero: “iba periódicamente a Beltrán, con otra gente de aquí que ya eran evangélicos, estaban los árabes de aquí, los Ahuad, los Jozami... pero también había criollos, y uno que se llamaba Suárez”. Y agregó:

Ellos [los Suárez] no eran los únicos criollos, había otros. Porque cuando mi padre vino de Beltrán en el año 1932, ellos ya eran evangélicos desde el año 1930, supongo. Mi abuela era una de las primeras, con los hermanos de ellas. Eran todos [de apellido] Paz (...) Y mi padre vino a Santiago. Se quedó aquí y aquí nacimos dos más [de nosotros] (...) Vivió en la casa de un tío (...) que era creyente también. No sé cómo él ha conocido el evangelio. (...) Vino a trabajar en una confitería hasta conseguir una casa. Era la confitería “Ideal”, una de las más importantes. (Entrevista a Celia López, Santiago del Estero, agosto de 2009)

Celia continuó indagando sobre los criollos en la iglesia evangélica, en los años de la etapa formativa, y refuerza la idea de que cuando su padre llegó a Santiago del Estero ya era evangélico, así como otros parientes.

(...) Mi abuelo se llamaba Jesús López. Ellos eran todos católicos (...) Cuando mi abuelo murió, mi abuela viuda (...) se hizo evangélica en Beltrán, ya cuando mi papá estaba casado con mi mamá. Porque mi papá conoció el evangelio por medio de su suegra (...) Después, los Ahuad le prestaron [a mi padre] una casa (...) hasta que pudo alquilar otra en la calle Libertad (...). Y ahí pusieron un anexo de calle Belgrano, que atendía mi papá. Ahí iban los miércoles. Iba don Alfredo y mi papá invitaba a gente del barrio. (Entrevista a Celia López, Santiago del Estero, agosto de 2009)

Fue la actividad itinerante la que generó una nueva asamblea en la ciudad. Como Celia comentó, el anexo de calle Libertad fue trasladándose al ritmo que su familia se mudaba, hasta que alguien compró un terreno en calle San Martín. En su relato, y con mucho orgullo, Celia no dejó de explicitar el protagonismo que ciertamente había tenido su padre en aquella época. El relato continuó con recuerdos sobre su propia experiencia en la adolescencia, en una iglesia con predominio de descendientes de sirios y libaneses:

Los criollos no nos integrábamos con los árabes. Yo no tenía amigas ahí, porque las chicas árabes no se juntaban con las criollas. Entonces yo hice amigas afuera de la iglesia, en la escuela. ¡Yo no era como ellas! A ellas las tenían muy encerrada, ni al cine iban, ¡aunque a veces se escapaban e iban! (...). (Entrevista a Celia López, Santiago del Estero, agosto de 2009)

Sobre las relaciones entre criollos y paisanos, Carlos Ahuad recordó una anécdota que da las pautas de las desiguales relaciones entre ambos grupos:

A Los Suárez yo los cargaba, aunque después se terminaban casando con los Ahuad. Cuando íbamos de picnic, yo decía: “decime cuáles son los árboles de los Ahuad, porque esos son de los Suárez, yo ahí no voy porque a mí nadie me invitó”. Hay chicas Suárez. Hay una que está casada y divorciada con un Ahuad. Entonces estaban los árboles de los Ahuad y estaban los árboles de los “casi” Ahuad. Yo los cargaba. (Entrevista a Celia López, Santiago del Estero, agosto de 2009)

La anécdota permite afirmar la jerarquía socioeconómica. Es frente a los criollos que los árabes palpaban su relativa situación de poder. López y Suárez eran familias criollas de la periferia urbana o provenientes

de pueblos vecinos (para entonces zonas rurales), de condición socio-económica modesta. Sus miembros se desempeñaban en tareas domésticas, en la construcción, empleados de comercio, etc. Sus orígenes aparecen difusos, como en el caso de la categoría “mestizo” (Farberman, 2005). Recordemos que Manuel Suárez indicó que ni su padre sabía quién era su padre. Sin embargo, esta indeterminación se revierte cuando se adscriben como aquellos “criollos” que compartieron con el misionero inglés Furniss y que constituyeron las primeras iglesias evangélicas de Santiago del Estero. Desde el punto de vista de los descendientes de inmigrantes sirios y libaneses, los criollos refieren a lo local, a los que estaban en Santiago del Estero antes de su llegada, aquel sector social que se integraba como empleados en sus emprendimientos comerciales. El criollo fungía de alter-ego primordial frente al que se reafirmaba la categoría “paisano”, es decir las familias inmigrantes sirias y libanesas. Este clivaje étnico no desapareció en la hermandad evangélica, sino que fue constitutiva a la nueva comunidad de fe.

Otra dimensión que emergió de los relatos fue la importancia de los matrimonios entre familias de árabes evangélicos. De acuerdo a Carlos, fueron cuatro los hermanos Ahuad que vinieron de la ciudad de Hama, Siria. Uno de ellos era su abuelo. “Ellos empezaron su vida, a casarse, juntarse, tener hijos, nietos, esas cosas. Después vinieron tres o cuatro primos”.⁸ De acuerdo a Alejandro, un joven descendiente:

El primero que llegó fue mi bisabuelo Miguel Ahuad. Comenzó a hacer plata. Trajo a su mamá, a sus hermanos y después trajo a su “esposa”. Ni se conocían, era un acuerdo hecho allá. La trajo y se casaron en Buenos Aires. Ella era linda, de ojos claros, rubia. Él era un gordo, petiso, feo, con mucha cara de turco (...) Ella tenía 14 o 15 años y él habrá tenido casi 30. Tan chica era al casarse que no era fértil todavía.

El cambio (religioso) fue tan fuerte que arrastró a toda la familia Ahuad y Abud (...) Esta es una de las causas en que empieza a correr el rumor de que los Ahuad se casan entre ellos, “que no quieren compartir la riqueza”, empiezan a largarse rumores de pueblo chico. Yo le preguntaba a mi tío Salomón si era así y él me respondía que buscaban a gente que compartía la misma fe y que eran todos de la familia Ahuad o de la familia Jozami. Ahora vas a ver que ya no es así, que somos la minoría, que la iglesia está plagada de gente que no es de la familia. Gracias a Dios, hay mucha gente, se ha ampliado mucho. Pero en esa época era muy cerrado el grupo y buscaban gente de la iglesia. (Entrevista a Alejandro Ahuad, Santiago del Estero, febrero de 2011)

A simple vista, parecen que fueron dos ramas de árabes evangélicos las que impulsaron alianzas entre parientes creyentes, denegando el factor de económico de cual eran “acusados”. No obstante, Carlos, de familia siria y evangélica, se casó con una mujer católica que había conocido en la universidad. Y me comentó que su matrimonio fue muy reprobado por la iglesia, aunque se las ingenió para hacer una ceremonia evangélica. Su caso, por contraste, permite completar la información provista por Alejandro y pasar a una interpretación del proceso de reproducción social de los árabes evangélicos.

(...) vino a un pastor evangélico, amigo mío, americano (...) Pero había mucha dificultad. Encima yo había estado con una Ahuad; había noviado y dejé todo eso. Ella era prima mía, eso era lo feo. Todo el mundo estaba conforme, aunque mi mamá decía que no quería que se casen entre primos, que no era sano. Mi mamá no era árabe tampoco, ojo, ¿no? Para nosotros no era ningún defecto, aunque los que estudiaban la genética digan que no es bueno. Dicen que se agudizan la inteligencia, las taras. Para el colmo nosotros tenemos en la familia una chiquita que nació... (...) Hay muchas tías que son mujeres de los varones; ésta es mujer de éste, pero a la vez es tía de.... Hay un montón de chicos que son tíos de sus mujeres (...) Así se hacía el nudo de parientes; en la familia hay muchos. Algunos por el evangelio y otro no. Casi todos íbamos a la misma iglesia, ahí se originaban los noviazgos. Yo me acuerdo que era chiquito y mis tías decían: “Carlos para la Perla, la Perla para Carlos”. (Entrevista a Carlos Ahuad, Santiago del Estero, febrero de 2011)

Entonces, según Alejandro la conversión de algunos Ahuad y Jozami fue tan marcante que “arrastró” a toda la familia o, en otras palabras, impuso el doble criterio de elección de los cónyuges por pertenencia étnica e identidad religiosa. Prevalcieron alianzas entre primos (hermanos o segundos) aunque también hubo casamientos entre generaciones, varones y mujeres casados con tías y tíos, como se desprende del relato de Carlos. La pertenencia a la comunidad de fe y la pertenencia étnica se reforzaron mutuamente. Las alianzas eran asunto del grupo familiar antes que de los individuos; una estrategia de reproducción con efectos notorios en el resguardo o incremento de los patrimonios materiales y simbólicos. Y esto último era un factor decisivo para que una minoría “indeseada” (según los patrones privilegiados por las políticas estatales que calaba en la cultura legítima) pudiera afirmarse socialmente en una región marginalizada del territorio nacional.

El influjo árabe en la identidad evangélica santiagueña

En efecto, el encuentro entre misioneros, árabes y criollos debe inscribirse en el contexto más amplio de interés por la construcción de un perfil de nación que como en tantas latitudes del continente tomó la metáfora de un “crisol de razas” no exento de selectividad, de intolerancia étnica guiada por la prevalencia de un patrón blanco y europeo. De acuerdo a Rita Segato (2007) en la Argentina este modelo dio origen a una situación de discriminación generalizada, donde las personas étnicamente “marcadas” fueron presionadas a desplazarse de sus categorías de origen para incorporarse a la ciudadanía (Segato, 2007). Para Claudia Briones (2005) los estados provinciales también fueron instancias de formaciones locales de alteridad. La autora habla de “economías políticas de producción de diversidad cultural” desde las cuales se ponderaron distintos aspectos culturales y sociales y se fijaron “(...) umbrales de uniformidad y alteridad que permitieron clasificar a dispares contingentes en un continuum que fue de “inapropiados inaceptables” a “subordinados tolerables” (Briones, 2005: 15).

El proceso de reelaboración identitaria de las familias árabes que adoptaron la propuesta evangélica británica se tornó significativo en la experiencia socio-histórica del colectivo inmigrante que llegó Santiago del Estero a inicios del siglo XX. De acuerdo a Alberto Tasso (1987), en Santiago del Estero a principios del siglo los bajos niveles de instrucción y la escasez de recursos entre los sirios y libaneses, favorecieron la opción por la venta ambulante de textiles, elementos para costura, adminículos para el aseo y el adorno personal. A raíz de esta actividad, el inmigrante árabe fue calificado como poco provechoso: “la inmigración siria (era) exótica y poco útil a nuestro medio, pues la mayoría se componía de vendedores ambulantes (...)” (Tasso, 1987: 326).⁹ Un periodista y defensor de los sirios intervenía en estas apreciaciones negativas de la comunidad visitando a los inmigrantes y persuadiéndolos de “(...) extinguir completamente el comercio ambulante, que no hace honor al esfuerzo del elemento sirio, que se ha caracterizado por su tenacidad, su constancia para el trabajo, sus condiciones de sobriedad y economía, y su respeto al orden social (...)” (Testimonio de un informante, en Tasso, 1987: 327).

De acuerdo con la investigación de Tasso, a inicios de la década de 1920 la colectividad sirio-libanesa empezaba a expresar ejemplos de

“adaptación exitosa”. En la prensa del período aparecían historias de vida de empresarios árabes pujantes. Se destacaba su habilidad y aciertos en los negocios, su capacidad de trabajo y cierta indiferencia política. La capacidad de hacer fortuna sin participar de la política local fue positivamente valorada por las elites santiagueñas, al punto de proponerlos como arquetipos de progreso. Forjadores de riqueza que no competían por el poder político.¹⁰ Más adelante, los éxitos económicos y políticos inscriptos en las trayectorias personales de algunos personajes se convirtieron en la imagen pública de la colectividad (Tasso, 1987 y 1988).

Entre 1930 y mediados de 1980, entre los árabes predominaba el comercio urbano, en particular de tipo mayorista. Otros también se aventuraron en la explotación forestal (Tasso, 1988). Estas actividades, reconfiguraron al grupo étnico en términos de una burguesía principalmente comercial, condición eficaz para lograr refrenar la estigmatización inicial y lograr inclusive reputación social de un segmento capaz de competir entre las fracciones de clase bien posicionadas. Este movimiento se proyectó simultáneamente en la naciente comunidad evangélica, convirtiendo a la etnicidad árabe en principio de diferenciación social de la identidad evangélica.¹¹

En un informe de *Echoes of service* sobre la formación de las asambleas en Santiago del Estero, además de dar méritos a la obra británica, se da relieve a la presencia árabe; se hace notar el carácter de empresarios y sus roles como líderes.

La mayoría de los convertidos provenían de la comunidad siria, particularmente de la familia Ahuad. Casi todos los hermanos de esta familia son empresarios prominentes (*prominent businessmen*). Algunos se refieren a Alfred Furniss como uno de los principales misioneros que alguna vez trabajó en la Argentina. Luego de su llamado, el señor y la señora W. Jack pasaron algunos años allí, instruyendo a algunos de los hermanos en las Escrituras. Un panorama de 18 hermanos en la clase bíblica en aquel tiempo era elocuente al respecto. Eran el fruto del trabajo de Alfred Furniss. Ahora muchos de ellos son líderes en las asambleas y grandes predicadores. En total hay 17 asambleas en la provincia, con predicación del evangelio en 35 anexos. (Stunt et al., 1972: 225, traducción propia)

Quienes llegaban a posiciones de autoridad —anciano, sobreveedor, líder de ministerio—, eran varones mayoritariamente pertenecientes a las familias árabes. Celia López recuerda a muchos líderes de estas familias.

Los pastores que había en aquella época (...) eran por ejemplo don Pedro Ahuad. Don Pedro tenía un bazar, que ahora está a cargo del hijo, Pedrito Ahuad [padre de Benjamín]. Él ha comprado todo a los hermanos. Después don Juan Ahuad, hermano de don Pedro, otro anciano, don Ali Ahuad, primo de ellos, suegro de Ángel Ahuad, todos ellos han muerto. ¡Mi papá! Esteban López, que era el que bautizada. Y bueno no me acuerdo quien más, eran varios. Todos han muertos. Y cuando empezaban a morir han visto en Ángel Ahuad las condiciones para ser líder. Los ancianos de ahora son Ángelito Ahuad y Darío Zapata. Cuando murió el padre de Salim Ahuad, don Jorge, hermano de Ángel, lo pusieron a Darío con Angelito. Después está Belisario Ahuad y don Samolón Ahuad. En el 2009 murieron muchos ancianos, don Ángel Ahuad, don Fadi Jozami, don Ruiz, don Sulier. (Entrevista a Celia López, Santiago del Estero, agosto de 2010)

Como puede ratificarse en el informe citado y en los comentarios de Celia, a medida que pasaron los años las familias árabes evangélicas emparentadas entre sí se tornaron un linaje cuya pertenencia otorgaba el prestigio necesario para participar de los lugares de autoridad en las iglesias de Santiago del Estero. Pertenecer a este linaje, estar emparentado en algún grado, aportaba legitimidad necesaria para asumir responsabilidades ministeriales en las iglesias. Recordemos que la propuesta evangélica británica alentaba la formación de asambleas independientes entre sí y de poderes externos, sin estructura eclesial y por lo tanto en contra de la codificación de los liderazgos. Se trataba de un sistema de autoridad que, contrario a la religión ortodoxa, les garantizaba una integración y promoción fluida.

En este marco, la relación con el criollo fue el movimiento de alteridad que potenciaba la preminencia árabe evangélica. Las relaciones interétnicas de la nueva comunidad de fe se alimentaban de los imaginarios civilizatorios y ascéticos de los misioneros británicos sobre la sociedad local; el paganismo, la idolatría, la ignorancia, el atraso, eran propiedades atribuidas a las capas bajas y mayoritarias de la población local tales como quichua-hablantes, mestizos y criollos. Las familias criollas conversas pertenecían a un sector menospreciado desde los valores de nación que las elites provinciales buscaban reproducir e imponer. Además, se trató del sector social más afectado por los enclaves madereros que a fuerza de su brutal explotación forzaron la incorporación de Santiago del Estero a la economía agro-exportadora consolidada a principios del siglo XX (Tasso, 2007).

Palabras finales

A modo de síntesis y conclusión, podemos delimitar algunos aspectos relacionados que, de acuerdo con nuestros entrevistados, encauzaron el cambio socio-religioso de árabes y criollos y el predominio de los primeros sobre los segundos. La salida de una confesión que se representó como una institución rígida y vetusta, “no es la religión la que salva”, hacia otra moderna y maleable, basada en una “decisión personal”, cuyo principio rector era encaminarse hacia las enseñanzas de Jesucristo. Las creencias católicas-vernáculos desde el punto de vista misionero debían ser “extirpadas”. Relacionado a esto están las historias según las cuales una cualidad ética (por ejemplo, la que encarna la prima del padre de Karim Ahuad), o una conducta ejemplar (como la del vecino del padre de Manuel Suárez), hicieron trastabillar a árabes y criollos respecto a su condición ortodoxa y católica. No obstante, es preciso agregar que, siendo la Biblia la misma fuente “sagrada” para ortodoxos y evangélicos, el cambio religioso parece menos una transformación “paulina” que un cambio en las prácticas rituales, la apropiación de nuevas formas de asociación entre “hermanos”, la asimilación de otras posturas antes los mismos preceptos y, como lo demuestra este artículo, la afirmación de una identidad re-elaborada frente a una sociedad que atravesaba un peculiar proceso de modernización (Martínez, 2011).

Como informa el relato de Alejandro, antes de la conversión de las familias árabes existían arreglos matrimoniales en la familia. Una práctica conspicua entre los árabes y en cuyas elecciones predominaba la voluntad de la autoridad patriarcal, incluso más allá de su confesión (Nassen, 2015). En efecto, de las entrevistas decanta que se trataba de un patrón extra evangélico. Así también, es plausible que las creencias sagradas fueran inherentes al grupo étnico antes del paso hacia la iglesia evangélica. De allí el enojó de Karim con su prima conversa: “y nosotros qué, somos de una religión extraña”. Estos elementos característicos de las formaciones étnicas, formas de alianza y creencias religiosas (Weber, 1964), se recrearon en un nuevo sistema socio-religioso donde no apenas se propugnaba evitar el yugo desigual sino donde sus mentores (los misioneros y las misioneras) practicaban alianzas exclusivas entre británicos pertenecientes al movimiento *Christian Brethren* (Espinosa, 2023).

Por último, es preciso considerar que las misiones británicas no recibían colaboración material regular del exterior. En efecto, la solven-

cia económica que habían adquirido las familias árabes las posicionaba en un lugar de influencia en sus comunidades de fe. Otro tanto podría decirse del testimonio de los árabes que informan sobre su *vocación* por los negocios y el carisma espiritual, remarcado por propios y ajenos. El resultado fue una nueva comunidad de fe cuyo crecimiento siguió el ritmo de la reproducción social de “los paisanos”, como se auto adscribían las familias árabes conversas, signada por la ecuación: etnia, status y creencia. Esperamos que este trabajo contribuya a contrarrestar el escaso interés que los investigadores pusieron al estudio de la reelaboración de las cosmovisiones árabes en el marco de los procesos migratorios en un país donde, en palabras de Rita Segato, se ejerció un “terror étnico” y permita problematizar el discurso dominante que esencializa las creencias entre las identidades culturales y oblitera la diversidad religiosa, suponiendo que en el Noroeste del país sólo existe el catolicismo romano.

Referencias bibliográficas

AA.VV. *Sirios, libaneses y argentinos. Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina*. Palência: Editorial Cálamo, 2004.

AKMIR, Abdelwahed. La inserción de los inmigrantes árabes en Argentina (1880-1980): implicaciones sociales. In: *Anaquel de Estudios Árabes*, n.2, pp. 237-259, 1990.

BISIO, Carlos. *Nuestros Primeros Pasos*. Buenos Aires: Librería Editorial Cristiana, 1982.

_____. (org.). *Congregados en su nombre*. Buenos Aires: Librería Editorial Cristiana, 2007.

BRIONES, Claudia. Formaciones de Alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. In: BRIONES, C. (org.). *Cartografía Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia, 2005, pp. 9-36.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Procesos de articulación étnica. In: _____. *Etnicidad y Estructura Social*. México D.F.: CIECSAS, UAM, UI., 2007.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.

ESPINOSA, Mariana. Indagando diversidad en la producción de diferencia. Formación y transformación de un grupo etno-evangélico en Santiago del Estero. In: *Sociedad y religión*, v.22, pp. 55-84, 2012.

_____. Una iglesia primitiva e internacional: el perfil misionero de los hermanos libres en su llegada a la argentina. In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v.16, n.20, pp. 58-81, 2014.

_____. Matrimonio y mujeres en el movimiento misionero Christian Brethren (Argentina, 1882-1960). In: MORALES SCHMUKER, Eric; GUADALUPE SÁNCHEZ, Rocío (org.) *Redes, empresas e iniciativas misioneras en América del Sur*. Buenos Aires: Teseo Press, 2023, pp. 163-186, 2023.

EMBLEY, Peter L. *The origins and early development of the plymouth brethren*. Tesis de doctorado, Faculty of Divinity - University of Cambridge, 1967.

FARBERMAN, Judith. *Las salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

FURNISS, Alfred. Santiago del Estero [1907]. In: BISIO, Carlos (org.). *Congregados en su nombre*. Buenos Aires: Librería Editorial Cristiana, 2007.

GALVÁN, René. Panorama histórico del campo evangélico en Loreto. In: TENTI, María Mercedes (org.) *Iglesia y religiosidades de la colonia al siglo XX. Nuevos problemas nuevas miradas*. Rosario: Prohistoria, 2017, pp. 327-342.

MARTÍNEZ, Ana Teresa. Secularización y laicidad: entre las palabras, los contextos y las políticas. In: *Sociedad y Religión*, v.21, n.36, pp. 66-88, 2011.

MIGUEL, Gloria. Radiofonía evangélica. Producción cultural, mediaciones y religiosidad en frecuencia modulada. In: ALGRANTI, Joaquín (org.) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires: Biblos, 2013, pp. 277-301.

MÍGUEZ BONINO, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva creación; William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.

NASSER, Ghinwa. *Inmigración, identidad y estrategias de adaptación a la sociedad receptora. El caso de las mujeres sirias y libanesas en Argentina (primera mitad del siglo XX)*. Tesis de doctorado. Programa en historia, literatura y poder. Procesos interétnicos y culturales en américa, Universidad de Sevilla, 2015.

NELSON, Wilton M. *Diccionario de la Historia de la Iglesia*. Bogotá: Editorial Caribe, 1989.

REIN, Raanan; NOYJOVICH, Ariel. *Peronism as a Big Tent: The Political Inclusion of Arab Immigrants in Argentina*. Quebec: McGill Queen's University Press, 2022.

ROSSI, Cecilia. Los negocios con la tierra pública en la frontera del río Salado del Norte. Santiago del Estero, 1850-1880. In: *Mundo Agrario*, v.7, n.14, 2007.

ROWDON, R.R. Santiago del Estero, 12 de mayo de 1909. In: BISIO, Carlos (org.). *Congregados en su nombre*. Buenos Aires: Librería Editorial Cristiana, 2007.

SEGATO, Rita. *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

STUNT, W.T., PULLENGA, PICKERINGA, SIMMONSG P., BOAKD K., WARRENS F. *Turning the world upside down*. Bath: Echoes of service, Upperton Press, 1972.

TASSO, Alberto. Migración e identidad social. Una comunidad de inmigrantes en Santiago del Estero. In: *Estudios Migratorios Latinoamericanos* n.6-7, pp. 321-336, 1987.

_____. *Aventura, trabajo y poder. Sirios y libaneses en Santiago del Estero (1880-1980)*. Argentina: Ediciones Índice, 1988.

_____. *Ferrocarril, quebracho y alfalfa. Un ciclo de agricultura capitalista en Santiago del Estero, 1879-19940*. Córdoba: Alción Editora, 2007.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Notas

¹ Quisiera agradecer a los creyentes que dieron su testimonio para esta investigación, algunos de los cuales descansan con su Padre Celestial. También expresar la deuda de este trabajo con el sociólogo, historiador y poeta Alberto Tasso, de cuya generosidad y talento nos hemos beneficiados todos quienes hemos tenido voluntad de hacer sociología en y sobre Santiago del Estero.

² A. Furniss, abril de 1924, *Echoes of Service*, p. 90.

³ P. Mulki. Alfredo Furniss. *El Sendero del Creyente*, 1947, n 10, p. 175.

⁴ La identidad de mis interlocutores fue resguardada mediante el uso de nombres ficticios.

⁵ Puesto que eran renuentes a nominar sus asambleas las mismas se reconocían por el nombre de la calle, del pueblo o la ciudad donde se emplazaban.

⁶ Entrevista a Manuel Suárez, La Banda, enero de 2010.

⁷ Entrevista a Carlos Ahuad, Santiago del Estero, febrero de 2011.

⁸ Entrevista a Carlos Ahuad, Santiago del Estero, febrero de 2011.

⁹ La cita corresponde al discurso del Dr. Wenceslao Escalante en el Parlamento, Memoria de la Dirección Nacional de Migraciones de 1903, pp. 55- 56.

¹⁰ A pesar de que se registran libaneses en contiendas políticas hacia la década de 1920.

¹¹ De acuerdo a Comaroff y Comaroff (1992), si dejaran de ser imputables los marcadores que determinan las relaciones de desigualdad, la misma desaparecería. Sin embargo, cada acción orientada a revertir desigualdades podría reforzar la etnicidad como principio de diferenciación social e incluso producir nuevas desigualdades. El proceso que estamos describiendo en este acápite se retroalimenta de esta proposición.

Recebido em: 02/12/2022

Aprovado em: 06/02/2023

*Etnia, crença e status.
Uma identidade árabe evangélica em Santiago del Estero, noroeste da
Argentina*

Resumo: Durante as primeiras décadas do século XX, um missionário inglês promoveu a criação de assembleias evangélicas em Santiago del Estero, no noroeste da Argentina. Embora as bases sociais dessas assembleias variassem, o imaginário coletivo enfatiza que foi a incorporação de imigrantes árabes o que consolidou o projeto missionário na província. Este artigo aborda esse imaginário por meio de uma revisão exaustiva dos relatos dos descendentes dessas primeiras famílias sírias e crioulas que adotaram a proposta evangélica em Santiago del Estero. Nossa interpretação indica que no processo de reelaboração identitária do coletivo sírio e libanês na província do norte, em um país onde ainda era claro o discurso de uma nação modelada por um padrão branco, europeu e católico, aparecem os elementos para a compreensão da mudança sociorreligiosa desses imigrantes e a configuração de uma identidade evangélica cujo signo árabe foi influente.

Palavras-chave: Árabes; Crioulos; Igrejas evangélicas; Movimento Christian Brethren; Santiago del Estero

*Ethnicity, Belief and Status.
An Arab Evangelical Identity in Santiago del Estero, Northwest Argentina*

Abstract: During the first decades of the 20th century, an English missionary promoted the creation of evangelical assemblies in Santiago del Estero, a province in northwestern Argentina, a country in which the discourse of a nation modeled by a white, European and Catholic pattern was still clear. Although the social bases of these assemblies varied, the collective imaginary emphasizes that it was the incorporation of Arab immigrants that strengthened the missionary project in the region. The article approaches this imaginary from an exhaustive review of the testimonies of descendants of those first Syrian and Creole families that adopted the evangelical proposal in Santiago del Estero. In the process of identity re-elaboration of the Syrian and Lebanese collective in the northern province, the elements for an understanding of the socio-religious change of these immigrants and the configuration of an evangelical identity whose Arab sign was conspicuous appear.

Keywords: Arabs; Creoles; Evangelical Churches; Christian Brethren Movement; Santiago del Estero