

LAS ILUSIONES Y LOS PADECIMIENTOS DE LA EMIGRACIÓN. EL CASO DE LOS INMIGRANTES ÁRABES MUSULMANES LEVANTINOS A CHILE 1930-1950.

JORGE ARANEDA TAPIA¹
Universidad de Chile
Jorge.aranedat@gmail.com

Recibido: 11 de diciembre de 2014 Aceptado: 12 de abril de 2015

Resumen:

El presente artículo analiza las prácticas colectivas de los inmigrantes árabes musulmanes, dentro del rango temporal que abarca desde su llegada a Chile, de 1900 a 1950, y su posterior consolidación, las que se manifiestan en los esfuerzos por perpetuar y conservar sus tradiciones, tales como lengua, ritos y prácticas religiosas, a la par que sus organizaciones sociales. Estas circunstancias, aunque coinciden con las de sus congéneres levantinos católicos ortodoxos, encontraron mayores dificultades en el caso de los musulmanes al ser, dentro del total de inmigrantes árabes, los de menor número. En segundo lugar, se analizará uno de los ritos de mayor importancia para los musulmanes que han vertido su cultura y conocimientos en las Américas y han hecho esfuerzos persistentes para conservar su confesión religiosa, en la celebración del Ramadán.

Palabras claves: inmigración, Islam, Chile, *Ramadán*.

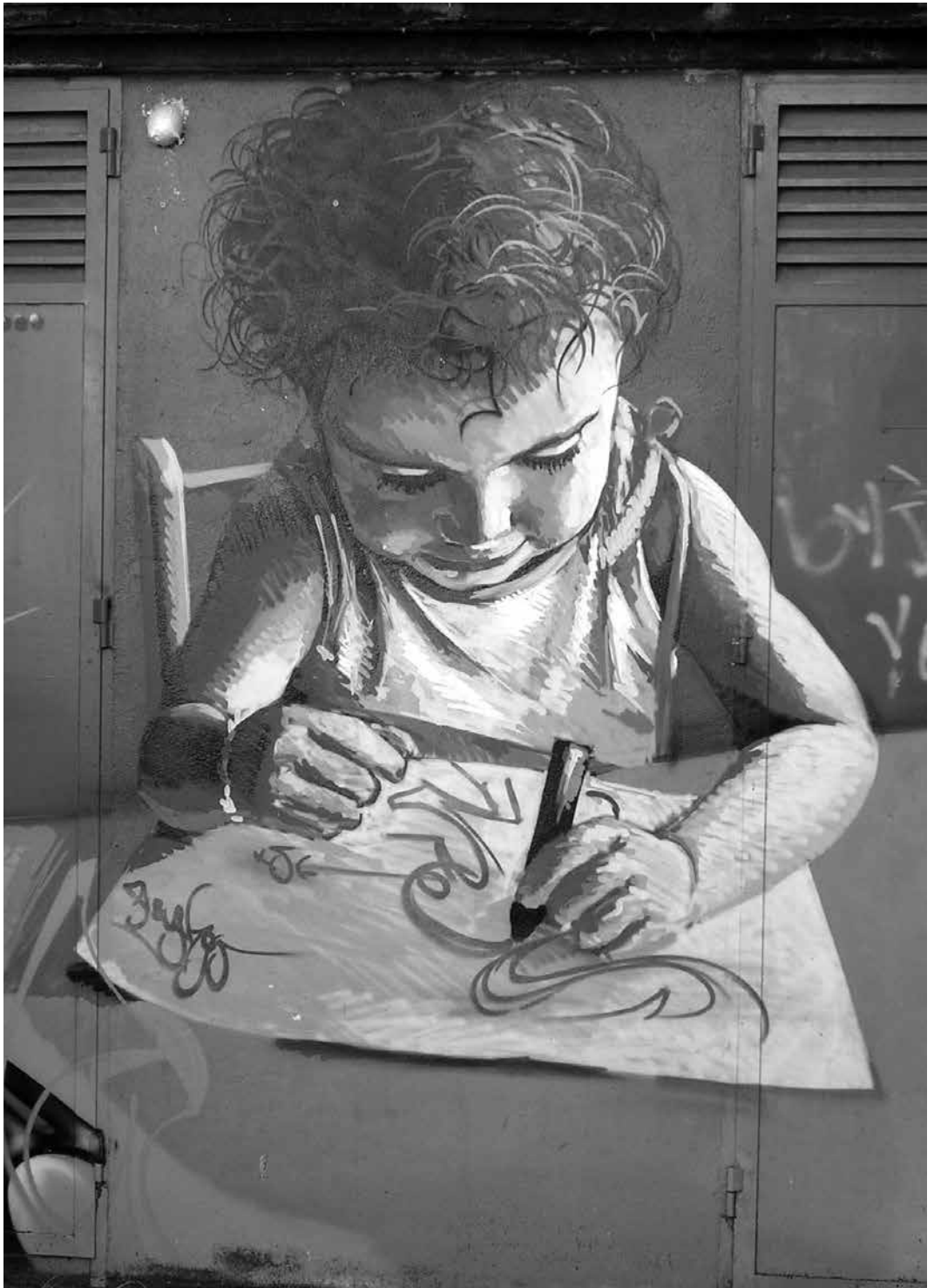
Illusions and Sufferings of Emigration. The Case of Levantine Arabic, Muslim Immigrants to Chile 1930-1950

Abstract:

This paper analyses the collective practices of Arab Muslim immigrants, in the period going from their arrival in Chile from 1930 through 1950, and their subsequent settlement. These practices are a proof of their efforts to perpetuate and preserve their traditions, such as language, religious rites and practices, along with social organization. These circumstances, even though similar to those of their Levantine orthodox Catholics encountered bigger hindrances, as Muslims were in lesser number within the whole Arab population in Chile. Secondly, one of the most important rites for Muslims come to America and continuously striving to preserve their creed, as the celebration of Ramadan will be analysed.

Keywords; Immigration, Islam, Chile, *Ramadan*.

¹ Magister en Historia, Universidad de Chile.



Detalle. Grafiti en el Paseo Rey Juan Carlos I en Sevilla - 2008
martin_javier - <https://www.flickr.com/photos/31095500@N02/>

As ilusões e os padecimentos da emigração. O caso dos imigrantes árabes muçulmanos levantinos no Chile 1930-1950

Resumo:

O presente artigo analisa as práticas coletivas dos imigrantes árabes muçulmanos no período que abrange sua chegada ao Chile (1900-1950) e sua consolidação posterior. Tais práticas evidenciam os esforços para perpetuar e conservar tradições como língua, ritos e práticas religiosas simultaneamente às organizações sociais. Mesmo que essas circunstâncias coincidam com as de seus congêneres levantinos católicos ortodoxos, os árabes muçulmanos tiveram maiores dificuldades pelo fato de serem menos no total de imigrantes árabes. Em segundo lugar, analisa-se um dos ritos de maior importância para os muçulmanos que têm depositado sua cultura e conhecimentos nas Américas e que têm se esforçado para conservar sua confissão religiosa, na celebração do Ramadã.

Palavras chaves: imigração, Islã, Chile, Ramdã.

La presencia de población árabe musulmana levantina en las Américas se enmarca en una época caracterizada por enormes corrientes mundiales de inmigración, que se desarrollaron desde mediados del siglo XIX e inicios del siglo XX, y tuvieron su apogeo hacia la década de 1920 (McKeown, 2004: 156). Dichos movimientos fueron promovidos por conflictos geopolíticos, transformaciones económicas y cambios sociales que repercutieron perjudicialmente en las condiciones de vida de los países árabes bajo control del Imperio otomano. Sumado a un sostenido crecimiento demográfico, una ascendente situación de pobreza y la creciente inestabilidad política que las décadas previas a la Primera Guerra Mundial y el fin de los grandes imperios, con particular alcance fue el caso del Imperio otomano que desapareció a inicios de 1924. Dicha situación motivó la búsqueda de mejores condiciones socioeconómicas en otros países que se proyectaban como emergentes naciones modernas: esto se sumó a la concepción utópica del nuevo mundo americano, donde los inmigrantes a costa de su esfuerzo podrían alcanzar nuevas expectativas económicas (Ferenczi, 1929: 539). En dicho contexto, el inicio de la fragmentación de imperios como el otomano produjo procesos sustanciales,

La disolución del Imperio otomano y las continuas guerras con Rusia dieron lugar a un intercambio de entre cuatro y seis millones de personas, con musulmanes dirigiéndose hacia el sur de los Balcanes, y con ellos griegos y rusos hacia Turquía, a la vez que cristianos moviéndose en la dirección opuesta. Sumado, a que alrededor de un millón de armenios fueron expulsados de Turquía a diferentes puntos del mundo, y cerca de 400.000 judíos se trasladaron hacia Palestina a principios del siglo XX. El movimiento masivo de refugiados se extendería a otras partes de Europa

a raíz de la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa, incluyendo el movimiento de los tres millones de rusos, polacos y alemanes de la Unión Soviética (McKeown, 2004: 163).

Incluso, anterior al mencionado proceso, las guerras entre los imperios ruso y otomano desde 1806 y a lo largo del siglo XIX desplazaron enormes contingentes de personas predominantemente musulmanas de Crimea, el Cáucaso, los Balcanes y las islas Mediterráneas, desarraigando a dichos grupos, quienes terminaron por instalarse en Anatolia, *al-Sham* e Irak del norte. Dichas poblaciones claramente empobrecidas comenzaron una enorme travesía e iniciaron sus esfuerzos de integración a las sociedades de llegada. De allí que la inmigración dentro de la esfera otomana fue un rasgo predominante de los movimientos demográficos del siglo XIX, sólo igualado por los movimientos de tierras otomanas hacia las Américas, que fueron principalmente de la región levantina² y, en menor grado, de Anatolia del sudeste.

En esta perspectiva, América Latina se convirtió en un extenso territorio que ofrecía mejores condiciones socioeconómicas, un sueño de prosperidad y contribución al progreso de los países receptores, a la vez que un apoyo a las familias en las comunidades de origen para los inmigrantes no sólo de Europa, sino también del *Magreb*, *Mashrik* y Asia Menor. Particularmente, en un periodo de cuarenta años, de 1860 a 1900, 600.000 árabes, entre ellos miles de musulmanes abandonaron el resquebrajado Imperio otomano. Más aún, desde esa fecha el flujo migratorio nunca se detuvo y creció incluso a un millón de personas en 1914, con el inicio de la Primera Guerra Mundial, y posteriormente en un millón y medio de árabes,

² Se entiende por el Levante o zona levantina los actuales territorios de Siria, Líbano, Palestina y Jordania.

a inicios de 1925, que emigró por todo el mundo, de los cuales la mayoría se trasladó a América (Karpát 1985a: 195).

I. Las causas de emigración árabe musulmana levantina hacia América

Durante la última mitad del siglo XIX múltiples cambios en la estructura cultural, económica y social dentro del Imperio otomano se conectaron con factores externos claves, tales como la industrialización de Norteamérica y el alza de en la producción agrícola en Sudamérica, que actuaron como fuerzas de atracción a las poblaciones levantinas.

Es más, los cambios estructurales internos en el Imperio otomano fueron profundos. Particularizando, en el fin la economía tradicional totalmente descentralizada que vino a desaparecer con la entrada al capitalismo dependiente, este tipo de capitalismo vino a confiar su prosperidad casi por completo en la producción agrícola moderna y en la constante industrialización. Dicho cambio estructural no estaba acorde con las condiciones estructurales del Imperio otomano. Debe recordarse que el esfuerzo por modernizar el Imperio otomano

fue precedido por un período relativamente largo (1792-1853) de epidemias, guerras y levantamientos populares que condujeron al estancamiento económico. Sumado, a la imposición del OPDA,³ que funcionó como una verdadera administración dentro de otra y que *de facto* puso bajo el control europeo la casi totalidad de las finanzas del Imperio.

Asimismo, el Imperio otomano, que recibía importantes ingresos por tasación a lo largo del siglo XIX, fue perdiendo el control de extensas porciones de su territorio a raíz de las independencias nacionalistas apoyadas por las potencias europeas. Indistintamente, las zonas de Anatolia, los Balcanes y el *Magreb* fueron las más afectadas, incluso fue de tal preocupación para el Imperio que este ofreció incentivos como exenciones de impuestos para fomentar la inmigración musulmana en estas zonas. Estos incentivos pueden observarse desde 1857 en anuncios publicitarios para atraer a nuevos inmigrantes, los que se publicaron en los diarios de varias capitales europeas (Karpát, 1985b: 60). No obstante, en 1862 los millones de refugiados, particularmente musulmanes de Crimea, los Balcanes y el Cáucaso, comenzaron a provocar problemas tanto financieros como políticos para el Imperio otomano y las estrategias de inmigración se invirtieron. A mediados del siglo XIX dichas zonas ahora autónomas habían contenido la mayor parte de súbditos cristianos, lo que convirtió al cada vez más reducido Imperio otomano en un espacio predominantemente musulmán. En el *Mashriq*, la nueva autonomía del Monte Líbano en 1861 produjo un auge autonomista en las poblaciones en general cristianas, que separó administrativa y políticamente a varios valles que cruzan la costa de norte a sur desde Estambul a El Cairo.

Paralelamente, en el ámbito de la producción agrícola interna se iniciaría

³ El Sultán Abdülhamid II, en vista de la situación de quiebra y la imposibilidad de pago de la deuda externam se vio obligado entre 1881 y 1922 a decretar la fundación de la Ottoman Public Debt Administration (OPDA).

⁴ Mehmet Ali o Muhammad Ali fue el gobernador de las provincias egipcias del Imperio Otomano y logró total autonomía en el siglo XIX.

una revolución liderada por las políticas en Egipto de Mehmet Ali⁴ inicialmente leal al Imperio otomano, pero que rápidamente alcanzó total autonomía, gracias al apoyo de los imperios europeos. Su dinámica modernizadora interna impulsaría

una revolución agrícola en la contigua zona levantina, que le afectaría tanto política como económicamente. Es más, las áreas costeras con interiores agrícolas relativamente ricos y puertos convenientes, tales como Esmirna, Mersin, Beirut y sobre todo la Palestina costera, como Haifa (Seikaly, 2001: 26) desarrollaron una prosperidad económica gracias a las exportaciones de productos agrícolas al Magreb y a Europa. En cambio, el interior debió esperar algunos decenios más para su total entrada al mercado global al no contar todavía con vías de transporte adecuadas.

Sin embargo, otras causas afectaron profundamente la economía levantina, sobre las cuales el Imperio otomano poseía nulo control. Quizás la mayor de ellas sea la destrucción de viñas y otras plantaciones por la acción de la filoxera (Asaph, 1966: 65) y el colapso de la industria de seda debido al contagio que mató un significativo porcentaje de gusanos locales entre 1875 y 1885, e hizo necesario comprar huevos del gusano de seda en Francia. Añádase a ello la apertura del canal de Suez, punto estratégico entre el comercio europeo con la India y Asia, que hizo que las rutas comerciales tornaran hacia el sur del *Mashriq*.

En resumen, los factores internos expuestos fueron el acicate para la emigración levantina, y pueden resumirse en el empeoramiento de las condiciones socioeconómicas a lo largo del Imperio otomano después de 1860, que afectó a todos los estratos demográficos, así como a musulmanes y cristianos. Sumado a lo anterior, algunos estímulos particulares de la emigración árabe fueron la introducción del servicio militar obligatorio para cristianos en el Levante, y la discriminación ocasional en la imposición de deberes del ejército. A pesar de que el número de cristianos emigrantes hacia las Américas fue mayor, es importante señalar que la migración levantina nunca fue un fenómeno exclusivamente cristiano.

Por otro lado, la demanda constante de empleo en Norteamérica y Sudamérica, y los salarios relativamente más altos fueron un atractivo para la movilidad. La mano de obra inmigrante y no cualificada era necesaria en las nacientes fábricas modernas de Norteamérica y en los campos agrícolas y ganaderos de Argentina y Brasil. Por añadidura, las nuevas colectividades de inmigrantes en el extranjero se hicieron cada vez más prósperas, consolidando un punto de atracción de inmigrantes en cadena.

No obstante, un grupo completamente diferente comenzó a llegar a los finales del siglo XIX: profesionales, como escritores y periodistas, cuyo motivo para la emigración fue más bien cultural o político. Por ejemplo, en el caso de EE.UU,

El Rev. Henry H. Jessup informó, por ejemplo, que en 1906, 58 graduados de la Syrian Protestant College en Beirut estaban en los Estados Unidos. Por otra parte, los datos de la Comisión de Inmigración de Estados Unidos muestran que en 1911 los inmigrantes sirios tenían un nivel significativamente más alto de habilidades que otros trabajadores: el 22,7% estaban en ocupaciones calificadas y el 20,3% se dedicaba al comercio, en comparación con las cifras de 20,2% y 19,1%, respectivamente, para todos los otros inmigrantes. Asimismo, poco más de la mitad de los inmigrantes sirios eran trabajadores del campo y de fábrica no calificados (50,8%), mientras que casi el 60% de todos los demás inmigrantes (59,2%) se encontraban en estos puestos de trabajo (Karpat, 1985a: 180).

Por cierto, no se debe olvidar que emigrantes prósperos que volvieron a sus sociedades de origen con dinero pudieron comprar tierras, construir nuevas casas o casarse en enormes festividades, lo que representó un fuerte argumento a favor de la valiente iniciativa de emigrar y probar suerte en otros continentes. Los relatos sobre las riquezas americanas estimularon el deseo de prosperidad. Aunque la mayoría de los inmigrantes levantinos que fundaron nuevas vidas en las Américas, África y Australia se instalaron en ciudades para jamás volver a sus sociedades de origen.

En suma, hasta mediados del siglo XX llegaron al continente americano una gran cantidad de inmigrantes de origen árabe. La mayoría de ellos eran palestinos, sirios y libaneses, quienes en un gran porcentaje eran de fe cristiana ortodoxa. No obstante, entre ellos ya se contaban musulmanes, quienes rápidamente se integraron en los variados países de América Latina, incluso cambiando sus nombres para confluír de forma más efectiva con el resto de la población. En esta primera oleada de población no se observa una mayoría musulmana, al menos en Chile, aunque llegaron familias íntegras de esta fe. Poco a poco dichas familias fueron dejando de lado varias de sus tradiciones para integrarse al país de llegada; sin embargo, se observa que en países como Brasil o Argentina una gran parte de la población de origen árabe que fue efectivamente musulmana mantiene sus tradiciones (Comisión Central del Censo Chile, 1850).

II. Problemas y limitaciones de los censos históricos: el caso chileno

Ahora bien, aunque para el caso chileno es posible reconstruir las cifras de la población musulmana levantina, no es posible hacerlo sin ponderar algunas advertencias. En primer lugar, uno de los puntos de mayor complejidad dentro de los estudios migratorios en la totalidad de las Américas y Chile no es la excepción, son los datos cuantitativos. Entre los problemas más comunes se encuentran la total omisión censal de la población levantina o musulmana. En segundo lugar, cuando es posible recolectar datos censales, éstos tendrán claros problemas metodológicos e ideológicos durante el periodo estudiado y no representan una magnitud verosímil o adecuada de estos inmigrantes.

De ahí que uno de los primeros inconvenientes al estudiar los censos contruidos por el estado chileno es la clasificación misma de la población de estudio, específicamente cuando las fuentes censales nos hablan tanto de árabes, turcos, otomanos, mahometanos indistintamente y que son tratados como sinónimos. En cierto modo, esta sinonimia se explica por la inexistencia de los estados nacionales levantinos, agrupados en el imperio otomano durante la primera época de su llegada (desde 1890 hasta 1924). Es decir, los inmigrantes fueron ingresados a los censos como ciudadanos turcos, súbditos otomanos o población étnicamente árabe.

Después de 1924 en los censos e incluso en las actas de naturalización se comenzó a distinguir a los inmigrantes bajo las denominaciones de sirios, libaneses, palestinos o transjordanos (posteriormente jordanos). Concretamente, en Chile algunos de los residentes levantinos que se establecieron en los decenios del siglo XIX se vieron en la obligación de elegir a qué nacionalidad querían adherirse (Boletín árabe, 1937: 26).

Específicamente, en el caso del mandato francés en *al-Sham*.⁵ si se prefería ser sirio o libanés, en el caso del mandato británico, las opciones serían declararse jordano o palestino. Egipto fue un caso excepcional al ser independiente del Imperio otomano desde principios del siglo XIX.

En resumen, una de las primeras dificultades ha sido establecer un número acertado tanto de la población levantina en Chile como de los componentes que integraban esta inmigración a lo largo del periodo estudiado. El único dato construido deliberadamente es la adhesión religiosa, gracias a lo cual conocemos que una abrumadora mayoría profesaba el cristianismo ortodoxo. Esto ha sido claramente confirmado por las tesis nacidas dentro de la misma colectividad y posteriores estudios realizadas por investigadores nacionales.

Más aún, para el estudio particular de Chile las investigaciones se han centrado en los contingentes árabes levantinos (Araya, 1986) sólo en su condición de cristianos ortodoxos, puesto que representó el grupo mayoritario de los que se asentaron en Chile. Dichas investigaciones, en particular las de Lorenzo Agar (Agar, 1982; Agar y Rebolledo, 1997; Agar y Cagni, 2009), presentan límites metodológicos, debido a que el espectro de análisis es de tal amplitud que tiende a generalizar. Estas críticas se hacen evidentes al observar que las investigaciones toman las fuentes censales sin ninguna mirada crítica y sobre todo que no existe una correlación con otras fuentes primarias. En otras palabras, las iniciales investigaciones han producido por omisión una validación de las dificultades estadísticas de los diferentes censos, generando resultados parciales sobre fuentes con enormes vacíos y problemas metodológicos.

Otra tendencia fue dejar en incógnita a los árabes musulmanes, aunque los datos censales desde 1895 hasta el último censo del 2002 dan cuenta de población musulmana o mahometana,⁶ los datos de variadas fuentes primarias —sobre todo los periódicos nacidos de la misma colectividad árabe desde 1912 hasta la década

de 1960— no han sido fuente de análisis ni de crítica sistemática. De ahí que exista un vacío historiográfico sobre la presencia musulmana a principios del siglo XX en Chile (Araneda, 2013: 393). Pese a esta falta de análisis, proliferan los periódicos de la época editados por los inmigrantes árabes,

⁵ Al-Sham es la referencia administrativa del Imperio Otomano para la zona levantina.

⁶ Error por analogía entre Mahoma y mahometismo o mahometano, dicha analogía nace de los derivados de Cristo y cristiano o cristianismo. El término musulmán es más usado en la actualidad, mientras que mahometano se considera arcaico e incluso ofensivo, pues la religión islámica profesa la adoración exclusiva de Dios, y no de Mahoma o de alguno de sus profetas.

llegando a más de veinte publicaciones de distinto carácter, entre periódicos y revistas. Si bien dan escasos datos sobre las actividades de los árabes musulmanes como agrupación, en el discurso han quedado pruebas de algunas prácticas y de su esfuerzo por mantener y recrear las prácticas de la ya lejana sociedad de origen.

En conclusión, los inmigrantes árabes, fueran musulmanes o no, tuvieron similares dificultades en la identificación como inmigrantes, ya que se les inscribía bajo dos situaciones; en primer lugar, estuvieron determinados por el pasaporte con el que migraban, si es que tuvieron posesión de alguno. Aproximadamente hasta 1918 emigraron con pasaporte turco, que identificaba a la persona como parte del Imperio otomano, lo que explica porqué a todos los inmigrantes de origen árabe, se les nombraba turcos. Esto omitió su región natal y fue sólo después de la desaparición del Imperio otomano y la constitución de las naciones levantinas, que se identificó a los inmigrantes según su procedencia nacional, ya fuera en forma de mandato o como entidades autónomas nacionales, luego de lo cual pasó a llamárseles de acuerdo con una región más cercana a la natal.

Similar a la identificación de los inmigrantes árabes fue el desarrollo una inmigración espontánea no dirigida por el Estado, que se observó a lo largo de este mismo período. Se trató de una inmigración que según los parámetros de la sociedad chilena a inicios del siglo XX no tenía el mismo valor que la inmigración europea, pues en ella participaban sujetos que no eran el prototipo ideal de inmigrante que ayudaría supuestamente al desarrollo del país. Como no se trataba de un flujo migratorio cuantitativamente significativo, en Chile no hubo prohibiciones u oposición oficial que desincentivara dichos movimientos. En este contexto se inserta la migración de árabes a Chile, que comenzó a expresarse de forma clara a partir de la segunda mitad de siglo XIX, y que tuvo un desarrollo explosivo durante las primeras décadas del siglo XX.

Población árabe/musulmana en Chile, 1854-1940

Año Censo	Población total de Chile	Población Árabe Nacional	Población Musulmana Nacional	Población Musulmana en Santiago	Notas de la Confección de Censos
1854	1.439.120	2	S/D	S/D	Datos recolectados en un resumen por nacionalidades de la Sinopsis Estadística de 1919. Compilación Anuario Estadístico 1919.
1865	1.824.358	3	S/D	S/D	
1875	2.084.104	3	S/D	S/D	
1885	2.490.104	29	S/D	S/D	
1895	2.712.145	105	58	17	
1907	3.249.279	1.745	1498	497	Censo correspondiente
1920	3.753.799	5.537	402	14	Datos recolectados en Sinopsis Estadística. Impresa en 1924. Compilado Estadístico 1923.
1930	4.287.445	6.703	961	264	Censo correspondiente
1940	5.023.539	5.373	399	136	Los datos censales fueron publicados fraccionariamente entre los años 1941 a 1946

Fuentes:
Anuarios Estadísticos de la República de Chile. Oficina Central de Estadística. Santiago de Chile. Sociedad Imprenta y Litografía Universo. Período 1912-1948.
Censos de la República de Chile. Comisión Central del Censo. Santiago de Chile. Editorial Universo. Período 1850-1950

Tabla 1. Estadísticas del proceso inmigratorio (1885-1960)

Particularmente, como lo muestra la tabla 1, el proceso inmigratorio desarrollado entre 1885 y 1960, aproximadamente, muestra que cerca del 81,14% de toda la población llegó a Chile entre 1910 y 1930. En dicho período, se observó un incremento acelerado de la migración, cuyo punto máximo se dio entre 1900 y 1915, lapso en el que llegaron 1243 personas. Entre 1915 y 1920, el flujo migratorio experimentó una baja considerable debido a la Gran Guerra. Ésta paralizó las conexiones intercontinentales entre Asia, Europa y las Américas. En una tercera etapa, entre 1920 y 1930, cuando los viajes volvieron a la normalidad y las condiciones generales así lo permitieron, se produjo un nuevo aumento de la inmigración a Chile. Posteriormente, y en un segundo gran momento entre 1930 y 1960, siguieron llegando personas de origen árabe al país austral, aunque el volumen migratorio mermó de manera considerable (Agar y Rebolledo, 1997; Olguín, 1990).

Estos datos, que podrían pasar por meras fallas logísticas, revelan algunos aspectos bastantes interesantes. En primer lugar, se impuso una denotada visión orientalista en la construcción de los censos, ya que la población levantina residente en Chile fue censada en un periodo muy cercano a su llegada, y en su mayoría aún no dominaba el español, motivo por el que se la registró como mahometana sólo por su origen «oriental». Este criterio censal nos plantea no sólo un nuevo camino de investigación, sino también una doble precaución en las extrapolaciones censales actuales que no comprenden la realidad de la época.

Sostengo que esa lectura debería, por lo menos, considerar el orientalismo en un contexto que implica la emergencia del discurso nacionalista, la convivencia de los discursos racistas, médico-higienista, antropológico, criminalista, y heteronormativos que alcanzaron un particular auge en Occidente a fines del siglo XIX, así como la importancia del estilo en las imposturas y máscaras del modernismo. No es casual que paralelo al deseo orientalista que caracterizó al modernismo se desarrollara también en las élites ilustradas de América Latina una línea de pensamiento que podemos calificar de igual forma como orientalista. Este orientalismo estuvo visiblemente marcado por una lectura del sujeto oriental que persistentemente fue considerado como extraño al cuerpo de la nación, y como constitutivamente decadente, tanto en el sentido físico como moral. Esa decadencia representaba un peligro para el vigor de la nación. Desde esta perspectiva, el orientalismo fue importado de los centros metropolitanos, sobre todo de Francia e Inglaterra.

Por consiguiente, es pertinente considerar la definición acuñada por Edward Said:

Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *L'Archéologie du savoir* y en *Surveiller et punir*. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente

no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración (Said, 1978: 3).

Tal orientalismo sólo parece tener lugar en los centros de poder metropolitanos que son los que obviamente aspirarían a ejercer esa autoridad. Aun así, sería un error desmarcar el orientalismo que se produjo a fines del siglo XIX en Hispanoamérica de esa encrucijada en la que, siguiendo a Said, tuvo lugar el Orientalismo: en la intersección de conocimiento y poder. Tampoco se puede negar que el orientalismo fue utilizado, por una parte, para construir la otredad límite de América Latina y, por la otra, para figurar al sujeto nacional, como sucede en el caso de Chile (Baros, 2011: 10).

Tres años después del censo de 1907, uno de los periódicos más influyentes de la época, *El Mercurio*, publicó:

Ya sean mahometanos o budistas, lo que se ve y huele desde lejos, es que todos son más sucios que los perros de Constantinopla, y que entran y salen del país con la libertad que esos mismos perros disfrutaban en el suyo; pues nadie les pregunta quiénes son, de dónde vienen, ni para dónde van. Ni siquiera se comprueba si traen o no algunas de esas horribles y misteriosas plagas del Oriente, como es el caso de la lepra descubierta días pasados en Talcahuano, después de siete años que el infectado se pasea tranquilamente en este puerto, repleto de marineros chilenos. Y es así como han entrado a Chile por la gran vía de nuestras indolencias todas las plagas que al presente sufrimos.⁷

Como se puede apreciar en la cita, los discursos orientalistas se establecieron

⁷ El Mercurio, 1911, citado por Rebolledo (1994).

rápidamente en la prensa nacional, tratando a los inmigrantes árabes como *perros* y como posibles focos de enfermedades infecciosas. Sin embargo, quienes se aventuraron desde los países árabes en el inicio del siglo XX crearon una nueva forma de comercialización al menudeo que no escapó a ningún rincón del territorio nacional y que finalmente terminó invirtiendo fuertes capitales en la industria textil nacional.

Pese a lo anterior no siempre son de conocimiento público las manifestaciones culturales propias de esos chilenos árabes diferentes, producto de su rápida asimilación a la vida del país que les acogió y que en mayor o menor medida les brindó posibilidades de inserción. Con el tiempo, se asumieron las expresiones de aquellos, echando al olvido categorías o prejuicios, tales como: turcos, bárbaros, mercachifles, mahometanos, etc. (Akmir, 2009: 204).

Los recién llegados fueron víctimas de malos tratos y discriminación por parte tanto de las instituciones chilenas como de la población local, debido a múltiples factores. Sin embargo, es importante señalar que la turcofobia (Rebolledo, 1994: 249) no fue un fenómeno exclusivo de Chile, sino que hubo manifestaciones similares en otros lugares de América, y aunque actualmente constituye un proceso superado, la segregación y la discriminación fueron una dura realidad que se mantuvo por décadas.

III. Presencia árabe-musulmana en Santiago de Chile

Concretamente, los primeros inmigrantes musulmanes en Chile a principios del siglo XX, sintieron la amenaza de perder su herencia cultural y su identidad islámica, pues muchos de sus descendientes no hablaban árabe, lo que fue visto como principio necesario para mantener la fe islámica. Es así como se encontró un primer intento de reunir y de congregar a los musulmanes residentes en Chile.

Es más, en Santiago de Chile la comunidad musulmana comenzó a consolidarse gradualmente. Hacia el 25 de septiembre de 1926 se fundó la Sociedad Unión Musulmana, constituida en su totalidad por hombres y mujeres descendientes o inmigrantes de Siria. Con ellos se estableció uno de los inaugurales indicios documentados de la existencia de una organización propiamente musulmana, la cual tenía como objetivo «prestigiar el nombre de los islamistas y árabes en Chile, y lleva como máxima efectuar actos de beneficencia y actuaciones culturales» (Salvo, 2005: 120). Posteriormente, el 31 marzo de 1933, serían aprobados los estatutos que les daban personalidad jurídica.

En 1927, el periódico árabe *Oriente*, dirigido por Salomón Ahues, publicó una entrevista al presidente de dicha institución, que a la fecha era Juan Sufán, quien describió la situación de esta sociedad que reunía bajo su techo protector a todos los residentes de religión mahometana, conforme lo indicaba su nombre. El periódico *Oriente* citaba la fecha del 25 de septiembre de 1926, como un importante evento por la constitución de la Unión Musulmana; es más, Sufán sostuvo que:

Ha quedado desterrada de todas nuestras discusiones y debates cualquier punto que se relacione con materia ajena a nuestro programa de beneficencia y protección mutua a cualquier árabe (...) Debo decirles también, (...) que nuestra institución cuenta con un servicio médico especial, atendido en la actualidad por el Dr. Alfredo Yazigi, quien abnegadamente atiende en todo momento a los socios y enfermos que protege la Unión Musulmana (Oriente, 1927: 5).

De ahí que la institución Unión musulmana congregó a los musulmanes dispersos a lo largo de Santiago y las regiones colindantes en las actividades religiosas más importantes. En suma, quizás la que convocó mayor asistencia, después del

Ramadán, y que a la vez reunía a la colectividad musulmana fue la celebración del nacimiento del profeta Mahoma (Boletín árabe, 1934: 9), la cual se celebró recordando su vida y su mensaje profético que profirió a todos los musulmanes reunidos en la *Umma*.

Las actividades en esta festividad no acababan en su objetivo de agrupar y ayudar a los musulmanes, sino que al igual que la futura Sociedad de Beneficencia islámica, fueron impulsores de una concientización de sus congéneres en las luchas nacionales de independencia en contra del mandato británico en las zonas de Palestina, Jordania y Mesopotamia, como de las pretensiones sionistas en Palestina. Incluso llegaron a enviar una nota a través del periodista y diplomático Emir Arslan (Delgado, 2010: 10), quien residía en la época en Argentina, la cual dice:

Sociedad Unión Musulmana repudia la política seguida en Palestina víctima, y protestamos enérgicamente por derramamiento sangre de nuestros hermanos árabes... firmado DUK (Carlos Duk) presidente (Boletín árabe, 1936: 8).

Asimismo, lo anterior nos presenta lo complejo de sus propuestas no sólo religiosas, en el sentido de no sólo tener una colectividad de fe fortalecida, sino también demandas políticas, nacionalistas árabes, que concordaban con las propuestas de las organizaciones de la época, ya fueran palestinas, sirias o libanesas. Es notable señalar las conexiones entre esta asociación y el país de origen de la mayoría de sus miembros, Siria, ya que incluso Mohammed Fajre Barudi, líder nacionalista, recibió 125 dólares de Unión Musulmana para ayudar a los damnificados por una grave inundación al sur de Siria (Boletín árabe, 1938: 9).

Para ilustrar, dicha organización logró invitar al periodista árabe Taher Al-Hachimy, redactor del influyente semanario, A Liga Árabe, que se editaba en Brasil, para dar una conferencia titulada «El despertar del territorio árabe» (Boletín árabe, 1939: 9). Dicho esto, no es sorprendente que en una de las celebraciones del Ramadán, fuera aplaudido el señor Sr. Sabaj, director del periódico al-Islah, fundado en 1930, cuando planteó que la religión es de dios y la patria de todos (al-Islah, 1933: 2).

En la misma línea, la comunidad musulmana consolidó sus instituciones fundando La Sociedad de Socorros Mutuos y de Beneficencia Islámica, el 23 de octubre de 1927 en la localidad de Villa Alemana, que tuvo por fin la protección tanto moral como material de sus asociados y los conciudadanos que profesaren el islam.⁸

⁸ Así lo establecieron los estatutos sociales de esta colectividad, su directiva en 1933 estuvo dirigida por Manuel Rumie, vicepresidente Mustafá Jatib; secretario Kamel Borje, pro secretario Echlal Nafure, tesorero Carlos Rumie, sub secretario Esmedo Rayán, y directores los señores Mustafá Adbul-Hafez, Osman Amies, Emilio Borjes, Salim Elame, Abdulgane Hassan (Boletín árabe, 1933: 25).

Estas corporaciones tuvieron relevantes relaciones con las otras instituciones árabes de la época, e incluso con los diversos periódicos de origen árabe en circulación, llegando a ayudar al Boletín árabe fundado en 1932, y dirigido por el señor Salomón Ahues, con donaciones monetarias (Boletín árabe, 1933: 2). De igual forma, donaron constantemente dinero para obras de reconstrucción de damnificados chilenos (Boletín árabe, 1936: 5), como envió de divisas en ayuda de sus compatriotas tanto sirios como palestinos (Boletín árabe, 1937: 6) que se encontraban en contratiempos por las luchas nacionales de independencia en sus respectivos territorios.

No obstante, una de sus mayores afirmaciones en la época fue la fundación del primer colegio árabe, establecido en Villa Alemana el 13 de marzo de 1933, por los señores Manuel Rumie, Carlos Rumie y Miguel Hasan, quienes fueron los iniciadores de este proyecto, anhelo que compartía con la comunidad árabe cristiana ortodoxa, que aun con mayor número y poder económico sólo pudo concretar una institución educacional décadas después.

Bajo el auspicio de la colectividad musulmana se inauguró el colegio árabe *Jaled El Amaue*, bilingüe árabe-español, con profesores de la misma colectividad, que fue alabado por todas las colectividades sobre todo las sirias-palestinas, que veían este esfuerzo como un baluarte para la conservación de la lengua árabe, puesto que esta era parte constitutiva de la identidad y una característica que prontamente se iba perdiendo en la totalidad de los inmigrantes árabe en el territorio chileno (Samame, 2003: 53).



Grupo de profesores y estudiantes del Colegio Hispano árabe de Villa Alemana
Fuente: Boletín árabe, 1933, septiembre 30. «Colegio Hispano árabe», (p 45).

Asimismo, como algunos estudiantes provenían de otras regiones se trató de instaurar un internado para albergar a los estudiantes tanto árabes cristianos, como musulmanes que residieran fuera de la localidad. Este establecimiento concretamente contó dentro de sus aulas en su primer año con sólo trece estudiantes,⁹ pero

⁹ Entre sus aulas pasaron personas como Leyla Ismail, Elba Len, Humilde Rumie, Angélica León, Ivonne Falaha, Said Rumie, Carlos Rumie, Elias Haddad, Carmen Ramos, Elena Valenzuela, Yamie Rumie, Amina Ismail, Pedro Rojas, Luis Arratia, Luis salinas y Manuel Brito, lo que demuestra la heterogeneidad de estudiantes inscritos.

rápidamente pasaron a 98 al paso de un par de años (Boletín árabe, 1933: 45). En sus aulas se mezclaron estudiantes de la colectividad que practicaban el árabe con otros que lo aprendían por primera vez durante las dos horas diarias

de práctica de esta lengua bajo la tutela del profesor Mustafá Abdelhafer. Los materiales educativos fueron traídos de establecimientos educacionales de Jerusalén, El Cairo y Damasco, enviados desde la misma universidad de *Al Azhar* en el Cairo y de la Universidad de *Ahall Amín en Hossine* en Jerusalén. Iniciando, las primeras clases en Santiago de Chile de religión musulmana, aunque compartían cualidades con las clases de cultura árabe no fueron obligatorias sino electivas dentro del establecimiento (Boletín árabe, 1934: 15).

La instauración de un proyecto educativo apuntaba a resolver una significativa dificultad común a todos los inmigrantes árabes, expresada constantemente en sus instituciones, cartas públicas, notas periodísticas e incluso en expresiones literarias, como era la pérdida casi inexorable de su lengua materna, además de las dificultades de mantener y transmitir la lengua árabe en un espacio propicio para dicha expresión, como el espacio interior/intimo de la misma comunidad o del hogar familiar.

Cabe señalar que uno de los factores que incidieron en el debilitamiento de la lengua árabe era que el intercambio económico y social se realizara en español. Esto favoreció la pérdida de la fluidez de dicho idioma, sin que dieran fruto los constantes esfuerzos de la comunidad, como los periódicos en árabe o bilingües, los cursos de árabe en las instituciones de la colectividad, el esfuerzo por implantar dichos cursos en los establecimientos educacionales fundados por la colectividad. Más aún, la pérdida de la lengua sólo muestra la integración de la colectividad a la sociedad chilena, y cómo el esfuerzo por la integración promovió la pérdida en el ámbito público y la disolución paulatina en el ámbito privado.

Sin embargo, existe una enorme particularidad dentro la comunidad musulmana: la lengua árabe, que compartían con sus congéneres árabes no sólo significaba una enorme pérdida de una identidad y una ligazón con sus comunidades de origen, sino una pérdida de enormes consecuencias religiosas. Es imposible la separación de las prácticas religiosas del islam sin contar con la lengua en que fue revelada dicha profesión de fe. El hecho de no contar con el dominio del árabe significaba simplemente no poder leer su libro revelado, el sagrado Corán. Mientras que los cristianos ortodoxos sí podían contar con Biblias en español y practicar los ritos

en dicho idioma, lo que afectaría a la larga sólo la pérdida de su lengua pero no de sus prácticas religiosas, que fue lo opuesto en el caso del islam.

Es más, la significación del árabe reside en que en ella se emplaza el escrito Coránico, que es en tanto, sagrado, religioso, ético, normativo y judicial. A la vez es camino, vida y única verdad para los musulmanes —ahí radica su centralidad inmutable a lo largo de los siglos—. Según la doctrina musulmana, este escrito contiene atributos divinos, como que es lingüísticamente perfecto, ya que a través de este texto en árabe se ha transformado en lengua divina, es a la par singular, inimitable, y por sobre todo, intraducible, ya que ninguna lengua es divina más que el árabe, y por ello su contenido es intraducible.

Por esto, incluso fuera del dominio de la lengua árabe, persistir en la práctica de dicha fe hace preciso poseer la palabra revelada en una copia del Corán, factor importante puesto que en la época no se producían copias en Chile. Como lo demuestra una urgente petición de un musulmán en 1934 desplegada en un periódico de la colectividad, donde pedía encarecidamente que se le enviara o regalara alguna copia del Corán, que sin embargo nunca obtuvo respuesta (Boletín árabe, 1934: 8). Se debe recordar que la primera edición del Corán traducido en Latinoamérica, directamente del árabe se dio en Buenos Aires en 1953 (Abboud, 1953).

Prosiguiendo con los esfuerzos colectivos se dieron pasos para una propuesta organizativa no sólo con fines benéficos, sino a la vez políticos. Estos se materializaron en la Sociedad El Despertar Árabe Hachemita (Boletín árabe, 1939: 4), que tenía por objetivo constituir una institución en torno a una campaña nacionalista y patriótica de los residentes árabes dentro de la colectividad santiaguina. Esta institución fue presidida por el señor Alejandro Uesen y fundada el 24 de septiembre de 1939. Esta sociedad con la casi totalidad de sus miembros de confesión musulmana muestra que dentro de las colectividades musulmanas existía un sentimiento entre panislamismo y panarabismo que posteriormente sería confrontado (Ruiz, 1976). Claramente su apelación al linaje hachemita, que en la época tuvo representantes reales en las posteriores naciones de Arabia Saudita, Transjordania y Siria, siendo el más reconocido el hijo mayor de este linaje, el rey Feisal I, quien con ayuda de los británicos fue proclamado rey de Irak en 1923; su hermano y segundo hijo del linaje, *Abd Allah* proclamado rey de Transjordania mientras que el menor, Alí se quedaría en el *Hiyaz* para heredar el reino de su padre. El padre de dicho linaje fue el gran *Muftí* de la Meca, Husayn ibn Alí quien había fallecido para la época, quien reinó sobre un *Hiyaz* independiente hasta 1924, año en que fue conquistado por los saudíes, quienes pretendieron obtener de la Sublime Puerta el reconocimiento del carácter hereditario del título en sus descendientes. Este linaje, que procede de los *Banu Hashim* o *hijos de Hashim*, es uno de los clanes más importantes de la antigua tribu de *Quraish*, radicada en La Meca, pues a él pertenecía el profeta Mahoma (Kramer, 2006: 81).

Finalmente, a fines del decenio de 1940 y luego de claro descenso de la población que profesaba el islam en Chile, se volvió a revivir el sueño de recuperar la cultura musulmana con la creación de la Sociedad Musulmana de Chile a fines de 1960.¹⁰

Paralelamente, es factible apreciar desde inicios del decenio de 1930 en los periódicos árabes los festejos por la fiesta del *Ramadán* en Santiago (Boletín árabe, 1932: 2), así como las expresiones comunitarias que se organizaban en este importante mes para la comunidad musulmana. Dentro de las múltiples actividades a lo largo del mes incluso se invitó a sus compatriotas árabes en general, y a los líderes de las comunidades árabes, como por ejemplo, los representantes de la iglesia árabe ortodoxa en Chile.

Concretamente, el mes de *Ramadán* organizado por la Unión Musulmana se

¹⁰ La Sociedad Musulmana, ahora conducida por Taufik Rumié, quien fue una persona respetada y estimada por las personalidades diplomáticas musulmanas que se encontraban en el país, revitalizó la sociedad musulmana. El objetivo de este segundo impulso fue mejorar la situación de los musulmanes en Chile y en América Latina, junto con el estudio de sus problemas y la búsqueda de soluciones. Pero es a partir de 1960 cuando hay un mayor esfuerzo y trabajo por recuperar la identidad religiosa que se había perdido. En 1997, Egipto comenzó a enviar imanes, en 1998 falleció Taufiq Rumié, quedando la sociedad en manos de Usama Abu Gazaleh, por votación.

desarrolló a las afueras de Santiago, en la localidad de Isla de Maipo, donde se entremezclaban los sentimientos religiosos con lo nacional. Esto es posible de observar en las repetidas muestras de la bandera siria en dichos actos, que quedarían plasmadas en los periódicos. Cabe recordar que a lo largo de los primeros decenios del siglo XX Siria fue el origen del mayor grupo de inmigrantes musulmanes en Chile.

Es importante señalar que estas celebraciones se iniciaban con un solemne discurso inaugural completamente en árabe en el que se afirmaba la trascendencia del idioma y su específico valor para el espíritu religioso, cuya pérdida traería fatídicas consecuencias para la conservación de la confesión religiosa, a la vez que se entremezclaba la defensa de los ideales patrióticos y nacionalistas árabes. Posteriormente las entidades musulmanas irían ampliando sus celebraciones del *Ramadán*, con un objetivo común, que fue el de mantener una comunidad musulmana unida (Boletín árabe, 1937: 13) y en contacto dentro del territorio chileno.

Al mismo tiempo, en los actos comunitarios como parte de la *Umma* y la fiesta del *Ramadán*, favorecieron la mezcla sin distinciones, en un estado común, donde la comunidad (Abu-Ghazaleh, 2011: 105) no se da como algo hecho sino como algo dado, donde uno no se adhiere, sino que pertenece, ya que el musulmán se adhiere a la religión islámica y con ello pertenece a la comunidad de creyentes.

Una comunidad que a la vez es un cuerpo social con un tiempo y un espacio sagrados (Hughes, 2013: 212), llenos de simbolismos que van más allá de la performatividad. Entendiendo que este particular mes se presenta como una

escisión entre lo sagrado y lo profano, donde se presenta un distanciamiento, un sentido espectacular de lo sagrado, un espacio donde cada sujeto es llevado por un fervor, y donde cada uno de los sentidos que posee está expectante. Donde cada hombre, mujer, niño, niña, anciano, enfermo y discapacitado es parte y partícipe de la efusión colectiva. Sin suspender los usos del cuerpo, la efusión/efusividad colectiva los lleva un estado más cercano a lo sagrado, a lo divino, donde se renueva el ser y el cuerpo (Brown, 2009: 503), y se liberan las energías habitualmente reprimidas, todo a la vez que se transita en torno al culto religioso, pero de igual forma, se presenta una responsabilidad y cercanía con el otro, y a la vez con la comunidad.

Por añadidura, el mes de *Ramadán* se presenta como la actividad que mayor entusiasmo despierta entre los musulmanes en Santiago, y su llegada tanto como sus recompensas son anheladas; es quizás la celebración más importante en el mundo islámico, que comienza con la novena luna llena del año señalada en la sura 2:194 y 5:2 (Cortés, 2005).

Incluso, los periódicos dan cuenta de la importancia sustancial del ayuno, el cual si no es respetado, acorde con las normas o tabúes, es posible de desaprovechar el mes que dura el ramadán, en el cual cambian todos los ritmos de la colectividad musulmana: la oración y la meditación se hacen más intensas y los manjares terrenales, como el alimento y las relaciones sexuales, quedan prohibidos durante el día, reservándose sólo la noche para saciar las necesidades básicas.

En consecuencia, el mismo acto sexual es lícito durante la noche de *Ramadán*, ya que así lo indica el Corán:

(Sura 19:26) Os declaro lícito la noche de ayuno, la visita de vuestras mujeres: ellas son vuestro vestido y vosotros sois su vestido... ahora, cohabitad con ellas y pedid lo que Dios os ha prescrito. Comed y bebed hasta que os aparezca distinto el hilo blanco del negro de la aurora. A continuación, ayunad completamente hasta la noche (Cortés, 2005)

Aun cuando, en *Ramadán* se alienta a los musulmanes a disminuir la presencia de los actos del espacio mundano, a fin de centrarse en la limpieza espiritual y en la iluminación, cada individuo tiene como tarea tratar de establecer un vínculo entre él y dios mediante la oración, la súplica, la caridad, las buenas obras, y el auxilio a otros. Debido a que el *Ramadán* es también un festival de dar y compartir, las instituciones preparaban comidas especiales para las familias que asistían, sobre todo en miras de ayudar a los inmigrantes más necesitados. Dicho espacio comunitario tenía como culmen la cena que rompí el ayuno cada noche durante el mes, llamada *Iftar*.



La festividad del Ramadan en Isla de Maipo
Fuente: Boletín árabe, 1934, enero 15. (p 2)

Dichas reuniones proseguían en las sedes de las instituciones donde se estudiaba la palabra revelada, dando inicio con la lectura del Corán, al ser revelado por primera vez durante este mes en una noche llamada *Laylat al-Qadr*. Como resultado de ello los musulmanes se reunían en la sede para poner en práctica un mérito particular que es estudiar todo el libro durante este mes. Dicho esfuerzo se practica dividiendo el Corán en treinta secciones, para ser leído durante el mes de *Ramadán*.

Para finalizar los actos comunitarios de los inmigrantes musulmanes practicaban el *Id al-Fitr* (fiesta de la ruptura del ayuno), que marca el final del período de *Ramadán* y el primer día del siguiente mes. Posterior a la cena, se donaba comida a los pobres (una práctica conocida como *zakat al-Fitr*), práctica común en los países de mayoría musulmana pero que no ha podido ser comprobada en Chile en el periodo estudiado.

Conclusiones

El contexto de la inmigración árabe, y dentro de ella la árabe musulmana, en Chile fue similar. Ambos grupos llegaron en un período en donde las políticas oficiales que promovían el desplazamiento de extranjeros hacia Chile no eran favorables para ellos y paralelamente declinaban. La sociedad chilena y fundamentalmente los grupos sociales dominantes ejercieron una presión discriminatoria contra

aquellos grupos, cuyo origen escapaba al patrón cristiano occidental. Y más los árabes musulmanes, entraban en estas categorías. Por lo mismo el proceso inicial de integración fue difícil y no exento de prejuicios que con gran tenacidad pudieron superarse. El proceso de integración de ambas comunidades estuvo impregnado de una convivencia positiva, favorecida por actividades económicas muy similares, proyectos políticos análogos y una colaboración permanente y factible.

En particular, el espacio religioso fue de enorme importancia. En el caso de la ciudad de Santiago, primero las sociedades musulmanas, donde fue posible agrupar y contribuir con la asistencia, para la supervivencia de las tradiciones y ritos islámicos, y con mayor relevancia el ya mencionado *Ramadán*, que no sólo conecta a la colectividad chilena, sino también con su patria lejana y la vez con la *Umma*. Se sumó a esto la construcción de la mezquita *As-Salam*, que fue el mayor logro para los musulmanes. Pese a la presencia de los diferentes grupos musulmanes, la mezquita de Santiago mantiene su importancia porque ella significa la llegada, el desarrollo y el establecimiento del Islam en el país. Hoy, se constituye en el principal lugar de difusión, reunión y acogida tanto para los musulmanes nacionales como extranjeros. Dentro de su estructura es relevante la figura del *Sheij*, quien es el encargado de orientar a los integrantes de la comunidad y con ello asegurar las ya preciadas pretensiones de mantención una memoria inmigrante de árabes musulmanes que se congregaron en Chile a principios del siglo XX.

Bibliografía

- Abboud, A. 1953. *El Sagrado Corán*. Buenos Aires, El Nilo.
- Abu-Ghazaleh, F. 2011. *Ethnic Identity of Palestinian Immigrants in the United States: The Role of Cultural Material Artifacts*. Texas, Lfb Scholarly Pub Llc.
- Agar, L. y Cagni, H. 2009. *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*. Madrid, Editorial Casa Árabe.
- Agar, L. y Rebolledo, A. 1997. *La inmigración árabe en Chile: Los caminos de la integración, El Mundo árabe y América Latina*. Madrid, Libertarias Prodhufi.
- Agar, L. 1982. «El comportamiento urbano de los migrantes árabes en Chile y Santiago». Tesis de Magister no publicada, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Akmir, Abdeluahed. 2009. *Los árabes en América Latina: historia de una emigración*. Madrid, Siglo XXI.
- Al Islah. 4 de febrero, 1933. «El gran día del Ramadán». *Al-Islah*. p. 2.
- Araneda, J. 2013. «La inmigración árabe en América. Los árabes otomanos en Chile: identidad y adaptación, 1839-1922». *Historia*. 3(1): 393-396.

Baros, M. 2011. *El imaginario Oriental en Chile en el Siglo XIX, orientalismo en la pintura y Arquitectura chilena*. Alemania, Académica Española.

Baros, M. 4 de junio de 1927. «Nuestras instituciones». *Oriente*. p. 5.

Baros, M. 15 de enero de 1932. «Ramadán». *Boletín árabe*. p. 2.

Baros, M. 1 de enero de 1933. «Musulmanes y sus acciones societarias». *Boletín árabe*. p. 25.

Baros, M. 1 de marzo de 1933. «Nuestras Instituciones sociales». *Boletín árabe*. p. 2.

Baros, M. 1 septiembre de 1933. «Sociedad Beneficencia islámica». *Boletín árabe*. p. 45.

Boletín árabe. 15 de noviembre, 1934. «Colegio árabe-español Villa Alemana». *Boletín árabe*. p. 3.

Boletín árabe. 30 de noviembre de 1934. «Preguntas al Boletín». *Boletín árabe*. p. 8.

Boletín árabe. 1 de julio de 1936. «Sociedad Islámica en Villa Alemana». *Boletín árabe*. p. 5.

Boletín árabe. 1 de agosto, 1936. «Unión musulmana protesta». *Boletín árabe*. p. 8.

Boletín árabe. 1 de enero de 1937. «La fiesta de *Ramadán* y las entidades islámicas». *Boletín árabe*. p. 13.

Boletín árabe. 1 de julio de 1937. «Una radio rifará la sociedad islámica». *Boletín árabe*. p. 6.

Boletín árabe. 1 de septiembre de 1937. «Sirios y libaneses deberán adoptar su nacionalidad». *Boletín árabe*. p. 26.

Boletín árabe. 15 de marzo de 1938. «Los damnificados de Siria y la Unión Musulmana». *Boletín árabe*. pp. 9.

Boletín árabe. 1 de abril, 1939. «Conferencia Taher al-Chammy». *Boletín árabe*. p. 9.

Boletín árabe. 15 de septiembre de 1939. «La sociedad El despertar árabe hachemita». *Boletín árabe*. p. 4.

Brown, D. 2009. *A New Introduction to Islam*. Nueva York, Wiley Blackwell.

Cortés, J. 2005. *El Corán*. Barcelona, Herder.

Delgado, V. 2010. *Revista La Nota: antología 1915-1917*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

El Mercurio. 13 de abril de 1911. «Negocios callejeros». *El Mercurio*. p. 1.

Ferenczi, I. 1929. *International Migrations*. Vol. 1. *Statistics*. Nueva York, National Bureau of Economic Research.

Goor, A. 1966. «The History of the Grape-Vine in the Holy Land». *Economic Botany*. 20 (1): 46-64.

- Hughes A. 2013. *Muslims Identity*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Karpat, Kemal H. 1985a. «The Ottoman Emigration to America, 1860-1914». *International Journal of Middle East Studies*. 17 (2): 175-209.
- Karpat, Kemal H. 1985b. *Ottoman Population 1830-1914*. United States of America, The University of Wisconsin Press.
- Kramer, G. 2006. *Historia de Palestina*. Madrid, Siglo XXI.
- McKeown, A. 2004. «Global Migration, 1846-1940». *Journal of World History*. 15(2): 155-189.
- Olguín, M. 1990. *La migración árabe en Chile*. Santiago, Ediciones Instituto Chileno Árabe de Cultura.
- Rebolledo, A. 1994. «La turcofobia: discriminación antiárabe en Chile 1900-1950». *Revista Historia*. 28: 249-272.
- Ruiz Bravo, C. 1976. *Antecedentes del nacionalismo en el próximo oriente; panorama de las ideologías en el Mashriq (1900-1952)*. Madrid, Editorial Instituto hispano árabe de cultura.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. Londres, Penguin Classics.
- Samame, M. 2003. «Transculturación, identidad y alteridad en novelas de la inmigración árabe hacia Chile». *Revista Signos*. 36 (53): 51-73.
- Seikaly, M. 2001. «Kuwait and Bahrain: The appeal of globalization and internal constraints». En Joseph Kechichian (ed.) *Iran, Iraq and the Arab Gulf States*. Nueva York, Palgrave MacMillan.