

Coreanos, judíos y árabes en la Argentina: tres modalidades diferenciales de inserción social y simbólica

Mirta Bialogorski

INTRODUCCIÓN

La Argentina, país de raigambre migratoria, constituye un excelente escenario para examinar las modalidades de inserción de tres comunidades migrantes -coreanos, judíos y árabes- en el contexto receptor. Estos grupos se distinguen tanto entre sí como en relación con las corrientes mayoritarias italianas y españolas y otros conjuntos minoritarios que conformaron la sociedad argentina. Arribaron al país en distintos periodos históricos: judíos y árabes se instalaron hacia fines del siglo pasado mientras los coreanos se hacen presentes a partir de la segunda mitad de la década de 1960.¹

Nuestro análisis comparativo se centrará en la dinámica de la construcción diferencial de las identidades étnicas de estas tres comunidades migrantes en su proceso de adaptación al nuevo medio y las respuestas también diferenciales que marcaron su singularidad.

En la actualidad dichas comunidades presentan diversos grados y características de integración. Las tendencias de sirios y libaneses pueden definirse fuertemente

¹ La inmigración judía a la Argentina se inicia en forma masiva en 1889, produciéndose un flujo de contingentes de Europa Oriental (principalmente del Imperio Ruso, Polonia y Rumania) tanto para la colonización agrícola en el marco de la Jewish Colonization Association como para el asentamiento urbano. Igualmente inmigraron contingentes sefardíes de Marruecos, Siria y Turquía. En torno a la Segunda Guerra Mundial arribaron, legal o ilegalmente contingentes de habla alemana y oriundos de Italia. En su momento de apogeo, en las décadas de 1950 y hasta 1960 la población judía se estimaba en unos 350.000, en tanto en la actualidad la estimación oscila entre 230.000 y 280.000.

Para inmigración judía en la Argentina ver: Haim Avni, *Argentina y la historia de la inmigración judía- 1810-1950*. Editorial Universitaria Magnes, Universidad Hebrea de Jerusalem (Jerusalén 1983). Daniel Bargman, "Acerca de la legitimación de la adscripción étnica. Dentro, fuera y sobre los límites del grupo judío en Buenos Aires", en: *Judaica Latinoamericana III*. AMILAT (Jerusalén 1997). *Presencia Sefardí en la Argentina*. Investigación y Textos: Daniel Bargman y Leonor Slavsky. Centro Educativo Sefaradí (Buenos Aires 1992). Daniel Bargman (1997) "Homogeneización o pluralidad étnica: un abordaje comparativo de la inserción de minorías de origen inmigrante en Buenos Aires". Ponencia presentada en el V Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, Argentina. Ricardo Feierstein, *Historia de los Judíos Argentinos* (Buenos Aires 1993). Victor Mirelman, *The Jews in Argentina. Assimilation and Particularism*. Columbia University (1973). Leonardo Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina*. Pades (Buenos Aires 1983). L. Senkman, *La colonización judía*. CEAL (Buenos Aires 1989).

La población migratoria "árabe" (sirios y libaneses especialmente) se instaló en la Argentina entre fines del siglo pasado y 1930, arribando contingentes menores hasta 1950. Se trata principalmente de grupos cristianos que llegaron previamente a la constitución de sus respectivos estado-nación. Se estima que ingresaron algo más de 250 mil medio-orientales en el periodo señalado de los cuales se instalaron en forma definitiva en el país cerca de la mitad.

integracionistas en tanto que la transformación operada en las pautas de agregación e identificación de los descendientes de inmigrantes judíos, después de dos, tres o más generaciones exige introducir un signo de interrogación a la hora de las definiciones. Entre los coreanos es posible advertir una transmutación lenta y fragmentaria de su identidad étnica en concordancia con una interacción restringida con el entorno argentino. Si bien la mayor o menor antigüedad puede considerarse una variable significativa, la misma no constituye una explicación suficiente de las particularidades observadas en los grupos en cuestión, sobre todo si se considera que dos de ellos son históricamente contemporáneos.

LAS IDENTIDADES DE ORIGEN Y SUS REFERENTES EN EL NUEVO CONTEXTO

Los inmigrantes provenientes del Medio Oriente que se instalaron en la Argentina hasta 1914, procedían, como lo señala la historiadora Gladys Jozami (1994,a), de una sociedad que expresaba la identidad en referencia con la afiliación a una comunidad religiosa. A esta gran mayoría le era extraña la dimensión del término “nación” desde la perspectiva europea anterior a la creación de los estados-nación. No llegaron como sirios o libaneses sino que se construyeron como tales aquí. Cada etnicidad mantuvo durante su adaptación sus propias pautas culturales y así fueran cristianos, musulmanes, drusos o judíos, tuvieron que soportar no sólo sus propios prejuicios interétnicos sino también los de la sociedad receptora.

Los testimonios revelados a través de la historia oral entre los llegados desde 1910, demuestran que aún cuando no experimentaban una clara identificación nacional, sí tenían muy interiorizada su identidad local-religiosa. “*Soy ortodoxo de Farbo*”, “*musulmán de Yabrud*”, “*protestante de Hama*” constituía un discurso coherente con este modo de clasificar las adscripciones en el Imperio Otomano (Jozami, 1994a, p. 196)

En tanto los inmigrantes de la ciudad de Córdoba adherían en 1910 al centenario argentino con una placa que ostentaba la inscripción “de la colectividad otomana en la República Argentina”, en la Capital Federal levantaban un monumento dedicado por “la colectividad siria a la Nación Argentina”. Pero, para los criollos eran simplemente los “turcos”, término que no conllevaba precisamente connotaciones positivas. Autoadscripción y heteroadscripción no coincidían (Jozami, 1994b, pp: 97-98).

Como toda identidad, la étnica se construye también en función de referentes externos. Desde la década de 1930, según las estadísticas, no se ha registrado una presencia migratoria

Para la migración siria y libanesa en América Latina se puede consultar Ignacio Klich, “Introduction to the Sources for the History of Middle Easterners in Latin America”, *Temas de Africa y Asia*, N°2 (Buenos Aires 1993) e I. Klich “Criollos and Arabic Speakers in Argentina: An Uncasy Pas de Deux, 1888-1914”, en: Albert Hourani & Nadiim Shehadi (eds.), *The Lebanese in the World: A Century of Emigration* (London 1992). I.Klich, “Arabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos”. E.I.A.L., vol. 6, N°2 (Buenos Aires 1995). Gladys Jozami, “La identidad nacional de los llamados “turcos” en la Argentina”. *Temas de Africa y Asia*, N°2 (Buenos Aires 1994). G. Jozami, “The Return of the “Turks” in 1990s Argentina”, in *Patterns of Prejudice*, vol.30, N°4. (London 1996)

La inmigración coreana proveniente de Corea del Sur se inicia formalmente en la Argentina en 1965. Si bien llegaron contingentes durante la década de 1970, es a partir de los años 80 –en particular entre 1984 y 1988– que se produce el mayor flujo de inmigrantes que se instala en forma masiva en Buenos Aires. Se estima que ingresaron 25 mil coreanos. De acuerdo con los datos suministrados por la Dirección Nacional de Migraciones, a partir de ese momento comenzó a disminuir el flujo y ya para los primeros años de la década del 90 se redujo notablemente su llegada a la Argentina.

Para inmigración coreana en la Argentina ver: Lee Kyo Bum, *La historia de la emigración coreana a la Argentina*. Ed. Sun Young. (Pusan, Corea del Sur 1990). Rodolfo Martín Saravia, “La emigración coreana en la Argentina”, en: *Corea, antigüedad y actualidad*. Liliana Daris (comp.) EUDEBA (Buenos Aires 1988), pp.179-99. Mirta Bialogorski, “La Argentina y la nueva inmigración: La comunidad coreana. Interrelación y síntomas de conflicto”, en: *Revista de Investigaciones Folklóricas* N°8, Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires 1993), pp.37-43. Carolina Mera, *La inmigración coreana en la Argentina. El caso de Buenos Aires*. V Jornadas sobre Colectividades, IDES, CEMLA, Museo Roca (Buenos Aires 1995).

significativa desde el Medio Oriente que permitiera realimentar las diversas identidades étnico-religiosas. Además, la actitud integracionista de estos grupos y la discontinuidad en sus relaciones con Siria y el Líbano contribuyeron a acelerar el proceso de integración.

En la colectividad judía, el genocidio de las comunidades de origen en Europa Oriental, la prédica sionista, la proclamación del Estado de Israel y el movimiento religioso conservador difundido desde los Estados Unidos a partir de la década de 1960, fueron determinantes para el modelado de la identidad de la comunidad judía local.

Por su parte, la identidad coreana remite a un referente nacional y territorial concreto -Corea del Sur- diferenciándose así del de Israel y del Mundo Árabe, en gran medida construídos localmente por las respectivas ideologías grupales judías y árabes.

Los coreanos mantienen un contacto permanente con el país de origen y aunque no existen datos censales concretos, se registra un movimiento continuo de ida y vuelta a la tierra natal con fines comerciales o familiares. La colectividad permanece alerta a las vicisitudes políticas y económicas a través de medios propios de información y una Comisión que integra la "Asociación para la Reunificación de las dos Coreas".² Entre los coreanos de primera generación como entre sus hijos - muchos de los cuales no dominan el idioma de origen- existe una marcada preferencia por el consumo de productos culturales provenientes de Corea del Sur.

Naturalmente, la identidad étnica de una minoría migrante no constituye un reflejo especular de su cultura de origen. A partir del juego de intercambios impuestos por las nuevas condiciones de vida se produce una reconstrucción particular de la misma. Así como los inmigrantes coreanos en la Argentina reinterpretan su coreaneidad a tal punto que al visitar su patria de origen aseguran no reconocerse en sus códigos, estas diferencias se manifiestan entre los "viejos" y los "nuevos" inmigrantes dentro de la misma colectividad.

Las comunidades étnicas y la reelaboración de sus identidades

En la interacción con la sociedad mayor los inmigrantes desarrollaron históricamente un doble proceso: a la par que se configuraban como actores étnicos, se argentinizaban acorde con un proyecto nacional de homogeneización.

La diferenciación con el entorno se expresa en los distintos grupos a través de marcas de diverso orden: religioso, nacional, ocupacional, lingüístico y/o por diacríticos físicos. Estos indicadores, como así también las pautas matrimoniales prevalecientes (endogámicas o exogámicas), juegan un papel activo en la construcción de sus identidades étnicas.

Los árabes cristianos poseen menor distinción religiosa con respecto a la sociedad mayor que los judíos³ en tanto que en los coreanos hay una distancia que pasa ante todo por el fenotipo "racial" y por la lengua.

Una inmigración preponderantemente masculina como la del caso árabe favoreció la exogamia en la primera generación y la integración de estos contingentes (Klich, 1992). En el discurso del propio grupo se advierte esta asociación. En los años '90 continúan autodefiniéndose "acriollados" por haber fundado familias numerosas con mujeres argentinas, symbiosis que se habría conformado en la práctica, enfatizando que "en nuestro país, el árabe, fiel a su prosapia, se considera un argentino más" (Jozami, 1997, p.86).

² Datos obtenidos en el Centro Coreano de Investigaciones Culturales en la Argentina (Buenos Aires, octubre 1996).

³ Esto es válido principalmente para los inmigrantes maronitas, en tanto los ortodoxos de rito oriental su vinculación con el entorno mayoritario católico presentó mayores complicaciones.

⁴ Desde una perspectiva antropológica se sostiene que no hay una correlación directa entre el comportamiento endogámico o exogámico de una comunidad inmigrante y los procesos identitarios. Razón por la cual no es posible extraer conclusiones generales en cuanto a la disyuntiva "crisol/pluralismo" usando las pautas matrimoniales como indicador privilegiado. Al respecto ver:

En los judíos y coreanos, pautas de inmigración preponderantemente familiares marcaron una fuerte tendencia a la endogamia aunque se discute la correlación directa con el grado de integración.⁴

Al mismo tiempo en que adherían al proyecto homogeneizador del “crisol de razas”⁵ y protagonizaban procesos de asimilación, las comunidades migrantes instituyeron marcos educativos y de socialización para preservar, crear y transmitir los valores y prácticas particulares. En ellas, diferentes sectores con ideologías étnicas específicas privilegiaron una actitud particularista o integracionista o bien trataron de armonizar ambas.

En el caso de sirios y libaneses, de modo coherente con una política de unidad por encima de los localismos, regionalismos y confesionalismos -cristianos, musulmanes y judíos-, las diversas instituciones se denominan “siriolibanesas”, uso que se generaliza en la década de 1930 en todo el país. El *Diario Siriolibanés* jugó un papel trascendente en estos ámbitos sociales, que se convirtieron en verdaderos centros de consolidación de la identidad étnica. En sus páginas recordaba a los inmigrantes que “no son turcos, son siriolibaneses” (Jozami, 1994b, pp: 198-200).

En la década de 1950, ya avanzado el proceso de integración, las asociaciones étnicas permeadas de cierto panarabismo continuaron llamándose siriolibanesas en tanto las que adhirieron al nacionalismo libanés se ciñeron a esta única identidad.

Si bien las élites tienden a preservar su identidad de origen, los descendientes no asistieron a sus propias escuelas, ni conformaron una red escolar étnica. Los hijos, cualquiera haya sido la religión de sus progenitores y a partir de su integración económica, cultural o política, superaron el marco de las relaciones de solidaridad primaria de sus padres.

Así, afirma Jozami (1994), una mayoría de cristianos sirios, libaneses, palestinos e iraquíes, ya en los años '30 pierde el uso del idioma árabe mientras con enormes dificultades, una minoría musulmana apenas logra que sus nietos se comuniquen en esta lengua a los efectos de preservar su fe.

Sin duda, entre los musulmanes, el uso de la lengua con fines rituales favorecido por el Islam, permitió el mantenimiento de la identidad árabe por un período mayor de tiempo. Aun así, el papel de la integración fue muy fuerte para esta la población. Los padres ejercitaron como pudieron su fe, sus hijos adoptaron posturas occidentales, en una sociedad que les dio lugar a la movilidad económica y educativa pero en la cual su identidad religiosa

Daniel Bargman, Matrimonios mixtos e identidad judía: dilemas y desafíos. CEHIS/AMIA (Buenos Aires 1991). 1991 y Amd Schneider, “The Two Faces of Modernity. Concepts of the Melting Pot in Argentina”. En: *Critique of Anthropology*, vol.16 (2), (1996).

Desde un enfoque histórico y socio-demográfico, la Argentina cuenta con una rica producción bibliográfica sobre pautas matrimoniales en autores como Ruth Seefeld, “La integración social de extranjeros en Buenos Aires según sus pautas matrimoniales: Pluralismo cultural o crisol de razas (1860-1923), en: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 1, N°2 (Buenos Aires 1986); E. Miguez, M. Argen, H.Otero, M.Bjerz, “Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural, “HAHR”, Vol.71-4 (Buenos Aires 1991); Carina Silberstein, “Más allá del crisol: matrimonio, estrategias familiares y redes sociales en dos generaciones de italianos y españoles (Rosario 1895-1925)”, en: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, N°28 (Buenos Aires 1994).

⁵ Con respecto de la expresión “crisol de razas”, existe toda una tradición de análisis social que ha enfatizado el proceso de integración de los inmigrantes a través de la disolución de sus identidades originarias para conformar una amalgama original y diferente. En virtud de esta ideología de nacionalización se instrumentaron desde el Estado dispositivos para integrar lo asimilable, incorporar lo que se consideraba incorporable y para segregar y aislar individuos o focos resistentes. La idea del crisol fue aceptada por buena parte de la sociedad argentina que la valoró positivamente. A partir de 1930, las migraciones internas y limítrofes “no hicieron sino acentuar esa convicción: para quienes integraban las mayorías urbanas blancas, descendientes de los inmigrantes europeos, no cabía duda de que ellos formaban parte de una amalgama previa, definida ahora también merced a la diferencia, a la distancia racial y social que los separaba de las nuevas oleadas de inmigrantes”. Ver: Hilda Sabato, “El pluralismo cultural en la Argentina: Un balance crítico”, en: Comité Internacional de Ciencias Históricas, Comité Argentino, *Historiografía Argentina (1958-1988)* (Buenos Aires 1990), pp.350-366.

fue mantenida en el interior del hogar. "*Aquéel es un mahometano*" diría por lo bajo un cristiano árabe. Pero los hijos del supuesto "mahometano" se educaron en las escuelas argentinas, privadas o religiosas, sus padres y abuelos habían sido pocos, geográficamente muy dispersos y con mayoría masculina. También fueron escasos los que pudieron retornar a Siria y al Líbano en busca de mujer, y la mixtura, deseada o no se produjo, como también se produjo su compleja inserción (Jozami, 1997, pp.84-85).

El resultado de este proceso de integración puede ejemplificarse con lo observado en la provincia de Santiago del Estero, en el noroeste argentino de la cual es común escuchar que "está llena de árabes". Las estadísticas oficiales les asignan un tercer lugar después de los españoles e italianos. Su presencia luego de más de un siglo se diluye en la multiplicidad de las redes provincianas, donde dominan las pautas culturales de base criolla, mestiza e indígena. Sin embargo, los "árabes" no han perdido visibilidad. Se identifican a través de sus apellidos, sus negocios - muchos con nombres étnicos- en las zonas más comerciales de las principales ciudades y pueblos y la continuidad de sus hábitos alimentarios, algunos de consumo popular en esta región (Ibid, p.91).

En la situación tradicional -premoderna- estaba claramente pautado que la interacción de los miembros de las comunidades judías debía desarrollarse en su interior, en tanto los contactos con el afuera se restringían a áreas específicas e instrumentales como el mercado. Como resultado de los procesos de secularización que tuvieron lugar después de la emancipación en las comunidades judías de Occidente y de las migraciones masivas hacia sociedades de alta asimilación, entre ellas, la Argentina, las comunidades judías dejaron de ser grupos cerrados cuyos límites eran fijados desde adentro y desde afuera por un cúmulo de preceptos e interdicciones.

La demanda de acrisolamiento y lealtad cívica excluyente formulada desde la sociedad mayor a través de sus élites, fue expresada por las autoridades educativas de principios de siglo. Preocupadas por la instrucción en idiomas ídich y hebreo y de temática judaica que se impartía en las escuelas de las colonias judías entendían que la misma conspiraba contra la asimilación deseada al medio argentino (Senkman, 1984).

Con la restauración de la democracia, en 1983, la orientación pluralista que se consolida en lo político se extiende hacia lo étnico-cultural y religioso. La legitimación de la existencia judía en la sociedad argentina en tanto minoría diferenciada, se ha visto impugnada por el énfasis en la homogeneidad implícita en la idea del "ser nacional" según la cual el cristianismo forma parte de la esencia de la argentinidad. (Fainstein, 1990).

En este contexto se habría producido un conflicto entre la exigencia asimilatoria y el mantenimiento de la identidad judía llegándose, en algunos casos, a internalizar prejuicios que llevan a algunos al rechazo de la identidad de su grupo de origen.

Los atentados acontecidos en 1992 y 1994 respectivamente contra la Embajada de Israel y la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) provocaron un replanteo de la identidad judía en la Argentina. Las barreras de protección surgidas en torno de las instituciones judías refuerzan los diacríticos impuestos desde adentro por temor hacia la agresión externa.

En el caso de la comunidad coreana, luego de treinta años de presencia en el país, mantiene un modo de vida prevalentemente endogrupal. Los inmigrantes de primera generación se esfuerzan por retener sus tradiciones con el fin de promover y mantener la cohesión y continuidad del grupo en el nuevo medio. Se nuclean en barrios específicos, su sistema laboral se basa en relaciones intracomunitarias, conservan su lengua y cuentan con

espacios exclusivos (excluyentes a veces) de encuentro social como las iglesias (en su mayoría protestantes), los clubes deportivos y las asociaciones e instituciones étnicas.

Esta generación procura transmitir a sus hijos los valores que, consideran, definen la “mentalidad coreana”: sacrificio, esfuerzo, competitividad, el trabajo como actividad vital fundamental, el progreso económico y educativo y un respeto ceremonial a los mayores, valores que oponen a los vigentes en la sociedad argentina.

Esta situación, que puede verificarse para la casi totalidad de la primera generación, presenta sus variaciones en la generación intermedia denominada “1,5” (Uno punto cinco)⁶. La adquisición del castellano, la creciente vinculación con pares argentinos en las escuelas y en la universidad, el contacto con otras costumbres, aun sin haber cambiado las propias, llevan a cuestionamientos y al surgimiento de discursos contradictorios que comienzan a disolver esa homogeneidad y aislamiento con que la sociedad receptora percibe a la comunidad. (Bialogorki, 1993, pp: 37-43)

Los cambios tendientes a la “argentinización” no dejan de producir preocupación a los mayores y a los jóvenes que los asocian con la pérdida de la “identidad coreana”. Estos últimos se enfrentan a una falsa dicotomía: *“Los adolescentes de “Uno punto cinco” y de segunda generación, tienen muchos conflictos entre la cultura coreana y la cultura local. En casa ven y aprenden de los padres la cultura coreana pero en la escuela o en la sociedad ven la cultura argentina ... En estas dos culturas diferentes el conflicto de los chicos es cuál de las dos tomar”*.⁷

Al mismo tiempo que algunos representantes de la generación intermedia amplían el contacto con la sociedad argentina, orientan su actividad profesional hacia ella y establecen amistades más allá de su grupo de pertenencia, otros prefieren mantenerse en la vida comunitaria. De cara a los desafíos y dificultades que les impone el nuevo contexto desde el punto de vista cultural y frente a situaciones concretas de prejuicio y discriminación muchos se desaniman y abandonan el intento de derribar las barreras.

Aun cuando los coreanos llegaron a la Argentina en un contexto más favorable al pluralismo, las demandas provenientes de la sociedad no difirieron de las planteadas a los inmigrantes tradicionales: “que no se aislen”, “que incorporen rápidamente los códigos argentinos”, “que se comprometan con el país receptor” son sólo ejemplo de algunas expresiones que se registran en conversaciones cotidianas, en los medios de difusión masiva y en discursos de funcionarios que dan cuenta de una permanente exigencia de indiferenciación.

EL PROCESO DE REETNICIZACIÓN Y LAS TRANSMUTACIONES DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

Las transmuciones producidas en la identidad de los inmigrantes se pueden atribuir a la pérdida de elementos de la cultura de origen, a su transformación o a la recuperación de contenidos propios aunque redefinidos y actuados con nuevas características.

La reafirmación de la etnicidad se expresa mediante la revitalización de formas que a los ojos de la sociedad argentina aparecen como signos exteriores, como así también a través de un retorno a valores y prácticas manifestados en la interioridad del grupo.

En la comunidad judía se nota una persistente alarma, por parte de dirigentes

⁶ La generación “1,5” (“Uno punto cinco”) denominada así por la propia comunidad, refiere a los hijos de los inmigrantes que han nacido en Corea del Sur y han llegado al país por única decisión de los padres. Incluye niños de corta edad, adolescentes y aun adultos jóvenes.

⁷ Entrevista de M. Bialogorki con Maria Chong, psicopedagoga que activa en la Asociación de Profesionales Coreanos, abril de 1996.

comunitarios y educadores, ante lo que perciben como una creciente “asimilación”. En estos ámbitos causa preocupación que se privilegien las formas, el mero agrupamiento social y recreativo en clubes, más que los contenidos mismos de la identidad y su transmisión. Se reprocha a estos judíos reflexionar acerca de su identidad pero no vivenciarla de modo más profundo (Bargman, 1997).

Para quienes creen en una identidad esencial este proceso de transformación vuelve irreconocible a la comunidad evidenciando de este modo el desfase entre las normas de cumplimiento ideal y las conductas efectivamente actuadas en la cotidianeidad.

Por otra parte, en algunos sectores se perciben indicios de “reentización”, es decir un proceso de reformulación de la identidad étnica y religiosa particularista. Elementos coyunturales y globales inciden en el reaceramiento al grupo de origen de matrimonios mixtos y sus descendientes cuya adscripción sería incierta según la normativa religiosa judía. La reducción de las funciones asistenciales del Estado argentino así como la actual tendencia de retorno a las lealtades primordiales lleva a estos judíos de los márgenes a aproximarse a su comunidad de origen.⁸

En ciertos sectores árabes también es posible advertir un fenómeno de reentización. Diversos acontecimientos internacionales y locales han obrado como factores de movilización de la conciencia étnica de algunos descendientes de inmigrantes árabes, promoviendo al mismo tiempo la explosión de prejuicios latentes en ciertos sectores de la sociedad argentina. Se asiste así al renacer de la etnicidad de los descendientes de sirios, libaneses, palestinos en una renovada búsqueda de una identidad en el marco de lo religioso y lo nacional. En esa búsqueda cada individuo podrá encontrar, según su historia familiar, la identidad de origen en sus iglesias, en sus mezquitas, al igual que en sus instituciones de corte nacional o económico.

Se ha generado un cierto reverdecer de lo étnico. La evidente manifestación de lo islámico observable en la inauguración de mezquitas e instituciones educativas llama la atención del gran público. Se lo vincula, en una ultrageneralización simplificadora, con imágenes negativas que responden a la repercusión local de la necesidad de invención de nuevos enemigos en un contexto de globalización (Jozami, 1997, p.85).

En este renacer de la autoestima musulmana han jugado un papel destacado factores endógenos como la formación espiritual, las conversiones y la difusión encarada por instituciones como el Centro de Altos Estudios Islámicos y factores exógenos. Los cambios trascendentales acontecidos en el Mundo Árabe e islámico en las últimas décadas han ejercido su influencia en la identidad árabe y musulmana en la Argentina. Tal el caso de un sector de la minoría shíi que se nuclea en la mezquita A'Tauhid, inaugurada en 1982. Para ellos, en su desarrollo se puede fijar un antes y un después de la revolución iraní, y se autodefinen con una “identidad islámica con características argentinas” (Ibid, p. 86).

Si se puede señalar el “cuarto menguante” de la etnicidad árabe en virtud de la intersección y superposición observada en esta comunidad en casi todas las áreas de la vida con la sociedad argentina, podría preguntarse si acaso se está ante un “cuarto creciente” de la etnicidad en sectores básicamente musulmanes.

La vuelta al estricto cumplimiento de los preceptos religiosos y a ciertas formas de retraditionalización en algunos sectores de árabes musulmanes y de judíos ortodoxos puede ser interpretado como un reforzamiento de las fronteras étnicas.

⁸ Este sería el caso de algunos judíos de la periferia, quienes vuelven a acercarse a instituciones de su comunidad de origen a fin de recurrir a la bolsa de trabajo de AMIA o a la ayuda de la Agencia Judía para emigrar a Israel. En muchos otros casos se trata sin más de la búsqueda de las raíces, de las voces de la infancia, sin relación directa con la satisfacción de demandas materiales.

Uno de estos procesos de retraditionalización fue implementado en el seno de la comunidad judía de inmigrantes de Alepo (Siria) en Buenos Aires a mediados del siglo veinte, a través de su líder étnico-religioso en respuesta a procesos de modernización. A través del reforzamiento de los límites, el núcleo de este grupo sefardí contrarrestó impulsos centrífugos revirtiendo una tendencia histórica, al costo de una mayor cerrazón ante el contexto social circundante (Chehebar, 1995).

Sin embargo, en la mayoría de los casos este “revival” implica tan sólo sumar a una identidad multifacética, argentinizada y cosmopolita una dimensión simbólica y resignificada que remite al grupo de origen. Tal el caso de las manifestaciones actuales de la identidad de la mayor parte de los hijos o nietos de inmigrantes árabes cuya etnicidad persiste en el ámbito privado de sus hogares, en sus comidas, en la vigencia de la familia ampliada y en la supervivencia de ciertos valores y costumbres.

En el contexto de la comunidad judía, críticos pertenecientes a sectores del núcleo comunitario impugnan lo que denominan el “judaísmo gastronómico”. Descalifican de este modo a quienes son visualizados como “asimilados” por haber perdido casi todos los rasgos de su identidad étnica excepto el gusto por ciertos platos típicos (Bargman, 1997).

Cabe reflexionar sin embargo, acerca del valor simbólico que este rasgo puede representar en términos de la transmisión de dicha identidad. Como dice un entrevistado coreano: “*El idioma es tan fundamental como la comida, son esas las cosas básicas que te marcan*”. En esta comunidad no es posible hablar de síntomas de reetnicización. En todo caso es un proceso a tener en cuenta en el devenir de su experiencia histórica en este país.

PREJUICIO Y DISCRIMINACIÓN

Desde un principio, árabes y judíos han sido y siguen siendo percibidos en ciertos sectores de la sociedad argentina como extraños. A ellos se han sumado los nuevos inmigrantes coreanos.

A partir de una percepción del grupo inmigrante como homogéneo se construyen estereotipos en el discurso social con imágenes peyorativas: el “turco cambalachero” del pasado dio paso a la imagen del fundamentalista enemigo de Occidente; el “ruso” sospechado de usurero sigue suscitando desconfianza; al coreano -indiferenciado de otros asiáticos- se le ha puesto el mote de “chino” y es acusado de “explotador” de mano de obra en sus negocios y talleres de costura y de “acaparador” de ganancias por vía ilegítima. Muchos les adscriben cualidades que van desde la promiscuidad hasta pautas laborales y alimenticias transgresoras y ofensivas para la sociedad argentina (Bialogorski, 1995, pp: 14-18)

Potencian el prejuicio hacia este último grupo la atribución de un avance económico evaluado socialmente como excesivamente acelerado y una ausencia de integración a nivel simbólico. En el ámbito comercial, la implementación de redes étnicas y una cultura del trabajo propia se consideran competencia desleal para el argentino (Bialogorski y Bargman, 1996, pp: 17-26)

En el discurso del propio grupo se explica que “*al principio los coreanos no conocieron la discriminación acá... Cuando llegaron a la Argentina, eran muy bien tratados pero a medida que la colectividad iba creciendo económicamente... empezó a haber mucha discriminación...*”.⁹ Discriminación que es constatada en diferentes ámbitos de la vida cotidiana y que se construye y difunde a través de los medios masivos de comunicación. El

periodismo se ha hecho eco de la presencia coreana y la ha convertido en un factor de gran visibilidad para el conjunto de la sociedad argentina. Sólo que al tiempo de otorgarle difusión mostró sistemáticamente una imagen empobrecida y estereotipada. Hemos registrado la tendencia a enfatizar la alteridad de este grupo migrante en las diversas dimensiones culturales (trabajo, comida, vínculos familiares, tradiciones), a través de una valoración generalizadora y negativa que responde al mecanismo cognitivo propio de toda construcción del prejuicio (Bialogorski, 1996, pp: 37-43).

El proceso de inserción de la comunidad judía tampoco se ha completado plenamente, sufriendo avances y retrocesos. La confusión aun reinante en cuanto a la legitimación de su existencia en la Argentina resulta evidente cuando, tras el atentado a AMIA, el presidente argentino telefonó al primer ministro de Israel para transmitirle sus condolencias por las víctimas, en realidad, ciudadanos argentinos - judíos y no judíos-. Al mismo tiempo, la adopción de la consigna "todos somos judíos" por parte de algunos medios de prensa argentinos revela una voluntad de aceptación de las diferencias que surge de un sentimiento de solidaridad.

Sin embargo lejos está la sociedad de asumir el postulado pluralista de igualdad en la diferencia. En un reciente artículo firmado por James Neilson, ex-director del periódico *The Buenos Aires Herald* y representativo de una postura favorable a los derechos civiles, a la par de denunciar a los antisemitas locales, afirma que la opinión de que "los judíos son diferentes" -compartida por muchos judíos- sería una idea "incompatible con los principios que subyacen en el ideal moderno de una sociedad igualitaria, individualista, no confesional y no discriminatoria que, en la mayoría de los casos, ellos mismos reivindican". "Cuanto más se afirmen los derechos individuales en detrimento de los 'colectivos', que suelen ser discriminatorios por antonomasia, más serán los judíos que, lo mismo que tantas otras personas de diverso origen, terminen perdiendo casi por completo sus rasgos culturales distintivos. Para el individuo, este proceso (...) no supone nada trágico. Para los comprometidos con alguna que otra 'identidad' particular, en cambio, la asimilación equivale a un peligro mortal".⁹

La intolerancia subyacente en el imaginario público argentino se torna evidente tras la elección de una figura presidencial que se autodefine argentino pero es visualizado como étnico. Al tomar dominio público la discusión de las raíces religiosas, étnicas y nacionales de Carlos Menem, se menciona su condición de "turco" o "musulmán" en términos peyorativos.

El reconocido político del Partido Radical, Federico Storani aludía en tales términos al "dios musulmán" (1991) para referirse a un presidente de la Nación que en todo momento se asume como católico, continuidad de pensamiento que reiteró recientemente al afirmar que "todos quieren que se vaya el turco".

"Es el momento que la sociedad argentina reflexione sobre su propio racismo que mañana mismo podría dirigirse contra un judío y en el siglo XXI contra un coreano", señalaba Rogelio García Lupo en ocasión de la victoria del actual presidente en las internas de su partido en 1988 (Jozami, 1997, pp:86-87).

Tanto en medios conservadores como progresistas, el tema del prejuicio y el riesgo de las generalizaciones arbitrarias afloran permanentemente y se asocian a la figura

⁹ Entrevista de M.Bialogorski con Lee Kyo Bum, presidente del Centro Coreano de Investigaciones Culturales en la Argentina, Buenos Aires, noviembre de 1995.

¹⁰ Revista *Noticias* 11/1/97. Según este periodista, "por razones comprensibles, los 'dirigentes' judíos quieren que quienes se consideran miembros de su 'comunidad' sean a la vez iguales a los demás y básicamente distintos, combinación que en teoría no debería plantear dificultad alguna, pero que en la Argentina actual está resultando decididamente problemática".

presidencial, a su supuesto entorno y a la problemática mesoriental. Los “árabes” son definidos con los rasgos con que algunos medios occidentales representan a esta cultura: mujeres sometidas, odaliscas, camellos, desiertos, beduinos, fundamentalistas, terroristas, fanáticos y narcotraficantes.

Si hasta la década de 1980 los creyentes musulmanes practicaban su fe sin mayores conflictos discriminatorios, vale decir en silencio y sin apartarse del modelo integracionista, su salida al espacio público puso de manifiesto que mientras ellos se asumían como argentinos, algunos los continuaban evaluando como lo hacían ciertos funcionarios y hombres de prensa a comienzos de siglo (Jozami, 1997, p.93).

En otras palabras, explica Jozami, todo estaba bien mientras este sector árabe mantenía sus valores en el ámbito privado y evitaba la exhibición pública de signos diacríticos diferenciadores. Al salir a la luz están dando ocasión de corporizar a ese otro que en esta era de globalización es construido como el nuevo enemigo.

En ocasión del clima de violencia que se vivió en la Argentina con la tragedia de la AMIA, mientras en la sede de una institución árabe, en respuesta a una convocatoria en repudio al atentado por parte del Programa Nacional de Comunidades y Colectividades del Ministerio del Interior, sus representantes se reunían con un vicepresidente de la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) y un responsable de la Casa Argentina en Israel, para expresarles su solidaridad con la comunidad judía, a los pocos días la presión de los acontecimientos llevaba a estas mismas entidades libanesas y árabe-musulmanas a salir en los medios en defensa de la imagen de esta comunidad y rechazando generalizaciones irresponsables. Tal fue también el público enojo del Centro Islámico de la República Argentina, que aludió a “cierto despliegue demagógico y sectario generalizando hasta el punto de incurrir en el deleznable concepto de la culpa colectiva” (Ibid, p. 88).

Es que a partir del 18 de julio de 1994, los nuevos observados en Argentina son los musulmanes y las sospechas sobre la participación de Irán en el atentado generaron una ecuación: para muchos, musulmán, fundamentalista y terrorista pasaron a ser sinónimos. Desde la perspectiva del migrante anónimo la pregunta pasó a ser: “¿Por qué se condena a toda una religión?”.¹¹

CONCLUSIONES

La visión comparativa de coreanos, judíos y árabes nos permite dar cuenta de la dinámica de interacción entre grupos inmigrantes y la sociedad nacional. Se trata en este caso de comunidades que tienen características atípicas pues provienen de áreas geográficas y culturales distintas de las de la mayor parte de los contingentes migratorios aún cuando los medio-orientales compartan elementos de unidad con la sociedad receptora en lo referente a las raíces mediterráneas de ciertos rasgos culturales. Sus lenguas de origen son diversas de las latinas y en buena medida presentan diferencialidad religiosa respecto del catolicismo mayoritario (Klich, 1995).

Desde el momento mismo de su inserción e interacción en el nuevo medio y en función de las modalidades migratorias, los valores y pautas del ámbito de origen, los referentes externos, la prevalencia en la sociedad receptora de factores tendientes a un *melting pot* homogeneizante o a un pluralismo multicultural, sus identidades sufren transformaciones. Este proceso culmina en diversos modos de integración, asimilación o

¹¹ Título de la nota. Aparecida en p.12, en qué periódico?, Bs. Aires, 31 julio, 1994. En: Jozami, 1997, p. 93

en un nuevo giro a través de una reetnización y retradicionalización.

Los coreanos, inmigrados a la Argentina directamente desde su patria de origen, vivenciaron como grupo el proceso de etnización, nuevo en su experiencia histórica, al pasar de una categoría de mayoría nacional a la de una minoría étnica. En esta situación manifiestan la necesidad y el deseo de incorporarse plenamente a la sociedad receptora tanto como la necesidad de actuar y transmitir las propias tradiciones. No es de extrañar que se cuestionen cómo lograrlo sin caer en una asimilación que, entienden, borra toda especificidad o en un encapsulamiento que los aislaría: *"Para las colectividades en general, es difícil argentinizarse. Por ejemplo, los judíos y los chinos no se argentinizan sino que forman entre ellos el barrio, siguen sus costumbres ¿Cómo hacemos nosotros coreanos? Nos argentinizamos o no?, Conservamos nuestro idioma y nuestras costumbres?(...) En ciertos aspectos es necesario argentinizarse para vivir en este país.(...). Por ejemplo, los judíos vivieron conservando sus tradiciones, no argentinizándose, pero a la sociedad argentina no le gusta"*.¹² Sin embargo, el temor reside en no ser aceptados aunque se intente un acercamiento. Como señala un entrevistado *"los jóvenes coreanos que nacieron acá se sienten muy argentinos, quieren más a la Argentina que a Corea, pero el problema es la diferencia de rasgos... porque nos rechazan los argentinos, ya al tener la cara distinta nos rechazan"*¹³

La presencia judía en la Argentina sometió a una difícil prueba tanto al proyecto nacional argentino vigente al momento de la inmigración masiva -construir la argentinidad a través de un "crisol de razas" - como a vastos sectores de la comunidad judía que se manifestaron ansiosos por integrarse pero sin perder sus rasgos distintivos.

El resultado es lo que muchos dirigentes lamentan como una asimilación en el sentido de la pérdida de valores y prácticas propias. Cabe preguntarse si se ha producido la emergencia de una nueva entidad e identidad: la de judeo-argentinos o aún argentinos judíos (Glazer, 1986).

Entre los llamados árabes, tan heterogéneos, fragmentados y cuya identidad diluida plantea dificultades para ser aprehendida, se manifiestan incipientes procesos de reetnización, especialmente en relación al despertar islámico de algunos sectores. Nos hallamos quizás ante una redefinición de identidades entre los descendientes de estos inmigrantes.

Más que presentar secuencias, la dinámica de los procesos de inserción de las comunidades analizadas presenta avances y retrocesos. Si un descendiente de tercera generación retorna a la etnicidad, deberíamos preguntarnos en qué sentido opera este retorno: es probable que lo haga como un argentino árabe, islámico o judío. Podremos hablar en un futuro, del mismo modo, de una identidad argentino- coreana, más que de la de los coreanos en la Argentina?

Las propuestas integracionistas estuvieron explicitadas para todos estos grupos y lo siguen estando de manera quizás más implícita, aunque se haya instalado un discurso pluralista en lo cultural y religioso. Cada grupo, de acuerdo con sus particularidades ha elaborado sus propias estrategias. Es esta elaboración diferencial la que da lugar a su singularidad en el proceso de vinculación con la sociedad argentina y a la configuración de la misma en su conjunto.

¹² Entrevista de M.Bialogorski con Lee Kyo Bum, presidente del Centro Coreano de Investigaciones Culturales en la Argentina, Buenos Aires, noviembre de 1995.

¹³ Entrevista de M.Bialogorski a Pan Sun Kim, columnista del diario Korea Time, editado en la Argentina. Buenos Aires, abril de 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- Bargman, Daniel.** "Acerca de la legitimación de la adscripción étnica. Dentro, fuera y sobre los límites del grupo judío en Buenos Aires", *Judaica Latinoamericana* III (Jerusalén) AMILAT (1997a)
- Bialogorski, Mirta.** "La Argentina y la nueva inmigración: La comunidad coreana. Interrelación y síntomas de conflicto", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, UBA, (Buenos Aires). N° 8, 1993, pp.37-43.
- Bialogorski, Mirta.** "¿Vos sabés que comen gatos?: Una leyenda vinculada a la comunidad coreana de Buenos Aires", *Revista de Investigaciones Folklóricas*. UBA (Buenos Aires). N° 6, 1995, pp.14-18.
- Bialogorski, M. y Daniel Bargman.** "The Gaze of the Other: Koreans and Bolivians in Buenos Aires". *Patterns of Prejudice..* (London). vol.30, N° 4, 1996, pp.17-26.
- Bialogorski, M. y Daniel Bargman.** "Articulación interétnica en medio urbano: judíos y coreanos en Buenos Aires". *Estudios Migratorios Latinoamericanos* (Buenos Aires) N° 32, 1996, pp.111-133.
- Bialogorski, Mirta.** "La construcción de la imagen del migrante a través de la prensa escrita", *Revista de Investigaciones Folklóricas* (Buenos Aires). N°2, 1996, pp.37-43.
- Bialogorski, Mirta.** "La Argentina y la nueva inmigración: La comunidad coreana. Interrelación y síntomas de conflicto", *Revista de Investigaciones Folklóricas* UBA, (Buenos Aires). N° 8, 1999, pp.37-43.
- Chehebar, Rabbi Itzjak.** *Un visionario. Biografía del Rabino Chehebar* Buenos Aires, Congregación Sefaradí de Buenos Aires, 1995.
- Fainstein, Daniel.** "Universalismo y Particularismo en la Educación Judía para Adultos: La Experiencia Latinoamericana". *Rumbos*, (Buenos Aires) N°23, 1990.
- García Lupo, Rogelio.** "El nuevo periodista"... 22-28 de julio de 1988. Lugar y órgano de publicación. En Jozami. Véase en Discriminación y... I. Klich y M. Rapoport. 1997
- Glazer, Nathan.** "New Perspectives in American Jewish Sociology". *Jewish Sociology Papers*, American Jewish Committee, 1986.
- Jozami, Gladys.** "El Nuevo Periodista", 22-28 de julio de 1988, (1997) pp.86-87.
- Jozami, Gladys.** "La identidad nacional de los llamados "turcos" en la Argentina", *Temas de Africa y Asia* (Buenos Aires). N°2, 1994a, pp.191-204.
- Jozami, Gladys.** "Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina, 1890-1990", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. (Buenos Aires), Año 9, N° 26, 1994b. pp.97-98.
- Jozami, Gladys.** "El retorno de los "Turcos" en la Argentina de los Noventa", *Discriminación y Racismo en Latinoamérica*. Klich, I., Rapoport, M (eds.) Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano 1997, pp.77-93.
- Klich, Ignacio.** "Criollos and Arabic Speakers in Argentina. An Uneasy Pas de Deux, 1888-1914", en Hourani, Albert and Nadim Shehadi (eds.) *The Libenese in the World. A Century of Emigration*, London, 1992.
- Klich, Ignacio.** "Arabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos", *E.I.A.L.* (Buenos Aires) vol. 6, N° 2, 1995.
- Senkman, Leonardo.** *La colonización judía*, Buenos Aires, CEAL. 1984.