

Buenos Aires Boliviana



Migración, construcciones identitarias y memoria

Temas de Patrimonio Cultural 24

Responsable de edición: Lic. Leticia Maronese

Coordinación general y revisión de textos: Lic. María Virginia Amezttoy

Diseño gráfico: DG Marcelo Bukavec

Fotos de tapa: Darío Calderón

Impreso en Argentina

Temas de patrimonio cultural N° 24 : Buenos Aires Boliviana. migración, construcciones identitarias y memoria. - 1a ed. - Buenos Aires : Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2009.

432 p. ; 23x16 cm.

ISBN 978-987-25112-0-3

1. Patrimonio Cultural.
CDD 363.69

© Copyright 2009 by C.P.P.H.C.

Todos los derechos reservados

ISBN 978-987-25112-0-3

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Este libro no puede reproducirse, total o parcialmente, por ningún método gráfico, electrónico, mecánico u oralmente, incluyendo los sistemas de fotocopia, registro magnetofónico o de alimentación de datos, sin expreso consentimiento del autor.



Comisión para la Preservación del Patrimonio
Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires

Secretaria General

Leticia Maronese

Sec. de Investigación Museológica

Ana María Cousillas

Sec. de Investigación Histórica

Liliana Barela

Sec. de Preservación y Conservación

José María Peña

Sec. de Relaciones Institucionales

Alejandro Félix Capato

Vocales

Pedro Delheye

César Fioravanti

Jorge Mallo

Liliana Mazettelle

Alberto Orsetti

Néstor Zakim

Asesora

Mónica Lacarrieu

Funcionaria Coordinadora

María Rosa Jurado

Temas de Patrimonio Cultural 24

Buenos Aires Boliviana
Migración, construcciones identitarias y memoria



Comisión para la
**PRESERVACIÓN
DEL PATRIMONIO
HISTÓRICO
CULTURAL**
de la Ciudad
de Buenos Aires

Buenos Aires Boliviana.

Migración, construcciones identitarias y memoria

Contenido:

Prólogo

Leticia Maronese..... 11

Capítulo I. Estrategias en la transcultura

Diez años de política migratoria argentina hacia los migrantes bolivianos (1998-2008)

Lila García..... 19

Espacios socioculturales “bolivianos” trans-urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires

Cynthia Pizarro..... 37

Perspectivas sobre los tiempos de crisis. Algunas consecuencias de la crisis de 2001 sobre las poblaciones boliviana y paraguaya en la Argentina

Gastón Kneeteman..... 53

Cartografía etnolingüística de migrantes quechua-bolivianos en Buenos Aires: identidad, liminaridad y sincretismo en el habla

Patricia Dreidemie..... 65

Identidades estratégicas en espacios de migración transnacional

Colectivo Jiwasa..... 81

Capítulo II. Representaciones y resistencias

<i>De las política(s) a las cultura(s): representaciones e identidades de migrantes limítrofes</i> Mauro Vázquez.....	95
<i>¿Bailando por un sueño? Espacio de construcción de identidades</i> Cynthia M. Olivera.....	109
<i>Discursos de exclusión. Aproximaciones al proceso de construcción simbólica de los migrantes en la prensa nacional</i> Carolina Montero.....	121
<i>Inmigrantes, trabajadores, bolivianos. La representación del otro cultural en la prensa gráfica</i> María Jimena Cartechini / Gabriela Rivas.....	135
<i>Rap político en el altiplano boliviano: (Re)Construcción de identidades juveniles y de ciudadanía afirmativa a través de negociaciones en un mundo globalizado</i> Johana Kunin.....	149

Capítulo III. Identidades en construcción

<i>La gente piensa que todos somos indígenas... pero aquí somos altos, blancos y sabemos inglés. Reflexiones en torno a la diversidad cultural y los valores estéticos</i> Vivan Irene Arias / Silvina Junco.....	161
<i>Mujeres, Migrantes, Militantes: una reflexión des-esencialista sobre los procesos de identificación entre mujeres bolivianas que participan en una organización política de izquierda</i> Miranda González Martín.....	173
<i>Migración e identidad como procesos de interculturalidad</i> Juan Pablo Mayorga Escalante / María Eusebia Cachaca Ramos.....	191

<i>El mensaje de Viracocha. El lugar de la memoria en la nueva construcción del ser boliviano</i>	
Cecilia Mellella / Pablo Sambucetti.....	203

Capítulo IV. Espacios públicos y diversidad cultural

<i>Estrategias pedagógicas institucionales en grandes centros urbanos para el tratamiento de la diversidad sociocultural derivada de movimientos migratorios</i>	
María Luján Bertella.	215

<i>Salud e interculturalidad: aportes de la Antropología Médica para el abordaje sociosanitario de la población boliviana de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires</i>	
Alejandro Goldberg.....	233

Capítulo V. Patrimonio Cultural boliviano

<i>La Feria de las Alasitas de Parque Avellaneda, Ciudad de Buenos Aires, y sus vinculaciones con la tradición andina de miniaturas</i>	
Verónica Acevedo / Ana Espinoza / Mariel López / Clara Mancini.....	249

<i>La identidad boliviana y la conservación del patrimonio: Casimiro Sejas López, Maestro yesero de la Escuela Taller del Casco Histórico</i>	
Cristina Malfa / Pablo López Coda.....	267

<i>Miniaturas, wakas e identidad en el festejo de Alasitas: análisis de un caso en la Ciudad de Buenos Aires</i>	
Carina Circosta.....	275

<i>Prácticas alimentarias en la Ciudad de Buenos Aires, entre el exotismo y la marginalidad</i>	
Verónica Castellano.....	291

Capítulo VI. Migraciones y Derechos humanos

Migraciones y derechos humanos. Legislación, agenda política y discursos mediáticos

Roberto Benencia..... 309

Inmigración boliviana, encuadre normativo y discriminación

Corina Courtis..... 315

Trabajo esclavo, una variante del capitalismo sin control ciudadano

Gustavo Vera..... 321

Re-Encuentro en la Diversidad

Beatriz Requejo de Vitas..... 325

Capítulo VII. Bolivianos en Buenos Aires. Espacios de difusión

Cuerpos migrantes, comunidades crea(c)tivas. Reflexiones en torno a las identidades y performances bolivianas y peruanas en Buenos Aires

Natalia Gavazzo / Santiago Canevaro..... 329

Espacio público y Patrimonio Cultural en la Ciudad de Buenos Aires

Brenda Canelo..... 351

El uso de la investigación en la gestión cultural: la puesta en valor de “lo boliviano” en un museo de Buenos Aires

Consuelo Tapia Morales / Natalia Gavazzo..... 357

Capítulo VIII. Historia de la migración boliviana en Buenos Aires

Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina

Susana María Sassone..... 389

Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración

Natalia Gavazzo..... 403

Prólogo

Poder plasmar en un libro de la Colección *Temas de Patrimonio Cultural* los interesantes trabajos presentados en las jornadas *Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria*, nos llena de satisfacción¹.

La presencia de especialistas en la temática, de los representantes de la colectividad boliviana, como así también de aquellos que no se identifican tanto como Estado Nación, sino desde sus propias etnias como “*pueblo originario*”, coadyuvaron con su acompañamiento y ponencias, a brindar un material importantísimo para reflexionar sobre el interculturalismo y esta Buenos Aires actual, tan diversa, tan cosmopolita, muchas veces discriminatoria y otras generosa.

La gestión de la diversidad cultural, la reflexión sobre los múltiples colectivos sociales y étnicos de nuestra región metropolitana y la apertura permanente de espacios de reconocimiento y visibilización de grupos migrantes, han sido una constante en el trabajo de las áreas convocantes a las jornadas mencionadas. De ello dan cuenta los libros de esta Colección destinados a bucear y reivindicar el aporte africano, las “*Buenos Aires*” gitana-romanés, idish, gallega, italiana, sefaradí. Colectivos que “*bajaron de los barcos*” tanto de manera voluntaria como esclavizada, y otros cuya cultura es originaria del continente, fueron conformando nuestro patrimonio cultural, tan rico y profundamente mestizo.

La migración boliviana tiene en estos momentos singular presencia. Sin embargo hay que aclarar que siempre existió y fue importante. Si nos remontamos a 200 años atrás, no hace falta recordar que los territorios que ahora son Bolivia y Argentina, constituían el mismo virreinato. Cómo no recordar en este momento que el Presidente de la Primera Junta de Gobierno había

1. Las jornadas *Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria*, se realizaron entre el 2 y 4 de julio de 2008, en la Manzana de las Luces (Perú 272). Se trató de una realización conjunta entre la Dirección General de Patrimonio e Instituto Histórico y la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

nacido en Potosí. Cómo no recordar que la Universidad de Chuquisaca fue la formadora de varios de nuestros *héroes patrios*. Cómo no recordar a nuestros *héroes compartidos*, el General Padilla, Juana Azurduy y la tenaz resistencia de las *Repúblicas*.

En los trabajos que integran este volumen la cuestión migratoria y su problemática, visualizadas desde diversos enfoques, atraviesa todos los capítulos. Así, la historia de la migración se entrecruza con otros temas: los derechos humanos, la identidad, el patrimonio cultural y el uso del espacio público, entre muchos más.

En el primer capítulo, *Estrategias de la transcultura* **Lila García** realiza un recorrido sobre los logros y las deudas aún pendientes en diez años de políticas implementadas por el estado hacia los migrantes bolivianos. Su exhaustivo trabajo da cuenta de diversas medidas gubernamentales implementadas en diferentes períodos del decenio 1998/2008.

Cynthia Pizarro, se refiere a los espacios bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires y pone el énfasis en las estrategias implementadas por los migrantes frente a la segmentación étnica y a los múltiples mecanismos de discriminación y exclusión que sufren.

Gastón Kneeteman se refiere a las consecuencias de la crisis de 2001 en la población boliviana y a las diversas tácticas llevadas a cabo por la comunidad con el objeto de paliar sus efectos. El trabajo de **Patricia Dreidemie** investiga, en el ámbito de la lingüística, el proceso de desplazamiento de la lengua, del quechua al español relacionándolo con las ideologías, a la vez que reflexiona sobre la mezcla de las dos lenguas.

Finalmente, el **Colectivo Jiwasa** se ocupa de la manera de construir y reconstruir la identidad nacional en el ámbito de migración, dejando planteada la hipótesis de los diversos imaginarios que subyacen bajo el concepto de “identidad nacional”, por lo que consideran necesario generar estrategias identitarias para relacionarse con un contexto de diversidad cultural.

Integran el capítulo *Representaciones y resistencias* los trabajos de **Vázquez, Olivera, Montera, Cartechini/Rivas** y **Kunin**. Desde diferentes perspectivas se refieren a las diversas maneras de expresar la identidad cultural y, en el caso de **Cartechini/Rivas**, cómo representa al otro cultural la prensa escrita; en Vázquez, las miradas políticas hacia el contexto de los migrantes refiriéndose a ciertos programas televisivos y al espacio dialógico en sentido amplio, donde se constituyen los textos y los sujetos.

Montera tiene por objetivo desentrañar el modo en que la prensa gráfica visualiza y difunde su propia imagen de los migrantes, una imagen social estigmatizada, e intenta develar las relaciones de dominación subyacentes que hacen posible llevar a cabo prácticas sociales excluyentes.

Olivera se ocupa de los ámbitos de construcción de identidades de los jóvenes bolivianos y de la difusión de sus actividades por medio de los medios de comunicación de la colectividad, haciendo que su discurso llegue a todos. Y es a través de la danza que constituyen un espacio de comunicación, de contención y de producción de sentido. También se ocupa de los jóvenes,

en este caso de las identidades juveniles, el trabajo de **Kunin**, que estudia la producción, distribución y consumo del rap político contemporáneo en diversas localidades de Bolivia.

Identidades en construcción es el tema del capítulo III, que, de modo general, refiere a la propia visión y a la manera en que los migrantes son visualizados desde el afuera. **Arias/Junco** reflexionan acerca de la diversidad cultural como discurso políticamente correcto aunque no siempre llevado a la práctica, ya que el poder hegemónico se encargó, a partir de la conformación del estado-nación, de invisibilizar al pasado indígena constituyente. De aquí que las acciones discriminatorias son históricamente construidas, pese a que en la actualidad los diferentes aspectos que adoptan hoy emergen de maneras más sutiles y, por lo tanto, más difíciles de reconocer.

El trabajo de **González Martín** es resultado de una investigación realizada en el barrio Charrúa, habitado por migrantes bolivianos desde la década de 1950, cuando aún era la Villa 12. Focaliza el eje en el local Teresa Vive, un espacio donde funciona un merendero y desarrollan actividades recreativas y de apoyo escolar. Allí se crea un grupo de mujeres, “Caminando juntas”, que trabajan temas como discriminación, maternidad, violencia y problemas laborales constituyéndose en un sitio para el debate y la reconstrucción de su identidad.

Mayorga Escalante/Cachaca Ramos se ocupan de explorar la cosmovisión aymara, poniendo el énfasis en las relaciones de amistad y su perdurabilidad las cuales, en un contexto de migración es necesario reconstruir, a la vez que consolidar las relaciones interculturales.

Mellella/Sambucetti tratan el tema de la búsqueda de la identidad común del ser boliviano contemporáneo a través de dos hechos, la revalorización de la civilización de Tiwanaku y la llegada al poder en Bolivia de Evo Morales, atendiendo al pasado y a la vez a la actualidad. Así, la identidad, como sucedáneo de la comunidad, reconstituye el pasado en el presente apelando a la reivindicación socio-étnica.

Los trabajos que integran el capítulo *Servicios públicos y diversidad cultural* exploran, uno en el campo educativo y el otro en el de la salud.

El de **Bertella** tiene por objetivo reflexionar acerca de las estrategias implementadas por las escuelas que albergan a alumnos migrantes consignando que en la Argentina hay 1700 escuelas primarias y 900 de nivel medio con matrícula aborigen y es uno de los últimos países de Latinoamérica en reconocer los derechos de los pueblos originarios. Si bien el estado reconoce como derecho el de la educación intercultural bilingüe, en la mayoría de las escuelas urbanas se enseña a todos por igual a leer y escribir en castellano sin atender a la lengua materna de los chicos de los pueblos originarios. Por lo que es necesaria una política educativa sistemática que se garantice una efectiva igualdad de oportunidades educativas que atienda a la diversidad sociolingüística y cultural.

Goldberg trata la relación entre salud e interculturalidad desde el enfoque de la antropología médica. Relación que se centra en la correlación entre salud y modos de vida y trabajo, ya que los factores estructurales son fundamentales a la hora de investigar el tema, porque las

condiciones de vida y trabajo de los migrantes se caracteriza por la exclusión y la marginación, que generan gran variedad de problemas, entre ellos los sanitarios.

El capítulo V *Patrimonio cultural boliviano* comienza con un trabajo de investigación de autoría de **Acevedo, Espinoza, López y Manzini** y el objeto de estudio es un lugar con características especiales, el Parque Avellaneda, y una de las prácticas culturales de la comunidad boliviana en Buenos Aires, la Feria de las Alasitas, un lugar de encuentro y reafirmación de la identidad. Su crecimiento en Buenos Aires está acompañado de la consolidación de otros elementos de la tradición boliviana, como la música y las danzas y es un exponente de cómo la lógica identitaria siempre sigue construyéndose, en una constante dinámica. También trata la feria-fiesta de alasitas **Circosta**, poniendo el énfasis en su historia, su culto y la actual recuperación de la festividad en Parque Avellaneda, a la vez que haciendo un minucioso análisis del miniaturismo, una producción tradicional del mundo andino.

El tema de los oficios es tratado por **Malfa, López Coda y Sejas López** a través del oficio de yesero ejercido por un migrante boliviano, Casimiro Sejas López, en la Escuela Taller del Casco Histórico del Ministerio de Cultura. Se relata la intervención y remodelación que realizara en lo que hoy es la Casa Museo Carlos Gardel, resaltando la excelencia de su oficio así como la integración de un representante de la cultura boliviana que trabaja activamente en la recuperación del patrimonio edilicio de nuestra ciudad.

Finaliza el capítulo con el trabajo de **Castellano** sobre las prácticas alimentarias en nuestra ciudad; señala que algunos productos de origen andino, generalmente vendidos por migrantes bolivianos en zonas de bajos recursos, han sido apropiados para su consumo por miembros de los sectores altos por considerarlos productos “exóticos”. A la vez analiza las situaciones cotidianas de discriminación en la comunidad boliviana respecto a la alimentación, dado que los productos andinos son utilizados como fuente de ingreso y no para su consumo. Los productos vendidos en el centro de la ciudad se ofrecen como selectos y exóticos, cualidades difundidas por los canales de televisión con programas de cocina. En esta situación ambas cualidades son vistas como contrastantes con la discriminación sufrida por los miembros de la comunidad boliviana en su propio barrio, donde también se venden estos productos aunque a menor costo, dado que es su alimento cotidiano, y los puestos y la venta ambulante son fuertemente estigmatizados por los no pertenecientes a dicha comunidad.

El capítulo VI se inicia con el trabajo de **Benencia** quien estudia a la comunidad boliviana desde hace cerca de veinte años. En este caso analizando las diversas estrategias implementadas por los migrantes bolivianos para convertirse en pequeños productores hortícolas en regiones anteriormente inexistentes. El INTA reconoce a la horticultura de la periferia bonaerense, en su mayor parte integrada por productores bolivianos, y está diseñando programas de capacitación y financiación para la zona, lo que evidencia que los gobiernos nacional y provincial los consideran de gran relevancia en la producción de alimentos, sobre todo debido a su cuidado del medio ambiente y a la calidad de los productos. **Benencia** visualiza los logros obtenidos por la comunidad como resultado de su tenacidad, sus redes de relaciones y su capacidad organizativa, pese a verse obligados a enfrentar hechos discriminatorios y xenófobos por parte de la comunidad local.

Courtis se refiere a la normativa migratoria respecto a los bolivianos, muy distinta de la implementada frente a los migrantes europeos y su visibilización frente a los intentos de invisibilidad perpetrados hacia los de países limítrofes. En el siglo XX, luego de la nefasta Ley Videla, los gobiernos democráticos intentaron corregir las condiciones de irregularidad de los migrantes. En este sentido, el programa conocido como Patria Grande flexibiliza los requisitos para iniciar los trámites migratorios. De todos modos la discriminación subsiste y en este campo aún queda mucho trabajo pendiente.

Vera se refiere al trabajo esclavo de los migrantes empleados en la industria de la indumentaria y su relación con el capitalismo sin control ciudadano en el contexto del capitalismo globalizado, que busca a cualquier costo la maximización de la ganancia. Las grandes empresas de indumentaria tercerizan su producción en más de cien talleres clandestinos y sus prendas son vendidas en todos los shoppings de la Argentina. Como en el siglo XIX los trabajadores-esclavos duermen en el suelo de los talleres, se debilitan y enferman y trabajan, en el mejor de los casos, más de 14 horas. El autor remarca la condición esencial del sistema de producción capitalista, de explotación y llevado solamente por la lógica de la ganancia.

Requejo de Vitas tiene a su cargo la Dirección General de las Minorías y sus Garantías del Gobierno de la Ciudad. En su exposición remarca la diversidad cultural existente en Buenos Aires y el aporte de las distintas oleadas migratorias tenido en cuenta en la Constitución que protege sus derechos sociales, políticos, económicos y culturales. Afirma que es necesario un proceso formativo de largo plazo para garantizar la igualdad de oportunidades y la plena aplicación de los derechos humanos.

Canevaro y Gavazzo inician el capítulo VII, *Bolivianos en Buenos Aires. Espacios de difusión*. La propuesta de su trabajo es explorar de qué manera se corporizan las expresiones culturales de los migrantes en un contexto de desarraigo. La corporalidad considerada a partir de las representaciones como una forma de vínculo con el medio, más allá del mundo laboral, específicamente por medio de la música y la danza que construyen sentido de pertenencia y que ocupan un lugar central en la constitución de relaciones sociales. Los migrantes usan sus cuerpos como instrumentos creativos, como actores sociales, sujetos activos, en lugar de la visualización que de ellos tiene la ciudadanía local, de cuerpos como herramientas para la explotación laboral.

Canelo investiga las prácticas llevadas a cabo por los migrantes bolivianos en el cementerio de Flores y el Parque Indoamericano y a la vez explorar en la recepción de dichas actividades en el estado y la población en general. Los ritos fúnebres realizados en el cementerio han sido objeto de quejas ante la administración que aducen que se come y bebe y que se ensucian las tumbas. Respecto al parque, las quejas se refieren a que los bolivianos juegan al fútbol y hacen venta ambulante. La autora destaca que dichas prácticas resultan conflictivas por no conformarse a lo considerado “correcto” y afirma que el patrimonio cultural boliviano coadyuva en la construcción identitaria; negar su expresión en ciertos espacios confirma la desigualdad y discriminación a que son sometidos los miembros de la comunidad boliviana.

Gavazzo y Tapia Morales abordan el tema de Kaipi Bolivia, la experiencia realizada entre 2002 y 2005 en el Museo de Arte Popular José Hernández, en relación con las políticas

culturales referidas a migrantes limítrofes. El programa se desarrolló en el contexto de las políticas culturales del Gobierno de la Ciudad, lo que permite a las autoras realizar un exhaustivo análisis de las políticas migratorias en la Argentina. Afirman que las políticas que promueven la diversidad cultural no están orientadas hacia las migraciones recientes, siendo el Museo José Hernández el que asumió la responsabilidad del programa, en una clara muestra de reconocimiento del rol social que tienen los museos.

Sassone plantea la hipótesis de que la migración boliviana en la Argentina pasó por tres estadios, que se corresponden con tres modelos: migración fronteriza, regional y transnacional; en ellos los migrantes implementaron diversas estrategias de articulación entre el espacio original y el de destino. La autora realiza una periodización de la historia migratoria en el marco de la geografía histórica, con el propósito de relacionar espacios tiempos y actores.

Gavazzo trabaja sobre los conceptos de identidad e integración en el fenómeno migratorio de los países limítrofes, en el cual el flujo boliviano ha sido de magnitud considerable. A esto se debe el establecimiento de redes sociales y un campo relacionado con la cultura boliviana; en este sentido puede hablarse de una cultura boliviana en Buenos Aires, transformada en la relación establecido con sus nuevas condiciones de producción y reproducida de un nuevo modo, diferente al de su lugar de origen. La autora afirma que debe ponerse el énfasis en los conceptos de diversidad e interacción, siendo la diversidad el eje central.

Deseamos que *Buenos Aires Boliviana* sea un aporte para la profundización del conocimiento de nuestros hermanos los migrantes bolivianos, una comunidad de un pueblo originario, raíz y tronco de nuestros antepasados comunes.

Lic. Leticia Maronese

Secretaria General

C. P. P. H. C.

Capítulo I
Estrategias en la transcultura

*Diez años de política migratoria argentina
hacia los migrantes bolivianos (1998-2008)*

Lila García¹

- Por qué 1998 como punto de partida;
- La Argentina desde fines de los noventa;
- Bolivia en el escenario bilateral;
- El acuerdo de residencia para nacionales del MERCOSUR vs. el acuerdo especial para Bolivia;
- Regularización en tres versiones: extra-Mercosur, MERCOSUR, y Bolivia;
- Cronología, actualidad y conclusiones.

Abstract

Durante los últimos diez años, la política migratoria argentina hacia los nacionales bolivianos ha atravesado varias etapas. Desde la “caza de inmigrantes” que llevara a cabo la gestión menemista de fines de los años 90 –la cual diera lugar a los primeros acuerdos en materia migratoria entre Bolivia y Argentina, sucedidos de dos protocolos-, incluso la agenda de la integración MERCOSUR (en cuyo marco viera la luz el Acuerdo para la nacionalización de los nacionales provenientes de los países MERCOSUR y sus asociados) cuenta a los bolivianos como objetos de especial protección, al menos en la teoría de la norma especial de regularización para nacionales de Bolivia (DNM No. 19.954/2006) y en el acuerdo especial de regularización para nacionales de dicho país (aprobado por ley 26.126 del año 2004). En esta primera parte, el trabajo releva hechos, instrumentos y políticas hacia la inmigración boliviana durante las presidencias de los períodos 1998-2008.

1. Docente UBA. Becaria CONICET para Migración, políticas migratorias y derechos humanos. Doctorando UBA.

Bajo esta perspectiva, en una segunda parte el trabajo se centra en los siguientes puntos: (i) los hechos-fuente de dichas disposiciones: lejos de ser gratuitas, las mismas se basan en una política “a reacción” frente a ciertos hechos que toman conocimiento público, como el conocido siniestro en un taller textil donde trabajaban ilegalmente inmigrantes de Bolivia (2006); (ii) comparar si efectivamente los privilegios acordados son tales: en un sentido sustantivo, en comparación con los otros regímenes para los restantes países del MERCOSUR (tanto en la regularización como en el ingreso); en un sentido formal, justificar porqué dicho trato no representa una discriminación por nacionalidad (la boliviana) frente a otros países; (iii) en tercer lugar, ¿Cómo colabora, si lo hace, la política de inmigración argentina hacia Bolivia a la relación Kirchner-Evo en el marco del MERCOSUR?

Por qué 1998 como punto de partida

A fines de los años noventa, sería el inicio de la decadencia menemista que dejaría en evidencia las consecuencias de un modelo económico excluyente y empiezan a montarse discursos para la identificación de las causas del malestar social. Así se recurre al siempre práctico recurso de criminalización de los inmigrantes. Ello fue, además, acompañado de medidas concretas: el impulso de dos proyectos de leyes racistas (uno en 1997, otro en 1998), la cacería de inmigrantes ilegales y su detención en las comisarias, sobre todo porteñas, cuando no podían acreditar la legalidad de su estancia: esto permitiría construir el discurso de los inmigrantes delincuentes que llenaban las comisarias del país. La comunidad boliviana fue objeto privilegiado de estas medidas por diversos motivos: su sentido de la colectividad los hacía fácilmente ubicables, con lo cual una razzia policial podía “rastrillar y levantar” muchos ilegales en un solo operativo con gran efecto mediático. En 1998, además, y fundamentalmente como consecuencia del hostigamiento por parte de las fuerzas policiales, se logra el primer convenio migratorio entre Argentina y Bolivia. Se trataría del primer convenio migratorio de la Argentina con sus limítrofes y cercanos².

La Argentina desde fines de los noventa

En 1997 y 1998 tienen lugar dos propuestas de modificación a la ley de inmigraciones, a cual más restrictiva y criminalizadora de la situación de ilegalidad; incluso, se preveía que los hijos de inmigrantes no tuvieran acceso a la educación primaria y se mantenían las multas para quienes proveyeran alojamiento a los residentes ilegales. Ante las críticas que recibieran ambos proyectos, el Estado comenzó a montar el discurso oficial del inmigrante como causante de los males del país.

Consultado sobre los elevados niveles de inseguridad urbana, el Director de la Dirección Nacional de Migraciones afirmaba que *“el 60% de los delitos son cometidos por extranjeros”*, cifras luego desmentidas por funcionarios de otras reparticiones, y el Ministro del Interior aclaraba que *“en delitos menores, la participación de los extranjeros es de 6 cada 10”*, pero *“vinculados al comercio de narcóticos 30%”*,

2. En 1998 también se firma un acuerdo migratorio con Perú, aunque con posterioridad al firmado entre Argentina y Bolivia.

pero refiriéndose al proyecto del 98 en particular consideraba: “Yo no veo por qué tendría que ser xenófobo impedir el ingreso de inmigrantes en el país “. Por su parte, el Viceministro de Economía respondía a la prensa acerca de las consecuencias del modelo económico sobre el crecimiento de la franja de pobreza: “Yo no quiero que se culpe al modelo económico de que los sectores más pobres no mejoran sus ingresos, si se demuestra que el factor determinante es la migración, aunque hay otros factores.”³ Una encuesta anterior realizada a los policías, señala que los “*inmigrantes de países limítrofes*” se encuentran en el tercer lugar (con alrededor de un 10%) de los grupos que más delinquen”⁴.

Primero, el gobierno intenta con la asociación de la desocupación a la supuesta competencia por parte de los inmigrantes y en algún sentido es una postura coherente: sólo que estaba convenientemente enfocada. En realidad, es la ilegalidad de la inmigración la que fomenta la contratación de extranjeros, ya que su misma situación irregular los lleva a aceptar no sólo salarios más bajos, sino situaciones infrahumanas en lo que a vivienda y prestaciones se refiere. Ante la falta de eco a favor, salió al cruce de las críticas argumentando que el proyecto tendía, también o en realidad, a combatir a los inmigrantes ilegales, que eran los responsables de la inseguridad de los argentinos. El pico de exposición pública fue en enero de 1999, cuando la Iglesia se cruzaba con el gobierno, los policías hacían *razzias* de ilegales y ninguna fuente gubernamental podía confirmar tal participación de los inmigrantes en los porcentajes de delitos. Una cronología de los hechos (publicada por *Clarín* el 25/1/99) decía:

DOMINGO 17 DE ENERO. Clarín reveló un proyecto de nueva ley de Migraciones preparado por el Gobierno, que prevé una selección más rigurosa de quienes soliciten residencia permanente en la Argentina (foto superior), y mayores sanciones para los que trafiquen con la entrada de extranjeros ilegales o les den trabajo. De inmediato, el ministro de Justicia y Seguridad bonaerense, León Arslanián, salió a rechazar la idea por considerar que podría derivar en actitudes xenófobas y violar el espíritu de la Constitución. En tanto, el titular del Instituto Nacional contra la Discriminación, Víctor Ramos, defendió el proyecto oficial y aseguró que la medida no es contra los inmigrantes sino contra los empresarios inescrupulosos y los traficantes.

LUNES 18. El gobernador bonaerense, Eduardo Duhalde, (foto central) afirmó: Cada día hay menos trabajo, y es necesario repartirlo entre los argentinos. Hay que pensar primero en los argentinos y después en los extranjeros, porque no somos lo mismo. En cambio, la candidata a gobernadora por la Alianza, Graciela Fernández Meijide, cuestionó la iniciativa y recordó que el Gobierno le otorgó pasaporte al traficante de armas sirio Monzer Al Kassab. El Foro de Organizaciones No Gubernamentales contra la Discriminación anunció que presentaría un amparo contra el proyecto.

MIÉRCOLES 20. El presidente Carlos Menem anunció: a partir de ahora, aquellos que no estén documentados como corresponde tendrán que abandonar el país. El director de Migraciones, Hugo Franco, aseguró que más del 60% de los delitos

3. María Rosa Cozzani de Palmada, *Inmigrantes limítrofes en Argentina. ¿Tolerancia o rechazo?*

4. *Clarín*, “Grupos de riesgo”, 11/8/98.

menores son cometidos por extranjeros (foto de abajo). El director general de Orden Urbano de la Policía Federal, comisario mayor Roberto Galvarino, lo desmintió: la participación de extranjeros en asaltos, robos y homicidios es ínfima; debe rondar entre el 5 y el 7%.

JUEVES 21. La Iglesia salió en defensa de los inmigrantes: la desocupación y el delito son problemas argentinos. Intentar atacarlos persiguiendo la inmigración ilegal es un siniestro juego político.

VIERNES 22. El jefe de Gabinete, Jorge Rodríguez, respondió a la Iglesia y a la oposición: Si sostienen que la (nueva) política migratoria es mala, habrá que pensar que lo que plantean es la defensa de las mafias que traen a los inmigrantes ilegales para explotarlos. El candidato presidencial por la Alianza, Fernando de la Rúa, aseguró que existía intencionalidad política en la campaña gubernamental: se trata de desviar la atención para buscar culpables en lugar de preocuparse por la seguridad.

Frente a la “revuelta” de la opinión pública, impulsada principalmente por los medios de comunicación y que contó incluso son una movilización en solidaridad con los bolivianos, los proyectos quedaron sin efecto.

Hacia el 2000, los titulares de los diarios empezaron a inundarse de inmigrantes, pero salientes y argentinos; hacia el año 2003, el Senado cursaba una comunicación al Poder Ejecutivo para que informara el número de jóvenes científicos profesionales que habían emigrado durante el período 2000-2003 y los programas para evitar dicha fuga⁵.

En cuanto a la inmigración, a principios del 2002, ya se notaba una tendencia recesiva: en los últimos días del 2001 y principios del 2002 ya se hablaba de 30.000 extranjeros limítrofes y peruanos que habían regresado a sus países⁶. El titular de la Organización Internacional de Migraciones, Lelio Mármora, fue contundente: “*Se está yendo el que puede y el que pensaba radicarse no viene. La emigración es alta y la inmigración hacia la Argentina es casi nula*”. A principios de 2004, Clarín informaba que el gobierno había decidido suspender la política de expulsión de todo aquél que no tuviera los papeles en regla, aunque reconocía la casi imposibilidad de llevar a cabo dicho trámite: entre la numerosa documentación a presentar, sus certificaciones y el valor del trámite en sí, la suma mínima que anualmente debía invertir un inmigrante no descendía de los 300 pesos, sin contar el tiempo insumido en la burocracia y los estudios médicos.⁷

El año 2004 parece marcar, justamente, un cambio de rumbo en la política migratoria: (i) Argentina ratifica el Acuerdo sobre Residencia para Nacionales del MERCOSUR (firmado en 2002) y también, el acuerdo extensivo a Bolivia, Perú y Chile, (ii) se promulga la tan esperada Ley Nacional de Política Migratoria (enero 2004), (iii) se aprueba un nuevo Protocolo al Convenio con Perú (ley 25.889) y se firma un Acuerdo Migratorio con Bolivia.⁸ Sin embargo,

5. Proyecto de Comunicación 1874-S-03.

6. Clarín, 25/1/02.

7. Clarín, “Inmigrantes limítrofes: la difícil ruta para radicarse”, 7/2/04.

8. Véase un mayor desarrollo en el punto 3 de este trabajo.

como veremos, ninguno de los cuatro acuerdos firmados en el marco del MERCOSUR (dos sobre residencia y dos sobre regularización) se halla en vigor. El mismo año se firma también el Acuerdo contra el Tráfico Ilícito de Inmigrantes, aunque no ha sido ratificado por ninguno de los Estados partes.

En abril de 2006 se inaugura la primera etapa del programa “Patria Grande”, para regularizar la situación de miles de inmigrantes provenientes de países del MERCOSUR y sus asociados, con la sola acreditación de nacionalidad en los mismos. Era hora: si bien sobre la población argentina total, el porcentaje de inmigrantes limítrofes se ha mantenido estable ya desde 1869: nunca superó el 3%, el peso de los inmigrantes limítrofes sobre la población total de extranjeros ha crecido notoriamente: desde su pico más bajo en 1914 (poco más de 8%), alcanza según el censo de 2001 más del 60%.⁹ La predominancia de paraguayos, chilenos y bolivianos y (en ese orden) se ha mantenido desde 1947 y casi hasta el 2001, donde los bolivianos pasan a ocupar el segundo lugar: hacia 2001, el 35,2% de los extranjeros habían nacido en Paraguay, el 25,3% en Bolivia y el 23% en Chile. La población nacida en el Perú, curiosamente, todavía no figuraba en la contabilidad del Censo 2001.

Bolivia en el escenario bilateral

El 16 de febrero de 1998 se firma el primer Convenio de Migración entre Argentina y Bolivia (ley 25.098 publicada el 7/5/1999), destinado a nacionales (originarios) de una de las Partes que desearan establecerse en el territorio de la otra “para desarrollar actividades formales en relación de dependencia”, sea que desearan ingresar como regularizar su situación. En este último caso, pueden encontrarse desarrollando una actividad en relación de dependencia como también autónoma. La autoridad consular o migratoria (según el lugar de presentación de la solicitud), podría otorgar una residencia temporaria de 6 meses que podía ser renovada por 12 meses. Los requisitos y trámites para el otorgamiento de la residencia temporaria o permanente son, en el marco de este convenio, sumamente complejos y pueden ser identificados como una de las causas del posterior colapso de la Dirección Nacional de Migraciones; por caso, preveía la presentación del interesado cada 12 meses ante la autoridad migratoria munido de documentaciones varias, en particular certificado de antecedentes penales en el país de residencia.

La vigencia determinada de este convenio (5 años) llevó a la firma y posterior aprobación de dos Protocolos Adicionales. Por el primero de ellos, firmado en noviembre de 2000 y aprobado por 25.536 dos años más tarde, (i) amplía en 365 días, desde la entrada en vigencia del Protocolo, para la regularización de aquellos nacionales descriptos en el Convenio (que gozaban de un plazo de 180 días) y (ii) amplía el ámbito de aplicación del Convenio, extendiendo la residencia y beneficios otorgados a los nacionales definidos originariamente a sus cónyuges, padres e hijos solteros menores de 21 años o discapacitados; (iii) extiende a 3 años la residencia temporaria otorgada a los nacionales comprendidos en el convenio originario.

9.. Fuente: INDEC, según cuadro elaborado por Novick..

Por el segundo Protocolo adicional, firmado en diciembre de 2003 y aprobado recién tres años después (ley 26.091 de abril 2006) dispone, en lo sustancial, prorrogar por otros 365 días la regularización, a contar desde el 2 de agosto de 2003.

En el siguiente cuadro se resumen los principales instrumentos internacionales aplicables a los nacionales bolivianos.

Cuadro 1			
	Firma	Número	Vigencia
Convenio de Migración	Bs.As. 26/2/98	Ley 25.098 S=21/4/99 P=5/5/99 B.O.= 7/5/99	Desde 23/6/99, por 5 años prorrogables.
1er. Protocolo	La Paz, 6/11/00	Ley 25.536 S= 27/11/01 P= 7/1/02 B.O.= 14/1/02	Desde el 2/8/02. B.O.= 4/9/02.
2do. Protocolo	Bs.As. 12/12/03	Ley 26.691 S= 05/4/06 P= 26/4/06 B.O.= 27/4/06	Desde el 4/7/06. (Aplicación desde el 12/2/03)
Acuerdo Nacionales del MERCOSUR, Bolivia y Chile	Brasilia, 6/12/02	Ley 25902	Aprobado y Comunicado (19/7/04) por Argentina. NO VIGENTE
Acuerdo Migratorio	Bs.As., 21/4/04	Ley 26.126 S= 2/8/06 P= 23/8/06 B.O.= 24/8/06	17/10/2006 B.O.= 21/11/06

El acuerdo de residencia para nacionales del MERCOSUR vs. el acuerdo especial para Bolivia

El Acuerdo sobre Residencia para Nacionales del MERCOSUR.

En diciembre de 2002 se firma el Acuerdo sobre Residencia para Nacionales de los Estados Partes del MERCOSUR, Bolivia y Chile, aprobado por ley nacional No. 25.902 del 2004. Según el *animus* declarado, busca “profundizar el proceso de integración” mediante “la implementación de una política de libre circulación de personas en la región”, al mismo tiempo que busca solucionar la situación migratoria de los nacionales de los Estados partes y asociados, aunque sin reconocer el histórico flujo de personas que caracteriza al Cono Sur, especialmente trabajadores migrantes desde Paraguay y Bolivia hacia la Argentina.

Esta omisión probablemente sustente una de las grandes características ausentes: el desarrollo de actividades laborales como fin de la solicitud de residencia o regularización. En efecto, amén de simplificar el ámbito de aplicación y los requisitos, el objeto del tratado se enuncia como destinado a aquellos “nacionales de un Estado Partes que deseen residir en el territorio de otro Estado Partes” (art. 3.1), o bien que se encuentren en territorio de la otra deseando regularizarse (art. 3.2), a cuyo fin podrán obtener una residencia legal en este último, acreditando: Nacionalidad (natural u originaria, habiendo gozado de dicho beneficio por los últimos cinco años), mediante partida de nacimiento o certificado de nacionalización, y presentando:

- Pasaporte válido y vigente, cédula o certificado de nacionalidad.
- Comprobación de estado civil
- Declaración jurada de carencia de antecedentes internacionales penales o policiales.
- Certificado que acredite carencia de antecedentes judiciales, penales o policiales del peticionante en el país de recepción.
- Certificado médico expedido por autoridad médica migratoria u otra sanitaria oficial, del que surja la aptitud psicofísica del peticionante. Ello, si es exigido por la legislación interna del Estado parte de ingreso.
- Pago de tasa retributiva de servicios.

Cumplidos, la autoridad consular o migratoria, según corresponda, podrá otorgar una residencia temporaria de hasta dos (2) años, que puede transformarse en permanente mediante solicitud con una antelación de noventa (90) días al vencimiento de aquella (art. 5). De no realizarla, quedarán sometidos a la legislación migratoria interna de cada Estado Parte (art. 6).

Una comparación entre el régimen anterior (para Perú y Bolivia) y el actual, destinado a los países que conforman en el MERCOSUR más Bolivia, Chile y Perú, se condensa en el **Cuadro 2:**

Cuadro 2			
ÁMBITO DE APLICACIÓN	Perú y Bolivia	MERCOSUR	BOLIVIA Nuevo Acuerdo
Situaciones que prevé	Titulares extranjeros para ejercer actividad en relación de dependencia, ingresantes y a regularizar. Familiares de los titulares, ingresantes o a regularizar. Familiares de distinta nacionalidad.	Nacionales de una parte que deseen residir en otra, a ingresar o regularizar.	Nacionales naturales de una Parte que deseen ingresar o regularizar.

TITULARES	1. NACIONALES A: fuera del territorio, desean establecerse en territorio de otra Parte, para desarrollar actividad formal en relación de dependencia. 2. NACIONALES B: dentro del territorio en situación migratoria irregular, pretenden regularizar a fin de de desarrollar actividad formal en relación de dependencia.	NACIONALES FUERA: Nacionales (natural o adquirido mínimo 5 años) que deseen residir en territorio de otra Parte. NACIONALES A REGULARIZAR: nacionales (natural o adquirido mínimo 5 años) que se encuentren en territorio de otra Parte y presenten solicitud de regularización.	NACIONALES ENTRANTES: Personas (i) nacidas en el territorio de una de las partes, que por ello sean (ii) reconocidas como nacionales, que (iii) soliciten ingreso bajo el presente régimen en el territorio de otra parte. NACIONALES A REGULARIZAR: nacionales de una Parte admitidos como transitorios (máx. 90 días) o temporarios en territorio otra.
Familiares igual nacionalidad	3. NACIONALES C: nacionales de una parte que sean (i) cónyuge, (ii) padres, (iii) hijos solteros menores 21 o discapacitados de NACIONALES A o B que deseen ingresar o regularizarse. 4. NACIONALES D: nacionales C que se encuentren residiendo en el país de recepción como temporarios o permanentes, según régimen interno.		
Familiares otra nacionalidad	5. NACIONALES E: nacionales del Estado X que sean (i) cónyuge, (ii) padres, (iii) hijo de un nacional del Estado Y que resida en dicho Estado. Para ingresar o regularizar.		

PLAZOS	1. NACIONALES A: dentro de vigencia del Convenio. 2. NACIONALES B: 365 días desde vigencia del Protocolo.	No especifica. Desde vigencia Convenio.	Regularizantes: 365 días desde vigencia Convenio. Otros: no especifica, se entiende vigencia Convenio (5 años prorrogable igual período)
--------	--	--	--

La situación con la Bolivia de Evo

Actualmente, y no obstante el *Acuerdo sobre Residencia para los Estados Partes del MERCOSUR, Bolivia y Chile* (firmado en el año 2002 y aprobado por ley interna número 25902 del 2004), existe un Acuerdo migratorio firmado con Bolivia dos años después, el 21 de abril de 2004, aprobado por ley 26.126 del 2006. Ello se explica por la situación en que se encuentra el Acuerdo general: todavía no ha sido firmado por todos los Estados, por lo cual no está en vigencia.

Ambos simplifican el régimen de requisitos para acceder a los diferentes tipos de residencia, aunque es posible encontrar algunos beneficios adicionales para los nacionales bolivianos. Una comparación luce en el **Cuadro 3**.

Cuadro 3		
	MERCOSUR	Bolivia
Nacionalidad	Nacionales originarios o por naturalización (mínimo 5 años)	Nacionales de nacimiento
Nacionales que pueden acogerse	Quienes deseen establecerse en territorio de otra Parte.	Quienes soliciten su ingreso bajo el presente régimen.
Nacionales ingresados	Sí: encontrándose en territorio de otra parte, deseando establecerse y presenten solicitud de regularización.	Sí: quienes revistan una condición irregular de permanencia y que presenten documentación dentro de los 365 días vigencia Acuerdo.
Notas	Para nacionales ingresados, se aplica el procedimiento con independencia de la condición migratoria con la que hubiera ingresado, implicando exención multas y otras sanciones.	También podrán acogerse los nacionales que hubieren sido admitidos como transitorios o temporarios
Requisitos	Pasaporte válido y vigente, cédula de identidad o certificado de nacionalidad	Pasaporte válido y vigente, cédula de identidad o certificado de nacionalidad

	Partida de nacimiento y Comprobación de estado civil	Partida de nacimiento y certificado de matrimonio para los casados.
	Declaración jurada de carencia de antecedentes internacionales penales o policiales.	Declaración jurada de carencia de antecedentes internacionales penales o policiales.
	Certificado que acredite carencia de antecedentes judiciales y/o penales y/o policiales del peticionante en el país de recepción.	Certificado que acredite la carencia de antecedentes penales y/o policiales en el país de origen o en los que hubiera residido en los últimos cinco (5) años anteriores
	Certificado médico expedido por autoridad médica migratoria u otra sanitaria oficial, del que surja la aptitud psicofísica del peticionante. Ello, si es exigido por la legislación interna del Estado parte de ingreso.	Certificado médico expedido por autoridad médica competente u otra sanitaria oficial del país de origen o recepción, según corresponda de conformidad con las normas internas del país de recepción.
	Pago de tasa retributiva de servicios.	Pago de tasa retributiva de servicios
Pago tasas	No establece	Los trámites que se efectúen en las representaciones consulares de cada una de las Partes, abonarán las tasas en las monedas del país de recepción o en su equivalente en la divisa que corresponda.
Trámite consular	Cuando la solicitud se tramite en sede consular, bastará la certificación de su autenticidad, conforme los procedimientos del país de que procede.	Cuando la solicitud se tramite en sede consular, bastará la certificación de su autenticidad, conforme los procedimientos del país de que procede (art. 7)
Trámite migratorio	Cuando la solicitud se tramite ante los servicios migratorios, dichos documentos sólo deberán estar certificados por el agente consular del país de origen del peticionante acreditado en el país de recepción, SIN OTRO RECAUDO.	Cuando la solicitud se tramite ante los servicios migratorios, dichos documentos sólo deberán estar certificados por el agente consular del país de origen del peticionante acreditado en el país de recepción, SIN OTRO RECAUDO (art. 7)

Residencia temporaria	hasta 2 años	2 años
Residencia permanente	La temporaria puede transformarse en permanente mediante la presentación del peticionante ante la autoridad migratoria, dentro de los 90 días anteriores al vencimiento	Al cabo de 2 años podrán efectuar el cambio de calificación a permanentes
Requisitos permanente	Constancia residencia temporaria	DNI que acredite la condición de residente temporal
	Pasaporte válido y vigente, cédula de identidad o certificado de nacionalidad	Pasaporte válido y vigente, cédula de identidad o certificado de nacionalidad
	Certificado que acredite carencia de antecedentes judiciales y/o penales y/o policiales del peticionante en el país de recepción.	Certificado que acredite la carencia de antecedentes penales y/o policiales en el país de origen o en los que hubiera residido en los últimos cinco (5) años anteriores
	Acreditación de medios de vida lícitos que permitan la subsistencia del peticionante y su grupo familiar	Acreditación de medios de vida lícitos
	Pago de tasa retributiva de servicios.	Pago de tasa retributiva de servicios
Sometimiento legislación interna	Si vencida la residencia temporaria de hasta 2 años no se presentaron ante la autoridad migratoria, quedan sometidos a la legislación migratoria interna (art. 6)	Si dentro de los 3 meses del inicio del trámite para la residencia temporaria no presentan la totalidad de los requisitos quedan sometidos a la legislación migratoria común (art. 8)
Reglamentación	Las partes se comunicarán sus respectivas reglamentaciones y modificaciones.	Las Partes acordarán las medidas necesarias a fin de que las reglamentaciones no impongan requisitos que impliquen un desconocimiento o menoscabo de los derechos reconocidos

Interpretación	Sin perjuicio de normas o disposiciones internas de cada Estado que sean más favorables a los inmigrantes	Sin perjuicio de normas o disposiciones internas, bilaterales o multilaterales más favorables
Duración	Indefinida	5 años
Derechos	VARIOS. Entrar, salir, circular y permanecer libremente y sin perjuicio de restricciones excepcionales impuestas por razones de orden público y seguridad pública	No establece

Regularización en tres versiones: extra-Mercosur, MERCOSUR, y Bolivia

En el año 2005 se adoptan una serie de normas tendientes a la regularización de los residentes indocumentados, conocido como Programa Patria Grande. Además de facilitar la posibilidad de los residentes de acceder al trámite (mediante, por ejemplo, la designación de instituciones colaboradoras donde se iniciaría el trámite: bibliotecas, ONGs, organizaciones barriales, municipalidades, etc.), distingue dos procedimientos principales (regularización de nacionales del MERCOSUR y asociados; regularización para nacionales extra MERCOSUR) y uno especial para los nacionales de Bolivia que reúnan ciertas condiciones.

El régimen de regularización para los mercado-sureños. En lo sustancial, el primer régimen (que no comprende a aquellas personas que hayan ingresado con visa de cortesía, diplomática, refugiados o asilados) contempla la presentación, en un plazo de 180 días, de los solicitantes que al 30 de junio de 2004 se hallen de hecho residiendo en nuestro país. Por el segundo, se establecen dos categorizaciones, según la entrada del solicitante: (i) con anterioridad al 17 de abril de 2006 y (ii) con posterioridad a dicha fecha. La diferencia estriba en: a) los requisitos (debiendo en el último caso acreditar medios de vida lícitos y “útiles”), b) el tipo de residencia temporaria a otorgar (dos años en el caso de los primeros, noventa días para los segundos, que puede ser prorrogada por única vez por igual período). Si el extranjero ingresado con posterioridad al 17 de abril de 2006 decide solicitar una residencia transitoria, la misma se otorgará por 2 años (de ser resuelta favorablemente la petición); también es posible que se le otorgue directamente una residencia permanente.

Por otro lado, **existe un procedimiento especial de regularización para nacionales provenientes de Bolivia** “que comprenderá a los ciudadanos nacionales de la República de Bolivia que hayan sido víctimas de explotación laboral en talleres clandestinos de costura o establecimientos similares”, el cual data del 11/4/06 y cuya fuente material puede ubicarse, claramente, en el siniestro que tuvo como víctimas a un grupo de nacionales de Bolivia que trabajaban en condiciones extremadamente precarias (e ilegales) en un taller textil. Dicha disposición (DNM No. 14.954/2006), simplifica notoriamente los trámites de regularización:

se procede a la confección de un Registro abierto al efecto por el Consulado boliviano, el cual a su vez tiene a su cargo la carga de los datos requeridos en el sistema informático de la Dirección Nacional de Migraciones. Cumplido el cotejo de los requisitos solicitados: (a) Fotocopias del documento con el cual acredita identidad el extranjero; b) Dos fotos carnet del extranjero; c) Solicitud de inscripción firmada por firma autorizada del Consulado de la República de Bolivia y por el extranjero, la Dirección procede a la emisión de una credencial de residencia precaria, con los siguientes beneficios: (i) es gratuita y habilita a estudiar, trabajar, entrar, salir y permanecer en el país; (ii) El extranjero podrá tramitar su CUIL provisorio. Luego de presentada la restante documentación prevista en la normativa común de regularización, podrá accederse a una residencia temporaria o permanente, según corresponda.

Cronología, actualidad y conclusiones

Algunos cambios entre el Convenio de 1998 y el vigente entre Argentina y Bolivia firmado en 2006

	Bolivia 1998	Bolivia 2006
Residencia	Residencia a otorgar (ingresantes o regularizantes): temporaria de 3 años.	“permanencia autorizada de 2 años”
Requisitos	Constancia de identificación laboral para el ejercicio de actividades formales en relación de dependencia o la inscripción en los respectivos organismos de recaudación impositiva	Iguales, excepto constancia laboral.
Titulares	No aplicable a residentes transitorios	Aplicable

Como suele ocurrir, fue un siniestro el catalizador: el incendio del taller textil de Caballito destapó la olla de la situación en que vivía la comunidad boliviana y logró que se aprobaran algunas normas. Lamentablemente, esto sigue la lógica positivista del querer arreglar todo con la norma, y no siempre se han logrado los efectos declarados.

Veamos una breve cronología de los últimos 10 años destaca el triste papel del incendio como disparador.

1998. La detención de inmigrantes ilegales cobra estado público.

1998, febrero. Se firma el 1er. Convenio de migración entre Argentina y Bolivia.

1999, mayo. Se publica la ley aprobatoria del 1er. Convenio de migración.

2000. Se firma el primer protocolo adicional.

2002, enero. Se publica la ley aprobatoria del 1er. Protocolo.

2002, diciembre. Se firma el Acuerdo sobre residencia para nacionales de Bolivia.

2003, dic. Se firma el Segundo Protocolo.

2004, agosto. Se publica la ley aprobatoria del Acuerdo sobre Residencia para nacionales de Bolivia.

2005, diciembre. Comienza el programa de regularización para nacionales del MERCOSUR y asociados.

2006, marzo 30. Incendio en taller textil de Caballito, donde mueren seis personas de nacionalidad boliviana, entre ellas niños, que vivían y trabajaban en el lugar en condiciones de explotación.

2006, abril 11. Se dicta la Disposición 14.954/06 por la cual se establece un régimen especial de regularización para nacionales bolivianos.

2006, abril 27. Se publica la ley aprobatoria del 2do. Protocolo.

2006, octubre. Entra en vigor el Acuerdo sobre residencia para nacionales de Bolivia.

Frente a esta normativa, no obstante, persiste un imaginario discriminatorio que no es modificable por leyes; el boliviano constituye una de las colectividades más discriminadas. El primer paso es comprender que la discriminación forma parte de un *common understanding* al cual las normas no hacen mella. El segundo paso es el empoderamiento en derechos, instancia en la cual juega un papel importante la regularización como preliminar para poder ejercerlos *plenamente*.

Actualmente, Las migraciones serán eje de debate en la Cumbre del MERCOSUR. El presidente de Bolivia Evo Morales adelantó que propondrá una campaña contra la nueva ley migratoria de la Unión Europea en la cumbre del Mercosur que se realizará el 30 de junio y 1 de julio. En particular, es Morales quien encabeza la campaña contra dicha normativa.

Como nuevos factores que pueden determinar el rumbo de las relaciones bilaterales en materia migratoria podemos mencionar los siguientes:

- El MERCOSUR
- La afinidad política
- Los negocios
- La nueva gestión migratoria
- El migrante, Ser Notorio

EI MERCOSUR

El “relanzamiento” del MERCOSUR, hace unos años, parece haber comprendido la importancia del rol de la migración en el proceso de integración. Con este espíritu se han aprobado varios convenios sobre el otorgamiento de residencia para nacionales del MERCOSUR y asociados e incluso la ley de política migratoria 25871 aprobada por Argentina reconoce como objetivo coadyuvar a la integración del bloque. En este marco, Bolivia puede beneficiarse, vía MERCOSUR, de las disposiciones adoptadas en bloque o por Argentina en materia de migración. Indicio de ello es tanto el Convenio de Migración con Bolivia en vigencia desde el año 2006 como la regularización por simple nacionalidad prevista en la ley de migración.

La afinidad política

Es innegable que la asunción del aimará Evo Morales ha contribuido al mapa de gobiernos progresistas que predomina en América del Sur. En este sentido, la mayor sintonía política con Argentina coopera tanto en la órbita del MERCOSUR como en los diálogos bilaterales. Bajo la presidencia de Evo Morales, han tenido lugar los siguientes:

- Declaración Binacional de Integración Energética entre la República de Bolivia y la Republica Argentina. 2006
- Protocolo Adicional al Acuerdo de Alcance Parcial para la Promoción Económica, Comercial y de Inversiones para la Cooperación entre la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos de la República Argentina y el Ministerio de Desarrollo Rural, Agropecuario y Medio Ambiente de la República de Bolivia.
- Convenio marco para la venta de Gas Natural y la realización de Proyectos de Integración Energética.
- Convenio sobre restitución de automotores
- Acuerdo de inicio de las actividades del GNEA y planta de extracción de licuables.
- Acuerdo de Financiamiento - Estudios de preinversión y construcción de la planta de extracción de licuables y su sistema de evacuación y comercialización.
- Acuerdo Marco de Integración Energética
- Acuerdo de Tarija en materia de integración gasífera entre la República Bolivariana de Venezuela, la República Argentina y la República de Bolivia, en el marco de la Organización de países productores y exportadores de gas de Sudamérica

Los negocios

La política migratoria como instrumento para la negociación de otros aspectos ha cobrado relevancia principalmente a raíz de la cuestión gasífera. En 2004, por ejemplo, se firmaron tres importantes acuerdos que “marcan la nueva agenda entre Bolivia y Argentina”: el acuerdo sobre migración boliviana, el “Acuerdo de Alcance Parcial para la Promoción Económica, Comercial y de Inversiones” y el “Convenio Temporario de Venta de Gas Natural entre la República de Bolivia y la República Argentina”. En abril de 2006, por ejemplo, el ex Ministro De Vido viajaba a Santa Cruz de la Sierra para negociar un acuerdo gasífero por 30 años, oportunidad que el vicepresidente García Linera aprovechó para acordar la inauguración de una Casa para inmigrantes bolivianos¹⁰, convenio que se firmara el 29 de junio de 2006. En la misma fecha se firmaron otros acuerdos, tal como el convenio de cooperación en materia laboral entre las carteras de trabajo de la Argentina y Bolivia, todos ellos, en ocasión de la visita del presidente boliviano a la Argentina.

Solamente durante los últimos cinco años, se han firmado 10 acuerdos de importancia:

10. *Clarín*, 19/4/06.

- Acuerdo entre la República Argentina y la República de Bolivia sobre la Construcción del Puente en el Paso Fronterizo Salvador Mazza-Yacuiba
- Convenio Temporario de Venta de Gas Natural entre la República Argentina y la República de Bolivia
- Acuerdo de Alcance Parcial para la Promoción Económica, Comercial y de Inversiones entre la República Argentina y la República de Bolivia
- Protocolo Adicional al Acuerdo de Alcance Parcial para la Promoción Económica, Comercial y de Inversiones entre la República Argentina y la República de Bolivia sobre Cooperación para las Investigaciones, Desarrollo y Generación de Tecnología
- Carta de Intenciones en Materia Energética entre la República Argentina y la República de Bolivia
- Memorandum de Entendimiento para la Realización del Encuentro Político Empresarial Argentino-Boliviano para la Promoción Económica, Comercial, de Inversiones y Turismo
- Protocolo Adicional al Acuerdo de Alcance Parcial sobre integración energética entre Argentina y Bolivia para el suministro de gas natural de la República de Bolivia al gasoducto del noreste argentino.
- Memorandum de Entendimiento para la Complementación, Integración Energética y Económica entre la República Argentina, la República de Bolivia y la República Oriental del Uruguay
- Comunicado Conjunto - Realización de Encuentro Político - Empresarial Argentino - Boliviano para la Promoción Económica, Comercial, de Inversiones y Turismo.
- Tercera Addenda al Convenio Temporario de Venta de Gas Natural entre la R. Argentina y la R. de Bolivia

La nueva gestión migratoria. Desde la aprobación de la ley nacional de política migratoria podemos hablar de una nueva gestión migratoria, cuyos pasos iniciales pueden ser registrados incluso desde la intervención de la Dirección Nacional de Migraciones. Bajo esta nueva gestión, el migrante destinatario de la misma no es ya sólo el trabajador; este cambio, que puede parecer poco significativo, en realidad exhibe el tránsito entre un ser humano-medio, objeto, a un ser humano sujeto. El mismo ya no es concebido como un instrumento de la política económica o poblacional, sino que está inmerso en una subjetividad que le permite “escoger” su lugar de residencia. Aunque dicha elección diste de ser voluntaria (para acercarse más a ser forzada), al menos ha obtenido un cambio en la visión del poder público que redundó en beneficios para los provenientes de países del MERCOSUR y asociados –que tienen un régimen de entrada y regularización distinto a los extra MERCOSUR pero además, distinto a los migrantes trabajadores-, especialmente cuando no se puede probar relación laboral alguna. Los últimos años, según apuntábamos en el cuadro 1, dan cuenta de los avances legislativos hacia la protección de los migrantes.

El migrante, Ser notorio. Finalmente, la notoriedad de los migrantes en nuestras sociedades modernas tiene connotaciones negativas y positivas. Entre las negativas se inscriben principalmente aquellas derivadas de la visión del extranjero Post-11 de septiembre. El terrorismo y la guerra antiterrorista como la bandera plantada por la administración Bush para hacerse con el dominio de las partes ricas del planeta ha tenido una desagradable consecuencia

para los extranjeros (ciertos extranjeros, se entiende): a raíz, pero no solo, de la perpetración de los atentados de septiembre de 2001 por árabes, ser extranjero se ha vuelto peligroso y además, la escalada contra el terrorismo (y sus acciones fantásticamente concatenadas como la invasión de Afganistán o Irak o incluso las supuestas células terroristas en la Triple Frontera) ha ido de la mano de aquella contra la migración hasta alcanzar a la identificación directa: en 2005, De Menezes, un brasileño residente legal en Inglaterra era asesinado por Scotland Yard al ser confundido con un terrorista. Pese a que los autores de los atentados en los Estados Unidos eran residentes legales -e incluso, Estados Unidos reconoció con error que poco después de aquellos, se aprobaron nuevas visas para sus mismos participantes-, que Estados Unidos -y en particular Nueva York- es un lugar tradicionalmente de alta inmigración, que el migrante ya no es una figura atípica en la composición de las poblaciones (suponiendo que alguna vez lo fue) y una larga lista de etcéteras, allí tuvieron y aprovecharon la oportunidad para resucitar los fantasmas del peligro del Otro extranjero. No sólo los Estados Unidos, claro: países europeos como Dinamarca y Austria endurecieron sus legislaciones contra la inmigración prontamente, en el año 2002. Como señala Miranda (2003: 149), “la idea de amenaza de estos tiempos no tiene la naturaleza militar de otrora... Ahora la amenaza es considerada desde un punto de vista social”

De la misma manera, el propio emprendimiento militar estadounidense ha puesto en jaque a su economía, inseguridad que, traducida en la economía de cada uno, permite la permeabilidad del discurso del extranjero que viene a usurpar fuentes de trabajo. Finalmente, esta securitización de la agenda internacional más el abandono de la estrategia multilateral por una actitud unilateral (Simonoff, 2007: 74) conlleva un tratamiento de la migración como una cuestión de seguridad interna (criminalización de la estancia irregular o sin papeles; escalada de los discursos y las acciones antimigratorias) e internacional que, juntas, terminan en una gestión unilateral de la migración (medidas por parte de los países receptores) con rasgos fuertemente policíacos. ¿Y la interdependencia global? Cooptada.

En lo positivo, la trascendencia de la migración y del migrante en particular ha derivado en la exposición pública de sus demandas y, lo que es más importante, esta notoriedad como agente activo y actor de sus reclamos ha permitido el reconocimiento del migrante como sujeto de derechos.

Espacios socioculturales “bolivianos” trans-urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires

Cynthia Pizarro¹

Introducción

La migración boliviana a la Argentina es de larga data y su cantidad se ha mantenido relativamente estable desde el siglo XIX. Lo que ha variado es su proporción en comparación con las migraciones transatlánticas que, hasta la década de 1950, fueron mucho mayores que aquellas provenientes de países limítrofes. Entre estas últimas, se observa una variación en la proporción que ocupan los flujos procedentes de los distintos países latinoamericanos. Así, en las últimas décadas, la migración boliviana se ha incrementado en comparación a la proveniente de otros países limítrofes², llegando a ser en la actualidad el tercer grupo en importancia luego de los inmigrantes paraguayos y peruanos³.

Con respecto a los lugares a los cuales se dirigen los inmigrantes bolivianos, desde la década de 1990 su presencia en el Área Metropolitana de la Ciudad de Buenos Aires (AMBA) se ha hecho más visible⁴. Durante la primera mitad del siglo XX la mayor parte de ellos se trasladaba temporal o permanentemente a las provincias limítrofes del noroeste argentino, principalmente debido a la necesidad de demanda de mano de obra en actividades

1. Doctora de la UBA, Área Antropología. Investigadora Adjunta del CONICET. Docente de la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Católica de Córdoba.

2. Balán, Jorge, “La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en Argentina”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 15-16, 1990, pp. 269-294; Benencia, Roberto, “Ensayo Bibliográfico sobre migraciones limítrofes”, en Devoto, F. (comp.) *Historia de la Inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004.

3. Cerrutti, Marcela y BRUNO, Matías, “La inserción de migrantes paraguayos y peruanos en el mercado de trabajo del Área Metropolitana de Buenos Aires”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 60, 2006, pp. 265-290.

4. Benencia, Roberto y Karasik, Gabriela, “Bolivianos en Buenos Aires: aspectos de su integración laboral y cultural”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 27, 1994, pp. 261-299; Grimson, Alejandro, *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires, Eudeba, 1997.

agropecuarias de la región. Por este motivo, no eran tan visibles para los habitantes de las áreas metropolitanas de la Pampa Húmeda tales como Buenos Aires, Córdoba o Rosario, que son quizá quienes más se identifican con el prototipo hegemónico de ser nacional blanco, de ascendencia europea y moderno. A partir de la década de 1970, los inmigrantes bolivianos comenzaron a dirigirse a dichas ciudades por diversos factores que van desde motivos laborales hasta la atracción que ejerce la vida urbana.

En este sentido, Grimson señala que, para 1980, la cantidad de inmigrantes provenientes de Bolivia asentados en la capital y el Gran Buenos Aires había crecido significativamente y alcanzaba o superaba a los que vivían en Salta y Jujuy⁵. Si bien es difícil calcular la cantidad de ciudadanos bolivianos que residen en Argentina debido a las dificultades inherentes que conlleva la criminalización de los inmigrantes ilegales o indocumentados, Zalles Cueto estimaba que, a principios del siglo XXI, residían en Argentina 2.000.000 de bolivianos, de los cuales 1.500.000 estarían asentados en Buenos Aires⁶.

Con respecto a la situación socio-económica de estos inmigrantes en el AMBA, podemos afirmar que la mayoría se inserta en el mercado laboral secundario, en tareas que demandan mano de obra no calificada⁷. Esto no significa que compiten con los argentinos en el mercado laboral, tal como lo plantean algunos discursos hegemónicos, sino que generalmente realizan trabajos que son desvalorizados socialmente, lo que es uno de los motivos que hace que los nativos no quieran realizarlos.

Por otra parte, la segmentación étnica del mercado laboral, que es constitutiva de las formas en que se acumula el capital en la actualidad, conlleva a que se estereotipen las habilidades y capacidades de los bolivianos, generalizándolas y naturalizándolas⁸. Así, a toda persona que haya nacido en Bolivia, se le asignan -por ese mismo hecho- ciertas condiciones físicas y/o psíquicas que sólo la habilitarían para trabajar en tareas no calificadas. Sin embargo, no todos los ciudadanos bolivianos que migraron a la Argentina poseen el mismo capital cultural ni socio-económico. Aún así, muchos inmigrantes bolivianos que son profesionales no logran desempeñarse laboralmente en su profesión, sino que son sub-ocupados.

Otro dato remarcable es que, debido a que el flujo migratorio es continuo, no es igual la situación para quienes recién llegan a “la ciudad”⁹ que para quienes han llegado hace más de diez o quince años. Estos últimos, por lo general, han logrado una mejora relativa de su situación económica gracias a su “trabajo duro” y a su “tendencia al ahorro”. Además, estas últimas características no son exclusivas de los bolivianos sino que pueden ser extensivas a los inmigrantes en general, más allá de su nacionalidad o pertenencia étnica, ya que es común

5. Grimson, Alejandro y Paz Soldán, Edmundo, *Migrantes bolivianos en Argentina y Estados Unidos*, La Paz, Cuaderno de Futuro 7, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2000.

6. Zalles Cueto, Alberto, “El enjambramiento cultural de los bolivianos en la Argentina”, en *Nueva Sociedad*, 178, 2002, pp. 89-103.

7. Benencia, Roberto y Quaranta, “Mercados de trabajo y economías de enclave. La “escalera boliviana” en la actualidad”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 60, 2006, pp. 413-431.

8. Pizarro, Cynthia, “Inmigración y discriminación en el lugar de trabajo. El caso del mercado frutihortícola de la Colectividad Boliviana de Escobar”, en prensa en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*.

9. Usaré comillas para transcribir expresiones usadas por mis interlocutores durante el trabajo de campo.

que la mayoría de quienes deciden salir de su país, lo hagan con la expectativa de conseguir un trabajo que les permita “vivir mejor”, cosa que no consideran posible en sus lugares de origen por diversos motivos.

Hechas estas aclaraciones, es posible afirmar que se observan algunas regularidades en las maneras en que los inmigrantes bolivianos que residen en el AMBA se vinculan con el mercado laboral: se incorporan como mano de obra no calificada en la economía informal, en el contexto de un mercado segmentado étnicamente. Además, se pueden tipificar las actividades que realizan en las áreas peri-urbanas y en las urbanas. Veamos.

En las áreas peri-urbanas, los inmigrantes bolivianos comenzaron a incorporarse en el mercado laboral del cordón hortícola del AMBA a partir de la década de 1970, dando origen a lo que se denominó la *bolivianización de la horticultura*¹⁰. En aquella época, comenzaron trabajando como “tanteros” o “medianeros” y, con el tiempo, algunos lograron ascender en la *escalera boliviana*¹¹ para convertirse en arrendatarios o propietarios de las quintas, situación que se había comenzado a observar a mediados de la década de 1990. En los últimos años, algunos han logrado insertarse en la comercialización, ya sea teniendo sus propios puestos en diversos mercados fruti-hortícolas o desempeñándose como transportistas, lo que daría cuenta de una *nueva escalera boliviana*¹². En la actualidad, si bien muchos recién llegados a las zonas peri-urbanas prefieren dedicarse a otros “rubros”, tales como la construcción y la venta ambulante, muchos continúan trabajando como peones o “medianeros” en las quintas o, también, en los mercados fruti-hortícolas ya sea atendiendo los puestos de sus parientes o como “changarines”.

En términos generales, la inserción laboral de los inmigrantes bolivianos en las áreas urbanas del AMBA se dio preferentemente en la construcción¹³, la venta ambulante, el comercio (predominantemente informal), el trabajo doméstico y, a partir de mediados de la década de 1990, en los denominados “talleres clandestinos” de la industria textil¹⁴. Al igual que en la horticultura, algunos paisanos que llegaron al AMBA hace aproximadamente más de diez años lograron cierta movilidad económica, lo que les permitió “instalar un taller propio” (en el caso de los talleres textiles) o convertirse en “contratistas” (en la construcción). De este modo, se pone en evidencia la “tendencia al cuentapropismo de los paisanos”, tendencia que pudo ser plasmada en tanto y en cuanto confluyeron diversos factores. Entre ellos cabe señalar: la posibilidad de aprender el oficio trabajando para patrones (paisanos o no) y la disponibilidad de redes sociales que les permitieran conseguir mano de obra para su emprendimiento.

10. Benencia, Roberto, “Bolivianización de la horticultura en la Argentina. Procesos de migración transnacional y construcción de territorios productivos”. Conferencia. Buenos Aires, Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2004.

11. Benencia, Roberto, “De peones a patrones quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 35, 1997, pp. 63-101.

12. *Ídem* nota 7.

13. Vargas, Patricia, *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra: identidades étnico nacionales entre los trabajadores de la construcción*. Buenos Aires, Antropofagia, 2005.

14. Benencia, Roberto, “El infierno del trabajo esclavo. La contracara de las ‘exitosas’ economías domésticas”, ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Investigación: Migraciones, familias y transnacionalidad*, Universidad de Murcia, 2007.

Esto, a su vez, fue posible gracias a la activación de redes sociales entre los inmigrantes y sus familiares, vecinos, amigos y conocidos en los lugares de origen, posibilitando la migración en cadena pero, también, merced a la generación y activación de redes sociales en los lugares de residencia pos-migratoria. Las redes entre paisanos en los lugares de destino son interpretadas como estrategias que permiten a los inmigrantes enfrentar la hostilidad de la sociedad nativa¹⁵, como estrategias de supervivencia de aquellos sectores que se encuentran en condiciones precarias tanto económicas como sociales¹⁶ y, como redes étnicas¹⁷.

Además, generalmente se relaciona a estas redes con ciertos lugares que son identificados con la colectividad boliviana, tanto por quienes se incluyen en este colectivo: los paisanos, como por quienes los marcan como exogrupo: los “nativos” (argentinos o quienes se consideran –o son considerados- parte de otros grupos étnico-nacionales). Estos “lugares de los bolivianos” o “de los bolitas” (en un sentido peyorativo que raya con actitudes xenófobas) son delimitados con diversos criterios. Así, en unos prima más la localización geográfica: barrios, parques y plazas; en otros, la actividad económica: ferias, mercados, negocios; en otros, el asociativismo: asociaciones civiles y clubes; mientras que en otros predominan criterios de delimitación cultural: fiestas, rituales, bailantas.

Estas delimitaciones señalan espacios sociales en donde la “bolivianidad” –o el sentimiento de pertenencia a un colectivo de identificación étnico-nacional que reside en un país extranjero- podría ser expresada de manera más abierta, lo que ha motivado a diversos investigadores a analizar las redes que se ponen en acto dentro de los límites de dichos lugares, ya que muchas veces son las que resultan más evidentes. Así, diversos estudios se han centrado en dar cuenta de los asentamientos o enclaves económicos y socioculturales de los inmigrantes bolivianos en ciertos espacios urbanos o peri-urbanos: mercados fruti-hortícolas, quintas¹⁸ y talleres textiles¹⁹; otros se han focalizado en el estudio de distintas ceremonias o fiestas religiosas que se realizan en ciertos barrios definidos como “bolivianos”²⁰; mientras que otros han indagado sobre asociaciones de inmigrantes localizadas geográficamente en espacios urbanos específicos²¹.

15. Basch, Linda, Glick Schiller, Nina y Szanton Blanc, Cristina, *Nations Unbound. Transnacional Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, New York, Routledge, 2003.

16. Attademo, Silvia, “Estrategias y vínculos sociales de las zonas periurbanas de La Plata en los actuales procesos de cambio social”, ponencia presentada en *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, Argentina, 2005; González de la Rocha, Mercedes y Villagómez Ornellas, Paloma, “Espirales de desventajas: pobreza, ciclo vital y aislamiento social”, ponencia presentada en *X Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*, Santiago, Chile, 2005.

17. Ávila Molero, Javier, “Globalización, identidad, ciudadanía, migración y rituales andinos des/localizados: el culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cusco y Lima”. Informe final del concurso: *Culturas e identidades en América Latina y el Caribe*. Programa Regional de Becas CLACSO, 2001. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2000/avila.pdf>.

18. Ver Benencia, Benencia y Quaranta, y Pizarro *op. cit.*

19. Ver nota 13.

20. Giorgis, Marta, *La virgen prestamista: la fiesta de la virgen de Urkupiña en el boliviano gran Córdoba*. Buenos Aires, Antropofagia, 2004; Grimson, Alejandro, 1997, *op. cit.*

21. Caggiano, Sergio, “Fronteras múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina”, en *Cuadernos del IDES*, 1, Buenos Aires, IDES, 2003; ORTIZ, Claudia, “Las organizaciones de inmigrantes bolivianos: espacios de construcción identitaria”, tesis presentada para optar al título de Magister en

Debido a la abundancia de trabajos centrados en los espacios sociales en los que se corporiza y se pone en acto el sentimiento de pertenencia a Bolivia, se corre el riesgo de suponer que estos lugares, definidos como “típicamente bolivianos”, conforman especies de ghettos dentro de cuyos límites los inmigrantes estarían confinados. No es mi intención minimizar el hecho de que, en general, los inmigrantes bolivianos no están articulados en la sociedad local en la que residen, ya que conforman un grupo social profundamente discriminado en tanto es vinculado a un tipo ideal, que es estereotipado con características negativas por la sociedad porteña²². Por lo tanto, más allá de su condición socioeconómica, sufren algún tipo de exclusión tanto en las áreas urbanas como peri-urbanas del AMBA. Esta exclusión puede ser el resultado de uno o de varios mecanismos discriminatorios tales como la segregación residencial, el aislamiento social y la precarización laboral, entre otros.

Sin embargo, en esta ocasión, me interesa enfatizar la complejidad de la agentividad de los inmigrantes que fue introducida por los estudios transnacionales, entre otros, cuando ampliaron los horizontes de las teorías migratorias que se habían focalizado previamente sobre las tendencias de los inmigrantes a rememorar sus antiguas raíces, o bien a integrarse o aculturarse en las sociedades de destino. Así, diversos autores señalaron la capacidad de los inmigrantes para tender puentes activos entre sus lugares de origen y los de destino a través de redes²³. De manera análoga, argumentaré que los inmigrantes bolivianos implementan diversas prácticas que conectan enclaves económico-culturales localizados en distintos puntos del AMBA, tradicionalmente pensados como cerrados. Estas conexiones deben ser comprendidas como estrategias que pueden reproducir o transformar las relaciones hegemónicas, es decir, como prácticas que los inmigrantes y sus organizaciones desarrollan a pesar de, condicionados por y, en ocasiones, en respuesta a variados mecanismos discriminatorios.

En el marco de una investigación etnográfica cuyo foco estuvo puesto en el Partido de Escobar de la Provincia de Buenos Aires, distante aproximadamente 50 kilómetros de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, he rastreado algunas redes y conexiones que mantienen o han mantenido los residentes de nacionalidad boliviana en dicho Partido con diversos asentamientos de co-nacionales en otros lugares urbanos y peri-urbanos del AMBA. Esta movilidad trans-urbana se puso en evidencia tanto en los relatos de algunos de los bolivianos que viven actualmente en Escobar como en sus prácticas, y pudo ser aprehendida durante el trabajo de campo realizado desde 2006 hasta la fecha, que comprendió observación participante, entrevistas en profundidad y análisis documental.

Comunicación y Cultura Contemporánea, Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, 2005; Pizarro, Cynthia, “Asociaciones de inmigrantes e identidades extranjeras: el caso de la Colectividad Boliviana de Escobar”, en *CD-ROM. VII Reuniao de Antropologia do Mercosul*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

22. Belvedere, Carlos, *De sapos y cocodrilos. La lógica elusiva de la discriminación social*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002; Pizarro, Cynthia, *op. cit.*, nota 8.

23. Para una síntesis de esta línea de investigación ver Fletcher, Peri y Margold, Jane, “Transnational Communities,” en *Rural Mexico Research Review*, vol. 1, 2003. http://www.reap.ucdavis.edu/rural_review.html.

A continuación desarrollaré algunas categorías teóricas que me permitieron caracterizar analíticamente el tipo de redes a través de las cuales los inmigrantes bolivianos construyen un espacio trans-urbano en el AMBA. En los próximos acápite me referiré, entonces, a diversos tipos de flujos que se dan a través de estas redes: personas, relaciones laborales, objetos y, también, información y contactos políticos.

En realidad, al igual que Malinowski lo señalara para el Kula²⁴, no es posible reducir la totalidad de la vida social a subsistemas económicos, políticos o simbólicos, ya que lo que circula en las interacciones son complejos entramados simbólicos que condensan múltiples sentidos. Así, el recorrido que hace un joven desde Escobar a Villa Lugano o Liniers para ir a bailar un viernes o sábado por la noche, es un ejemplo del holismo de la vida social. Este recorrido trans-urbano implica simultáneamente la circulación de una persona en el marco de relaciones familiares y laborales (ya que quizá irá con sus primos quienes fabrican las prendas que él vende en la Feria de Escobar), portando consigo ciertos objetos (puesto que quizá les lleve a sus primos fotos del último desfile que hizo el grupo de Caporales en el que ellos bailan en la fiesta del Señor de Lagunas que se hizo en Escobar) así como información y contactos políticos (sobre la visita que hizo recientemente el Cónsul de Bolivia en Buenos Aires a la Asociación Civil Boliviana de Escobar).

Teniendo en cuenta las dificultades que implica este holismo para su transcripción analítica, entonces, intentaré sistematizar algunas de las maneras en que los inmigrantes bolivianos que residen en el Partido de Escobar construyen un espacio trans-urbano a través de sus múltiples conexiones con diversos nodos de las redes de co-nacionales localizadas en el AMBA.

La movilidad de personas y familias

El Partido de Escobar no fue necesariamente el primer punto de la Argentina al que llegaron los inmigrantes que residen allí actualmente cuando salieron de Bolivia. En general, el asentamiento definitivo en la zona es muchas veces realizado luego de varias salidas temporarias de Bolivia hacia distintos puntos de la Argentina, ya sea del grupo familiar o de uno o dos de sus miembros.

En muchos casos, las personas que hoy tienen entre 30 y 40 años y residen en la zona con su familia, salieron de sus pueblos cuando eran solteros, con alguno de sus padres u otros familiares o conocidos para trabajar como peones temporarios en las cosechas en las provincias del noroeste o de Cuyo. Era común que en estos lugares, o también cuando volvían a sus pueblos en Bolivia, se enteraran a través de otros trabajadores temporarios de que en Buenos Aires había trabajo, o que les comentaran sobre las diversas atracciones que tenía la vida metropolitana.

Así, estas personas podían realizar una apuesta migratoria teniendo como objetivo probar suerte en Buenos Aires. Algunas veces, quienes estaban en sus pueblos en Bolivia y ya habían venido a la Argentina en algún momento se casaban allá y partían hacia Buenos Aires con su pareja. En otras ocasiones, venían grupos de tres o cuatro conocidos, ya sea desde otras provincias argentinas o desde Bolivia. Otra posibilidad, era que viniera una persona sola con el dato de

24. Malinowski, Bronislaw, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península, 1975.

algún familiar, amigo o conocido que ya se había instalado en el AMBA, y luego mandara a buscar a su familia cuando hubiera recaudado un poco de dinero para pagarles el viaje.

Escobar no siempre era un destino predefinido. Muchos llegaron a la ciudad de Buenos Aires y residieron allí un tiempo, las más de las veces en las cercanías de Retiro, en donde confluyen las terminales de trenes y de ómnibus de larga distancia. Algunos cuentan que trabajaron en “changas” en la ciudad y que era difícil conseguir trabajo, o no les gustaba lo que hacían. Entonces, preguntaban en dónde se podía trabajar en agricultura, ya que es lo que sabían hacer –y les gustaba– porque muchos provenían de familias de campesinos de la zona de Valles en Bolivia, o bien habían trabajado en tareas vinculadas con el campo en las provincias argentinas a donde habían migrado previamente. Era común que, en los 1980s, les informaran que en Escobar se necesitaba gente para trabajar en las quintas. Muchos me comentaron que averiguaban cómo llegar a Escobar, y ahí nomás se tomaban el tren. Al llegar a la estación preguntaban dónde estaban las quintas y recorrían la zona preguntando si se necesitaba gente. Otra de las modalidades para llegar a Escobar era tener algún conocido que los “mandara a llamar” o a quien ellos venían a contactar. Así, llegaban directamente a la quinta en la que trabajaba su contacto o, si no trabajaba en la horticultura, a la casa en la que vivía.

Con el correr del tiempo, a medida que fue aumentando la población proveniente de Bolivia en Escobar, las redes se fueron consolidando. También, debido al impacto de las transformaciones en la agricultura y a la presión de la urbanización en el Partido, la “zona de quintas” se fue modificando. Por un lado, disminuyó la cantidad de hectáreas dedicada a la horticultura y, por el otro, “las quintas se fueron corriendo” hacia el oeste y hacia el norte del partido, incluso hacia fuera de sus límites. Y, junto con las quintas, se “corrieron” los trabajadores y horticultores bolivianos. Así, en partidos como Pilar, primero, y Exaltación de la Cruz y Campana, después, comenzó a aumentar la población boliviana vinculada con la producción hortícola.

Por otra parte, también se dan procesos de movilidad de los inmigrantes bolivianos entre el Partido de Escobar y puntos más alejados del AMBA, ya sea hacia o desde otras áreas del cordón verde hortícola como Florencio Varela y Berazategui, como hacia y desde zonas urbanas tales como Flores, Liniers y Villa Lugano, por mencionar algunas. Esta movilidad entre distintos puntos del AMBA es común en los momentos en que se fisioan las familias: cuando los hijos crecen, se casan, forman sus propios hogares y se instalan en lugares que no necesariamente son cercanos a aquellos en los que vivieron con sus padres. Pero también puede deberse a que familias enteras se trasladen de un punto a otro del AMBA por diversos motivos vinculados con cuestiones laborales, de salud, de seguridad, entre otras.

Las conexiones laborales y comerciales

He planteado más arriba que, entre las décadas de 1970 y 1990 la actividad laboral que convocaba mayoritariamente a los inmigrantes bolivianos en el Partido de Escobar era la horticultura. También, dije que algunos lograron cierta movilidad económica que se evidenció en el hecho de que pudieron ascender por la *escalera boliviana*, pasando de ser “tanteros” o “medieros” a “patrones” y que, a partir de fines de la década de 1990, algunos se dedicaron a la comercialización como “puesteros” y/o “consignatarios”.

De manera paralela a estas actividades, a partir de mediados de la década de 1990 fueron apareciendo diversos mercados fruti-hortícolas en distintos puntos del AMBA, muchos de ellos administrados por asociaciones o cooperativas de inmigrantes bolivianos. La emergencia casi simultánea de estos *negocios étnicos*²⁵ da cuenta de las interrelaciones que mantienen quienes lideran estos emprendimientos. Si bien el mercado fruti-hortícola de la Asociación Civil Colectividad Boliviana de Escobar (CBE) fue el primero, los mercados de Pilar, Luján, Morón y Moreno surgieron con muy pocos años de diferencia. Además, los “fundadores” de estos últimos estuvieron vinculados directa o indirectamente con el crecimiento de aquel. En otras palabras, a medida en que fue aumentando la importancia económica y simbólica del mercado fruti-hortícola de la CBE, y coincidentemente con las oportunidades brindadas por el contexto político y económico local, algunos inmigrantes bolivianos que residían en los otros partidos consideraron viable y oportuno desarrollar emprendimientos económicos similares. Esto fue posible debido a que conocían la tarea ya fuera porque habían participado en la CBE o porque estaban informados sobre el tema a través de sus redes sociales.

Por otra parte, estos mercados fruti-hortícolas localizados en el peri-urbano del AMBA, abastecen a la ciudad de Buenos Aires de verdura fresca (producida mayoritariamente en la zona) y de fruta (procedente de otros puntos del país). Esto es así porque proveen a las verdulerías, muchas de las cuales pertenecen o son alquiladas por co-nacionales. Este no es un dato menor, ya que aquí se observa otro mecanismo de movilidad económica entre los inmigrantes bolivianos. El “tener una verdulería” es una aspiración que tienen muchos trabajadores bolivianos que se desempeñan en la venta ambulante, o que trabajan en las “quintas” o “en la construcción” tanto en Escobar y Pilar, como en diversos barrios de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Por otra parte, como muchos conocen los pormenores de la comercialización de la fruta y verdura por haber trabajado o hacerlo en la actualidad en alguna actividad vinculada con la misma, o por tener algún amigo, familiar o conocido que lo haya hecho, cuentan con cierta información y conocimientos como para poder embarcarse en ese tipo de negocios.

Paralelamente a las actividades comerciales vinculadas con la horticultura, la CBE desarrolló otro emprendimiento comercial de envergadura: la Feria de Ropa. Esta Feria, que al igual que el mercado fruti-hortícola, había comenzado en la calle y sólo tenía un alcance local, gradualmente se fue convirtiendo en un emprendimiento comercial informal de alcance regional. Así, todos los domingos congrega a feriantes bolivianos y no-bolivianos provenientes de distintos puntos del AMBA que traen su mercadería para ofrecerla a compradores, también bolivianos y no-bolivianos, que asimismo vienen desde distintos puntos del conurbano bonaerense.

No sólo es importante la feria en cuanto al radio de influencia vinculado con los compradores y vendedores que en ella confluyen. Su relevancia también reside, al igual que para el caso del mercado fruti-hortícola con respecto a la cadena de producción y comercialización de la fruta y verdura fresca, en que la feria constituye uno de los nodos de la red que conecta diversos emprendimientos vinculados con la cadena de valor de la industria textil.

25. Benencia, Roberto, 2007, *op. cit.*

Al igual que los puesteros en los mercados fruti-hortícolas, algunos feriantes han transitado por uno o varios de los distintos escalones vinculados a este rubro: desde trabajadores con diverso grado de explotación –“trabajadores esclavos”- a quienes se les pagan precios irrisorios por prenda en una jornada laboral que puede alcanzar las 18 o 20 horas de trabajo a destajo en condiciones sumamente insalubres, pasando por dueños de pequeños talleres cortadores o de costura –“talleristas chicos”, hasta dueños de “talleres más grandes” que cuentan con maquinaria diversificada y en cantidad, así como con numerosas personas trabajando para ellos. La aspiración de los trabajadores de estos talleres y de los “talleristas chicos”, al igual que para los “tanteros” y para los “medianeros” en el caso de las quintas, es “trabajar duro” a fin de ahorrar, y así poder “independizarse y convertirse en empresarios”, teniendo en mente los ejemplos de sus patrones que en muchos casos son familiares, conocidos o amigos conacionales cuyo origen socio-económico y cultural es similar al propio.

Una de las maneras en que los trabajadores inmigrantes pueden acumular un monto de capital que constituya el piso a partir del cual poder emprender una actividad por cuenta propia es, mientras “trabajan para patrones” tanto en las quintas como en los talleres, quedarse con parte de la producción para comercializarla sin que los patrones los descubran. Esto es posible porque tienen contactos –conocidos o familiares- que tienen puestos en el mercado y/o en la feria, quienes se encargan de vender la producción que “sacaron” a sus patrones.

El paso siguiente es convertirse en “patrones” en la producción y también tener un puesto en el mercado o en la feria, según el rubro en el que produzcan, que será atendido por un familiar y/o conocido, generalmente también paisano. Asimismo, están los que nunca han estado personalmente vinculados con los eslabones productivos y se han dedicado exclusivamente al comercio, ya sea como consignatarios en la comercialización fruti-hortícola o como feriantes en la comercialización de productos textiles. Finalmente, están quienes se dedican al comercio en establecimientos más formalizados, ya sea en verdulerías o en negocios de ropa ubicados en galerías o áreas comerciales como, también, en negocios de ropa en las peatonales comerciales de ciertas ciudades turísticas como Mar del Plata, durante las vacaciones de verano.

De este modo, los inmigrantes que residen en distintos puntos del AMBA van y vienen conectando diversos nodos, generalmente vinculados con *negocios étnicos*. Así, por ejemplo, los patrones de quintas localizadas en Escobar que a su vez son consignatarios, compran la producción de otros quinteros ubicados en distintos puntos del AMBA (el propio partido de Escobar, Pilar, Exaltación de la Cruz, Mercedes, incluso La Plata); también, traen productos de Rosario, Mendoza y el noroeste argentino en caso de ser redituable; venden la producción que recolectan en sus camiones en uno o varios de los mercados distribuidos en el AMBA; e, inclusive, compran y venden la producción entre los mismos mercados. Un factor que favorece estas operaciones es el uso de teléfonos celulares, a través de los cuales se enteran de la oferta y de la demanda de productos en distintos lugares, así como de la fluctuación de los precios.

Lo mismo ocurre en el caso de los feriantes de ropa. Algunos tienen un puesto fijo en alguna feria localizada en algún punto del AMBA: Escobar, Campana, Florencio Varela, entre otras; pero, también, hay quienes alquilan los puestos por días, según las características que presenta cada una de estas ferias en distintas épocas del año. Los feriantes tienen claro

cuáles son las características de los compradores y sus demandas, y qué tipo de productos se vende mejor en cada una de ellas. Así, en caso de no tener puesto propio alquilan alguno en determinada feria según la evaluación que hagan de cuál es más conveniente para sus necesidades. Tanto si son dueños del puesto como si lo alquilan, la mercadería que venden puede provenir de diversos lugares dentro del AMBA: la feria mayorista de La Salada, los negocios al por mayor de la Avenida Avellaneda o de la zona de Once. Es común que los feriantes vayan a comprar a estos lugares durante la semana y luego, re-vendan la mercadería los fines de semana en las ferias. Los lugares en donde compran son por lo general negocios de amigos o conocidos. También, la mercadería puede provenir de los talleres de amigos, parientes o conocidos, o incluso de talleres propios o de familiares cercanos. Cabe señalar que antes de la crisis del 2001, había quienes viajaban a la triple frontera o a Villazón o Pocitos para comprar mercadería con el objeto de re-venderla en las ferias del AMBA. Finalmente, hay quienes además de tener uno o varios puestos en estas ferias y de comprar mercadería en otras localizaciones del conurbano bonaerense, tienen también negocios en los centros comerciales de las zonas urbanas.

Un tema aparte, y que amerita mayor desarrollo que el que le daré en esta ocasión, es el de los vendedores ambulantes de verdura y de flores. Es común que esta tarea la hagan las mujeres, las más de las veces las esposas de los varones que trabajan en las quintas como “tanteros” o “medianeros”. Ellas compran la mercadería en los mercados, en las tranqueras de las quintas, o las “sacan” a escondidas. Posteriormente salen a venderla por las calles en zonas urbanas de distintos puntos del AMBA. A veces estas zonas quedan cerca de los lugares en donde viven pero otras veces deben tomar algún medio de transporte o, incluso, algún familiar o conocido lleva a varias de ellas en una camioneta hasta los alrededores de la Av. General Paz, en donde suele concentrarse un grupo en las madrugadas. Los lugares en donde venden dependen de varios factores: que no haya demasiados controles municipales, que sean relativamente “seguros” ya que muchas veces son objeto de robos o de actitudes xenófobas y, también, que no sea el “territorio” de otra vendedora ambulante. En este último sentido, las mujeres ingresan en esta actividad motivadas por alguna amiga o familiar que ya realiza este trabajo y tiene una zona “asignada”. Esta trabajadora más antigua en el rubro conoce algún lugar que “está vacante” y que considera fértil para el negocio, y lleva a la nueva trabajadora con ella. También es posible que le “deje clientes” que ella no da abasto para atender.

He desarrollado hasta aquí las redes que conectan a los inmigrantes bolivianos localizados en distintos puntos del AMBA vinculadas con la producción y comercialización fruti-hortícola, florícola y textil. Cabe señalar que similares procesos de circulación de los trabajadores se dan en otros rubros tales como la construcción y el trabajo doméstico. Así, es común que quienes viven en áreas peri-urbanas trabajen en la construcción en obras localizadas en las zonas urbanas o de reciente urbanización del conurbano, al igual que las empleadas domésticas. Estos trabajos, también, son “conseguidos” vía activación de redes sociales.

Las conexiones entre distintos puntos del AMBA pueden articular zonas urbanas con zonas peri-urbanas, así como zonas urbanas y zonas peri-urbanas entre sí, dependiendo del tipo de trabajo, del tipo de producción y de las redes que establezcan los paisanos. Pero también existen otras redes que no necesariamente están ligadas con actividades relativas al mundo laboral. Me refiero a aquellas redes por las que circulan ciertos objetos. Veamos.

La circulación de objetos

Es posible observar distintos objetos que dan cuenta de las conexiones entre los distintos lugares “bolivianos” en el AMBA. Más arriba me he referido a algunos objetos que son parte del comercio que los inmigrantes realizan como parte de su trabajo. Pero también, existen algunos que marcan su pertenencia a diversos colectivos de identificación relacionados tanto con sus lugares de origen (el estado-nación boliviano y los departamentos y pueblos natales) como con los lugares por donde han transitado en Argentina, dentro y fuera del AMBA. Por otra parte, estos objetos pueden ser conservados en los ámbitos domésticos a manera de recuerdo o de “reliquia”, pueden ser exhibidos en eventos familiares o sociales que involucran a diversos círculos locales de amigos, familiares y conocidos, y también, pueden ser exhibidos en contextos más amplios en eventos que convocan a inmigrantes bolivianos que proceden de distintos puntos del AMBA.

A continuación describiré algunas imágenes –a manera de instantáneas- de tres espacios localizados en el Partido de Escobar en el que se evidencia la manera en que estos objetos condensan múltiples sentidos de pertenencia a diversas redes: el comedor de un hogar, el restaurante en que se celebró la fiesta de la Virgen de Urkupiña en 2006 y la celebración del Carnaval de 2007 organizada por la Asociación Civil Colectividad Boliviana de Escobar.

En una oportunidad que iba a realizarle una entrevista a un inmigrante boliviano, al llegar a su quinta me invitó a pasar al comedor de su hogar. Allí pude observar

... sobre la pared que enfrenta la puerta de entrada había un modular de pino, con varios cds, adornos (en uno de los cuales decía Córdoba) y peluches diferentes. También había una mesita con un televisor encendido, y en el estante debajo se veían algunas cajas de dvds en cuyos lomos había nombres en quechua que me evocaron espectáculos bolivianos (...) En las paredes se veían colgadas distintas fotos familiares, y un (estandarte chiquito, no me sale el nombre) tejido como una alfombra, que decía Bolivia y creo tenía una figura de una llama...²⁶

Uno de los objetos que mencioné en el fragmento anterior, el souvenir de Córdoba, llamó mi atención en ese momento porque no esperaba encontrar recuerdos que hicieran alusión a otros lugares que no estuvieran localizados en Bolivia, como lo señalo al describir el resto de objetos que decoraban el ambiente. Este choque con mis supuestos sobre la añoranza que los inmigrantes deberían sentir con respecto a sus raíces detonó una pregunta específica sobre ese adorno. En respuesta, mi interlocutor evocó su trayectoria migrante por los distintos lugares de Argentina, entre los cuales figuraban dos lugares del AMBA, en los que había estado antes de asentarse definitivamente en Escobar hacía ya más de veinte años.

Otra instantánea: La noche de un sábado de septiembre de 2006 participé de la “fiesta privada” de la Virgen de Urkupiña gracias a la invitación gentil de la pareja de pasantes de ese año. La misma se desarrollaba en un comedor que está ubicado frente a la Feria de Ropa que administra la CBE en el Barrio Lucchetti:

26. Diario de campo del 27 de diciembre de 2006.

... Cuando terminamos de comer, y mientras no se escuchaba ni la banda ni el grupo me acerqué a hablar con la “dueña de la virgen” (...) Me dijo que a esta virgen le gusta la “morenada”, que es “fiestera”, y le gusta que se baile y se cante, la diversión. Es una virgen “muy milagrosa”, que “al que cree no le falta trabajo”. Ella “da lo que se le pida”, siempre que “se tenga fe”, “plata, negocios, camionetas, autos” pero “hay que tener fe”. Que ella antes “no creía” pero que cuando fue a Cochabamba desde Buenos Aires, (ella y sus hermanas son originarias de Cochabamba) sintió que tenía que traerla a “Lugano” (en donde reside), entonces ella se vino “cabalgando en colectivo”, mientras que la “virgen vino en avión”. En la aduana le cobraron 100\$, porque son unos “coimeros” y creían que la traían “para negociar”. Cuando le pregunté por qué la imagen está en Escobar, siendo que ella es de Lugano y su sobrina, que también estaba en la fiesta era de Burzaco, me dijo que una de las madrinas (que tiene dos puestos en la Feria de Ropa y vive en el Barrio Lucchetti) “la trajo en el 2001” y que desde entonces “no se va de Escobar” aunque la “virgen es de capital”. Me dijo que en otros años la fiesta se hacía “en el centro de Escobar”, que había como “46 bandas, mariachis, tinkus, caporales, saya”, pero que este año la pasante quiso hacerlo acá (en el Barrio Lucchetti, en el Partido de Escobar)...²⁷

En este fragmento se puede apreciar que esta imagen de la Virgen de Urkupiña, considerada patrona de los inmigrantes y a quien se le cantó la “Canción al inmigrante” durante la misa, recorre redes que conectan diversos puntos identificados con la “bolivianidad”, de manera análoga a la que lo hacen los inmigrantes. Estas redes no sólo conectan distintos lugares de Bolivia y de Argentina, sino también barrios “bolivianos” dentro del AMBA. La imagen fue traída desde Cochabamba a Buenos Aires, su dueña la llevó a Lugano, luego una pasante la llevó al “centro de Escobar” (la ciudad Belén de Escobar) y, finalmente, otra pasante la trasladó al Barrio Lucchetti (también denominado Barrio Lambertuchi).

La última escena que quiero describir para dar cuenta de los objetos que circulan en estas redes trans-urbanas corresponde a la celebración del Carnaval en febrero de 2007:

Llegué al Barrio Lambertuchi alrededor de las 16.30 (...) A pesar del fresco había mucho movimiento frente al Patio de Comidas de la Feria de Ropa de la Colectividad (...) todo era fiesta. Los miembros de la directiva de la Colectividad Boliviana de Escobar habían servido un almuerzo, congregando en el comedor a quienes participarían de las Comparsas de Carnaval (...) A la izquierda de la entrada, estaban ubicados los integrantes de la banda Real Libertad, de Yuro, Potosí. Alrededor de 12 hombres vestidos con pantalones negros y camisas naranja tocaban, compitiendo con la música de los tinkus, sus tambores, redoblantes, e instrumentos de viento (...) Mientras tanto, los miembros de la Colectividad que estaban sentados a la mesa, se tiraban talco, serpentinas y mixtura. (...) Otro grupo de baile (...) ingresó comedor. Todos ellos llevaban una corona de flores frescas alrededor de sus cabezas. El colorido de las flores se complementaba con los colores de sus trajes. Las mujeres iban vestidas de cholitas: tenían faldas de distintos colores con enaguas blancas y blusas de encaje

27. Diario de campo del 2 de septiembre de 2006.

en tonos claros, llevaban aguayos cruzados en sus espaldas, y banderas blancas en sus manos. Los varones también llevaban aguayos pero, en sus manos tenían zampoñas y erkhes, uno de ellos llevaba un tambor (...) El público continuaba aumentando, y disfrutaba de estos preparativos. (...) En un momento la banda comenzó a tocar una cuequita (...) alrededor de 10 parejas se congregaron a bailar (...) y formaron un trencito de parejas que, (...) fue realizando un zigzag en el interior del comedor mientras que otras parejas se unían (...) Sin dejar de realizar el zigzag, ni de bailar, ni de reír, avanzaron hacia la esquina de la calle Corrientes por donde doblaron para dirigirse al Polideportivo de la Colectividad Boliviana de Escobar que se encuentra a una distancia de aproximadamente siete cuadras. Detrás iban también algunos vehículos, más atrás el grupo de tinkus y la comparsa de zampoñeros. A medida que avanzábamos por la calle los vecinos se asomaban a las ventanas para vernos pasar. Algunos se subían a las terrazas. Otros, salían a la puerta de calle. Incluso hubo algunos que arrojaban bombitas de agua (...) En el Polideportivo había ya gente esperando (...) Luego de un merecido intervalo, la banda comenzó a tocar y nuevamente la comparsa de la Colectividad danzó al compás. (...) Mientras tanto, los Caporales de Escobar ya estaban vestidos con sus trajes de terciopelo negro adornados con lentejuelas plateadas y celestes. Los jóvenes, además, llevaban botas con cascabeles y sombreros negros, mientras que las señoritas llevaban zapatos negros y faldas cortas que acompañarían el ritmo de sus sensuales movimientos. Cuando ya estaban formados a la izquierda del rectángulo que había vacío entre la banda y el público, hicieron su entrada los jóvenes Caporales en hilera, avanzando en zigzag con pasos largos y enérgicos. Detrás entraron las señoritas y todo fue ritmo y fulgor (...) Mientras tanto, llegó una comparsa integrada por bailarines de la Colectividad Boliviana de Pilar. Estaban esperando (...) que terminaran de bailar los Caporales de Escobar, quienes en esos momentos, gritaban, en lo más álgido de la saya: “¡Escobar!” “¡Lo mejor!”. Si bien (...) los Caporales no se querían ir, los zampoñeros recién llegados querían hacer su entrada (...) Y así lo hicieron, dos hileras de (...) bailarines (...) ingresaron al rectángulo. Las mujeres vestidas de cholitas, con sus faldas con enaguas y sus blusas con encaje. Mujeres y hombres llevaban sombreros adornados con grandes flores amarillas, que probablemente habían sido cortadas hacía muy poco tiempo. Algunos, llevaban una especie de morrales en los que tenían escondidos frascos de espuma. Mientras realizaban sus coreografías no dudaron en tirar espuma al público, lo que desencadenó una especie de guerra ya que quienes estaban en la primera fila mirando el baile devolvían la espuma a los bailarines entre risas y gritos. Cuando finalizó la pasada de esta comparsa, nuevamente comenzó a tocar la banda y los integrantes de la comparsa de la Colectividad Boliviana de Escobar encabezarón la marcha hacia el Mercado que dista alrededor de dos cuadras del Polideportivo...²⁸

Hay dos cuestiones interesantes en este fragmento. Por un lado, el recorrido realizado por los integrantes de “la directiva” de la CBE que comenzaron el desfile en el predio en donde se desarrolla la Feria de Ropa los domingos, luego lo lideraron hacia el Polideportivo atravesando el barrio Lucchetti, y finalmente se dirigieron al Mercado Fruti-Hortícola, donde culminó la

28. Diario de campo del 2 de septiembre de 2006.

celebración del carnaval con un baile. De este modo, se construyó un espacio trans-barrial que unió los distintos puntos del Barrio Lucchetti en el que se localizan los edificios que monumentalizan a la institución: feria, polideportivo y mercado. Este recorrido, también, da cuenta de un señalamiento de la “bolivianidad” con que se (auto) marca a este Barrio, no sin cierto resquemor por parte de los “nativos” que allí residen.

Por otra parte, la presencia de la banda y de los grupos de baile da cuenta de la circulación de ciertos objetos a través de las redes transnacionales boliviano-argentinas y de las redes transurbanas del AMBA, ya que tanto la banda como los grupos de baile que fueron invitados son representantes de diversos “lugares bolivianos” tanto del país de origen como de los lugares de residencia en Argentina: banda de Potosí, caporales de Escobar, tinkus de la Colectividad Boliviana de Pilar, grupo de baile de Tarija, entre otros, y portaban diversos objetos que así los identificaban tales como estandartes, por ejemplo. Asimismo, entre el público que miraba el desfile y en el baile que se hizo a la noche, además de los vecinos del barrio había paisanos procedentes de otros puntos del AMBA.

El flujo de influencias, contactos e información política

Finalmente, quisiera mencionar la circulación de influencias, contactos e información vinculada con el amplio rango de reivindicaciones que los inmigrantes bolivianos plantean en busca de lo que es definido como bien común en contextos socio-históricos particulares, tanto en relación a su situación como ciudadanos bolivianos en el extranjero con respecto a los funcionarios diplomáticos bolivianos en Argentina, como a sus derechos humanos con respecto a las autoridades argentinas.

Las organizaciones de inmigrantes bolivianos han tenido diversos objetivos desde principios del siglo XX hasta la actualidad. A partir de la década de 1990 se observó un “despertar federacionista” en el AMBA y en otras áreas de la Argentina²⁹. Además, desde mediados de esta década tanto el gobierno argentino como el boliviano han incorporado en su agenda a los derechos de los inmigrantes como una cuestión de estado, a raíz de diversos motivos. Entre ellos, se pueden mencionar tanto acontecimientos coyunturales, tales como el incendio del taller textil en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires a principios de 2006, como cuestiones vinculadas a la importancia que el tema migratorio está teniendo a nivel internacional.

En este contexto de activismo político tanto desde abajo, por parte de los propios inmigrantes, como desde arriba, a través de políticas públicas implementadas por distintos niveles estatales, cobran interés ciertos flujos de recursos políticos desde y hacia la Asociación Civil Colectividad Boliviana de Escobar a los que haré referencia a continuación. Esta organización surgió en 1991 motivada por el objetivo de sus “fundadores” de “defender a los paisanos de la discriminación” y comportamientos xenófobos que estaban sufriendo en la zona, para de esta manera representar sus intereses ante las autoridades locales. Si bien la idea de “aunar esfuerzos” estaba presente desde hacía unos años, durante los que hubo diversos intentos de concretar la organización a nivel local, la institucionalización formal de la misma se logró

29. Ver Pizarro, Cynthia, *op. cit.*, nota 8.

gracias al asesoramiento que sus líderes recibieron de co-nacionales que residían en “capital”. Estos paisanos, que tenían “estudios”, eran personas muy cercanas a los funcionarios diplomáticos del Consulado de Bolivia en Buenos Aires en aquel momento. Fue gracias a este “asesoramiento”, que también recibieron otras organizaciones de inmigrantes bolivianos en distintos puntos del AMBA para esa fecha, que la CBE obtuvo su personería jurídica.

Además, en aquellos años los miembros de la CBE ayudaban a sus paisanos indocumentados a realizar los trámites en “migraciones”, llevándolos a “capital” y acompañándolos durante el procedimiento. También, representaban a sus co-nacionales en diversos eventos, invitados por las autoridades del partido de Escobar y de la ciudad de Buenos Aires. Con el correr del tiempo, esta institución fue el ejemplo que siguieron los inmigrantes bolivianos que residían en otras localidades vecinas, ya sea porque eran o habían sido socios de la misma, o porque lo era algún amigo, familiar o conocido. Así, fueron surgiendo asociaciones de inmigrantes bolivianos en los partidos de Pilar, Morón, Moreno, Luján y Campana, por nombrar algunas del noroeste del peri-urbano del AMBA. Estas asociaciones mantienen relaciones con aquellas localizadas en zonas urbanas del AMBA, tales como Villa Celina y Villa Lugano, entre otras.

Incluso, en algún momento la CBE formó parte de una federación de organizaciones de inmigrantes bolivianos, y continuó sus contactos con los diplomáticos bolivianos en Buenos Aires, los que fueron más o menos fluidos dependiendo de las adscripciones político-partidarias de una y de otra parte. En este último sentido, cabe señalar las múltiples veces en que diversos integrantes de la entidad solicitaron a las autoridades consulares que intervinieran en el conflicto entre facciones que atravesó a la institución durante más de cinco años, hasta que finalmente en 2007 el entonces cónsul logró “unificar” a las partes, lo que es señalado como el motivo principal que permitió que la CBE se normalizara luego de un largo período de haber estado intervenida por la justicia argentina.

Además, el flujo de información y de contactos puede apreciarse en los distintos momentos en que los miembros de la CBE y, en particular, de otras dos asociaciones de inmigrantes bolivianos del Partido de Escobar se vincularon con funcionarios y activistas políticos de distintos niveles estatales argentinos para promover distinto tipo de derechos de los paisanos. En la medida en que la CBE gradualmente se vio sobrepasada por la necesidad de atender a los dos emprendimientos económicos que administra: la Feria de Ropa y el Mercado Frutihortícola, junto con las dificultades institucionales que atravesó debido a su situación de “intervención”, fue desatendiendo de manera involuntaria aquellos objetivos vinculados con la defensa de los derechos sociales y humanos de los paisanos. Fue así que en los últimos años hubo dos organizaciones lideradas por mujeres bolivianas que se propusieron específicamente luchar por estas reivindicaciones.

Una de estas organizaciones sólo perduró durante el tiempo de implementación del Programa Patria Libre. Debido a que el programa no fue implementado a través de la Municipalidad de Escobar, a diferencia de lo sucedido en otras jurisdicciones del AMBA, su líder consiguió que “bajara” el Consulado a la zona y que el programa se implementara a través de un sindicato. La otra organización, de más larga trayectoria y que todavía continúa en actividad, también intentó “bajar” dicho programa. Por otra parte, es a través de esta institución que muchas

mujeres que viven en las quintas consiguen diversos planes asistenciales a nivel provincial y nacional.

Es interesante señalar que las líderes de ambas organizaciones han mantenido relaciones con el Consulado Boliviano en Buenos Aires, con la Secretaría de Desarrollo Social y con el Ministerio de Justicia del Gobierno Nacional, así como con diversos organismos del gobierno de la Provincia de Buenos Aires, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y de la Municipalidad de Escobar. Además, han participado activamente de diversas capacitaciones orientadas a problemáticas migratorias y de género. En el marco de estas actividades, se han relacionado con integrantes de otras organizaciones de inmigrantes (de co-nacionales y de otros países) orientadas hacia reivindicaciones vinculadas con estos temas. Además, ambas líderes viajan asiduamente a la “capital”, en donde se encuentran con otros co-nacionales en eventos que consideran de relevancia para la defensa de los derechos de los inmigrantes y de las mujeres. También, se han vinculado una con un sindicato nacional, y otra con un movimiento piquetero, participando en diversas instancias de las campañas políticas que se desarrollaron en el año electoral 2007, por ejemplo, movilizando a “las bases” para asistir a actos político partidarios o desempeñándose como fiscales en mesas electorales para extranjeros.

Reflexiones finales

Hasta aquí he querido dar cuenta de diversas prácticas que implementan los inmigrantes bolivianos del partido de Escobar, que los conectan con co-nacionales que residen en otros espacios del AMBA. Postulé que estas conexiones se realizan a lo largo de redes que no sólo conectan a los inmigrantes que residen en Argentina con sus co-nacionales en Bolivia –y también en otros países-, sino también en distintos puntos del AMBA. Argumenté que las prácticas de movilidad trans-urbana no se refieren solamente a la movilidad demográfica que implica el traslado de los inmigrantes y/o sus familiares. También, se refieren a las conexiones que surgen en el marco de las actividades laborales o comerciales que los inmigrantes desarrollan, a la circulación de objetos y al flujo de influencias, contactos e información vinculados con la movilización política.

Como lo señalé más arriba, no ha sido mi intención minimizar los múltiples mecanismos a través de los que diariamente se discriminan a los bolivianos en el AMBA. Esta discriminación es justificada por un discurso que atribuye de manera natural y general ciertas características físicas y psicológicas negativas a un contingente poblacional sumamente heterogéneo. Antes bien, planteé que la agentividad de los inmigrantes bolivianos y de sus organizaciones se desarrollan a pesar de, condicionados por y, en ocasiones, en respuesta a mecanismos discriminatorios tales como la segregación residencial, el aislamiento social y la precarización laboral. En consecuencia, he querido remarcar que los lugares considerados “bolivianos” no constituyen ghettos encapsulados dentro del tejido sociocultural del Área Metropolitana de Buenos Aires, ya que un planteo de este tipo podría conllevar el diseño e implementación de políticas que, basadas en una mirada multiculturalista romántica, terminarían profundizando aún más la exclusión social de los inmigrantes bolivianos.

Perspectivas sobre los tiempos de crisis.
Algunas consecuencias de la crisis de 2001
sobre la población boliviana y paraguaya en Argentina

Gastón Kneeteman¹

Introducción

Desde la década del setenta la migración desde países limítrofes hacia la Argentina ha sido predominantemente laboral y dirigida, particularmente, hacia las ciudades más importantes (Marshall y Orlansky, 1981; Benencia y Gazzotti, 1995; INDEC, 1997). La llamada “ley de convertibilidad”, paridad cambiaria entre el peso argentino y el dólar estadounidense, durante la década de los noventa, permitió a las personas que migraron, por motivos laborales, durante aquellos años brindar ayuda a sus familiares, así como, también, contar con alguna posibilidad de ahorro en el país de origen. Dicha observación permite inferir que, de forma significativa, las *Estrategias Familiares de Vida* (Torrado, 1981)² de estas personas fueron articuladas en torno a la paridad cambiaria. Para dar cuenta de esta situación trabajaré solo con familias con al menos un *migrante* paraguayo o boliviano, llegado a la Argentina en la década del noventa³.

1. Lic. en Sociología (Universidad de Buenos Aires), Doctorando en Antropología Social (IDAES), Centro de Investigaciones Etnográficas (UNSAM), Docente en la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires).

2. Estrategias Familiares de Vida refiere al “grupo de personas que interactúan en forma cotidiana, regular y permanente, a fin de asegurar mancomunadamente el logro de los siguientes objetivos: su reproducción biológica, la preservación de su vida, el cumplimiento de todas aquellas prácticas económicas y no económicas, indispensables para la optimización de sus condiciones materiales y no materiales de existencia”.

3. Interesan particularmente a los fines del presente trabajo los *flujos reversibles de larga duración*, cuya principal característica es el desplazamiento (en el marco de la estrategia familiar) de aquellos miembros en edades económicamente activas, en busca de mejores oportunidades laborales para el sostén del grupo, de modo que la referencia a la residencia base es intensa -por envío de dinero, mercaderías, etc.- (Domenach y Picouet, 1996; Giusti y Calvelo, 1998).

En este artículo analizaremos: 1) los motivos que llevaron a un número importante de ciudadanos bolivianos y paraguayos a migrar a la Ciudad de Buenos Aires durante la década de los noventa, 2) los motivos por los cuales han decidido seguir residiendo en dicha localidad.

Indagar sobre estos ejes permitirá reconocer algunas de las formas particulares en que la crisis político- económica de 2001 afectó a estas familias de migrantes y más precisamente como estas personas se vieron obligadas a reformular sus estrategias. Una vez devaluada la moneda argentina dichas estrategias se plasmaron de formas muy heterogenias aun teniendo en cuenta que todas estas personas conformaban una población que migró por motivos laborales con el agregado de la posibilidad del envío de remesas.

El “uno a uno”: Una posibilidad de progreso

El gobierno electo en 1989 implementó, a través de una alianza con los grupos concentrado de la economía local, un programa de reformas estructurales de orientación neoliberal (Beltrán, 1999; Basualdo, 2000). Dicho programa incluyó medidas tales como: ajuste del gasto público nacional, privatización de las empresas públicas, descentralización de diversas actividades estatales, flexibilización laboral, reprogramación de la deuda externa, reforma del sistema previsional, modificación de la estructura impositiva, profundización del proceso de integración regional, desregulación y apertura económica y, finalmente, la convertibilidad monetaria y la fijación del tipo de cambio. (Aronskind, 2001). Esta última disposición significó que la impresión de moneda local quedara circunscripta a que hubiera la misma cantidad de dólares como reserva en el BCRA (Banco Central de la República Argentina). Para los migrantes limítrofes esto posibilitó, al cambiar parte de sus sueldos (en pesos argentinos) por dólares a un valor de “uno a uno”, ayudar a la manutención de sus familias y generar capacidad de ahorro en el país de origen. A esto debemos sumarle, como factores que inciden en la decisión de migrar, una educación y una salud pública que, como nos fuera expresado por nuestros informantes, representaba una “mejor posibilidad” para ellos y sus familias.

-(...)en el 98 mi hermano se fue con su señora y todo eso y me dijo que venga para acá, que iba a encontrar un trabajo bueno y que iba a poder ayudar, porque en Paraguay se paga muy poco en una casa de familia, entonces en esa época acá ganaba la plata bastante bien. Antes por ejemplo, ganaba 100 dólares, era bastante plata (...) Entonces mi hermano la convenció a mi mamá que me decía (el hermano): “vamos a trabajar allá que vos vas a ganar más guita, si vos vas a trabajar a Asunción, la capital, no vas a ganar nada.” (Suni, 24 años, paraguaya).

-(...)Yo ya tenia decidido estudiar medicina, entonces justo en esa época en Bolivia la situación educacional no era muy buena había muchas huelgas, muchos paros, porque la universidad estaba muy poco respaldada por el gobierno y había paros muy seguidos, mi hermana ella estudiaba en Tarija y yo veía que hacia las materias que eran semestrales y las terminaba en un año y yo decía yo voy a estudiar medicina que son 6 años y si se me duplica son 12 años y me muero. Como tengo en La Plata toda la familia de mi vieja está en La Plata, todos los hermanos y tenia referencias por ese lado que la Universidad de La Plata era muy buena, un muy buen nivel de medicina, entonces decidí irme a La Plata (Luis, 32 años, boliviano).

Si bien existen casos en que la decisión de migrar ha sido tomada unilateralmente, constituyen más bien excepciones. De cualquier modo, los motivos para quedarse en Argentina apuntan siempre a un mejoramiento de la calidad de vida en relación con las condiciones señaladas, por los migrantes, en este país y su comparación con el país de origen.

-En el 90 había mucho comentario allá, y yo veía que la plata servía más y el dólar uno a uno, cosa que allá no, es guaraní. (...) Me daba vergüenza pedirle a mis hermanos plata, yo me sentía una carga para ellos (...) Y cuando terminé (la secundaria) quería estudiar y no podía porque el estudio que yo quería era muy caro. Empecé y tuve que dejar; por eso quise venir (...) venir; juntarme plata y de vuelta a Paraguay a estudiar. Y no me salió (Gilda, 34 años, paraguaya).

No debe pensarse, sin embargo, que estas ventajas se tradujeron en el “aluvión de inmigrantes” que han dado a entender los discursos xenófobos. Los datos de los dos últimos censos ponen de manifiesto la intención de dicho discurso. “Aunque la migración proveniente de países limítrofes viene de larga data, ha adquirido una presencia más notoria debido a la progresiva extinción de los protagonistas de los antiguos flujos migratorios europeos. Esto se traduce en que, en 1991, la mitad de los extranjeros que viven en la Argentina proceden de países vecinos, aunque representan solamente el 2,6% de la población total del país” (INDEC, 1997). Estos datos son confirmados en el análisis del último censo (2001), que señala que si bien aumentó la migración limítrofe en la última década, no llega sin embargo a cubrir el 3% de la población total. Y si bien en relación a la migración total superan en gran medida a la migración no limítrofe, esta proporción resulta de la tendencia decreciente que ha adquirido la misma desde mediados de siglo.

Redes: la ayuda que permite ayudar

Las redes migratorias, implican, relaciones de parentesco o amistad que auxilian al migrante y facilitan la inserción en el nuevo ámbito. Esa ayuda puede referirse a la obtención de trabajo y/o alojamiento en el nuevo lugar, es decir, “cumplen la importante misión de amortiguar el impacto del cambio en el espacio de vida del sujeto proveyendo de la contención afectiva y emocional necesaria para superar el desarraigo y para encarar con posibilidades de éxito el proyecto de inserción en el nuevo ámbito” (Bologna, 2003).

Si bien, durante los noventa, las ventajas económicas ofrecidas por Argentina incidían en la decisión de migrar, este factor no alcanza por sí solo para tomar la decisión de residir en otro país, con todos los cambios profundos que ello implica. Suponer que la única causante, de la decisión de migrar, son las circunstancias económicas conlleva un sesgo objetivista que ha sido altamente cuestionado por la teoría social de los años ochentas, específicamente, en el campo de la demografía y los flujos migratorios (Domenach y Picouet, 1996; Bologna, 2003). Las decisiones nunca son absolutamente racionales ni individuales, más allá de que así lo parezcan. Las *redes sociales* en decisiones de semejante talante siempre juegan un rol fundamental, no sólo en lo que refiere al intercambio de información acerca de posibilidades laborales y posibles lugares de residencia (que ya de por sí son absolutamente importantes porque hacen a lo concreto de la posibilidad de migrar), sino también en lo que a la contención

y arraigo respecta. A lo largo de los relatos de los inmigrantes es claramente perceptible la presencia de estas redes y la incidencia trascendental que han tenido sobre la toma de la decisión y el sostén de la misma.

Más allá del nivel de instrucción y/o experiencia y calificación laboral, en origen, los trabajos que suelen conseguir en Argentina se registran en los mismos rubros inscriptos, en general, entre los de baja calificación (construcción, trabajo doméstico, entre otros). Esta situación se liga, comúnmente, a la dificultad de conseguir la documentación para legalizar la situación del migrante. Ilegalidad y precariedad laboral terminan constituyéndose como sostenes de la segregación y esto es posible, entre otras cosas, producto de un entramado burocrático-estatal (Casaravilla, 1999)⁴.

Escapan a las posibilidades del presente análisis aquellos casos en que los migrantes han llegado al país y, aún compartiendo “iguales posibilidades”, sin embargo han regresado a su país de origen. En tales casos se desconoce la incidencia que pueden haber tenido las redes en la posibilidad de inserción y si éstas han influido, o no, a la hora de tomar la decisión de quedarse en Argentina o volver al país de origen. Por tal razón, tampoco se consideran las redes como decisivas a la hora de sostener o abandonar la disposición de la migración, aunque sí se afirma la importancia fundamental que adquieren para aquellos que sí han conservado su condición de migrantes.

-¿Tenías algún conocido argentino acá?

-No.

-¿Y por qué te pusiste la verdulería acá?

-Porque los compadres trabajan en eso, entonces con ellos vamos a comprar las cosas así sale más barato y después lo dividimos.

-¿Los compadres son familiares tuyos?

-No. Somos todos bolivianos (Marcos, 29 años, boliviano).

-Y acá ¿En Buenos Aires a qué lugar viniste a vivir?

-En la Villa 31, ahí viven mis hermanos y directamente me trajeron ahí. Y de ahí llegue acá a la terminal, me tomé un taxi y me fui para el trabajo en el día que llegué (Lidia, 30 años, paraguaya).

Generalmente, las migraciones que tienen lugar en el marco de una estrategia familiar más amplia suelen recaer sobre los miembros jóvenes, con altas probabilidades de conseguir un trabajo y constituir, de este modo, un pilar de gran importancia en la economía familiar mediante el envío de dinero o remesas, o bien el “descongestionamiento” en los hogares de origen.

De tal modo, gran parte de la migración proveniente de dichos países no sólo se inscribió en la franja etaria económicamente activa, sino que, además, fortaleció su importancia como un

4. La ley de migración 25.871, sancionada en diciembre de 2003, reemplazó a la ley de migración dictada por el gobierno de facto durante la década de setenta. Cabe destacar que la nueva ley, además de establecer una “amnistía” a todos los migrantes que ingresaron durante los noventa y no contaban con sus documentos, buscó simplificar, para los futuros migrantes, el proceso burocrático.

pilar del cual dependía en gran medida la supervivencia del núcleo familiar en origen, en tanto envío de dinero por un lado, y la capacidad de ahorro que le permitía la economía argentina, por el otro.

A partir de tal situación, se desprenden por lo menos cuatro formas en que evolucionaron, *hasta el momento de la crisis*, las Estrategias Familiares de Vida originales de las cuales participaban los migrantes venidos en la década de la convertibilidad. Se dejarán de lado aquellos casos en que el migrante no participa desde el inicio activamente en la estrategia en origen.

Si bien, para el análisis de los casos mencionados, tomamos el desarrollo conceptual llevado a cabo por Susana Torrado acerca de Unidad Familiar o Doméstica, relacionada con la idea de Estrategias Familiares de Vida (Torrado, 1981)⁵, a los fines del presente trabajo, hará falta señalar algunas salvedades. Ante todo, la autora no ha estudiado específicamente lo que refiere a las Estrategias Familiares de Vida de los migrantes, lo que plantea inconvenientes en torno al concepto de Unidad Familiar. Es necesario, entonces, reformularlo para poder describir en forma más adecuada el fenómeno migratorio, sobre todo a aquello que hace referencia al *allegamiento cohabitacional*.

De tal modo, el concepto de Unidad Familiar incluirá a la familia de parentesco y a la unidad doméstica, pero sin que ello implique *necesariamente vivir bajo el mismo techo (es decir, constituir una unidad de residencia)*.

Caso 1

El migrante envía dinero a la *Unidad Familiar* en origen sin haber formado nueva Unidad Familiar en Argentina. La Estrategia Familiar de Vida se mantiene igual que al momento de llegada y el concepto de Unidad Familiar debe ser reformulado en torno a la dimensión que refiere a “unidad de residencia”.

-¿Usted enviaba dinero, mercancías?

-Dinero. Dinero sí. Porque para mandar cosas por correo es muy caro, entonces por lo menos el correo no me cobraba tanto para mandar dinero. Y mi hijo allá lo iba a recoger para poder...poder en la casa (...) Ya a los tres años que estuve acá, ya, ya empecé yo a ver la, la mejoría en mi situación, la de mis hijos respecto de que ya no les faltaba nada, claro, les faltaba su madre, pero por lo menos ellos tenían...no, no tenían hambre, dormían bien, comían bien y estudiaban, que era lo que a mí más me importaba (Yola, 49 años, boliviana).

-En ese momento empecé a ahorrar y ayudé con todo lo que podía a mi mamá. Porque mi mamá es pobre y con lo que yo podía la ayudaba (...) También le mandaba otras cositas, electrodomésticos para la casa, materiales, bien. Le ayudaba todo lo que podía hasta que después fue un poco menos la ayuda porque ya acá también empezó a bajar las cosas” (Blanca, 32 años, paraguaya).

5. Unidad Familiar implica las siguientes dimensiones: 1) unidad de residencia; 2) familia de parentesco; 3) unidad doméstica u hogar doméstico.

Caso 2

El migrante formó nueva Unidad Familiar en Argentina, y cortó envío de dinero a Unidad Familiar en origen. La estrategia original se vio radicalmente transformada: se puede hablar de una única Unidad Familiar para el migrante (en Argentina) ya que la familia en origen no depende más de los envíos del mismo y por ello ha articulado su estrategia familiar en función de nuevos recursos (humanos y materiales). En tal caso el concepto no presenta inconvenientes, ya que se puede hablar de dos Unidades Familiares, cada una con su propia estrategia.

-Mónica, ¿te acordás como era tu situación antes del 2001, cual fue tu experiencia?

-Y, ya teníamos todo en casa.

-¿Con quien te encontrabas viviendo?

-Con mi marido y la Vanesa.

-¿Y tu marido es Paraguayo?

-Sí, es paraguayo pero lo conocí acá, él es de otro pueblo.

-¿Y ayudabas a tu mamá, le girabas plata o alguna otra ayuda?

-No, porque alcanzaba para los tres solamente, y mi marido quería darle todo a la nena, por supuesto. (Mónica, 28 años, paraguaya).

Caso 3

El migrante formó nueva Unidad Familiar en Argentina y *continuó enviando dinero a origen*. Las Estrategias Familiares de Vida de ambas Unidades Familiares se encuentran estrechamente vinculadas en torno a la dimensión económica. Se podría hablar de dos Unidades Familiares y dos Estrategias Familiares de Vida, pero este caso requiere una reformulación más profunda de la relación conceptual, que haga referencia a la existencia de lo que llamaríamos una *supraestrategia*, articulada en torno a lo que el migrante aporta económicamente a ambas unidades⁶.

Es aquí donde se hace más necesario adaptar la conceptualización de Torrado en relación al fenómeno migratorio *durante un determinado período en el ciclo de esa migración*. Valga esta aclaración temporal ya que puede suceder que, o bien el migrante tenga serias intenciones de volver (la intensidad de los vínculos podría dar cuenta de esta intencionalidad, y en tal caso sería uno de los “indicadores” de reversibilidad), o bien que estas estrategias se inscriban en el marco de un *período de transición*, período durante el cual las Unidades Familiares se irán reorganizando en función de los cambios acontecidos, y tal vez en algún momento se corte la dependencia de la familia en origen y el migrante se dedique “de lleno” al nuevo núcleo familiar formado. De cualquier modo, se hace necesario observar que durante ese período en que aún no se define el futuro y el envío se realiza igual, es importante adecuar la conceptualización, ya que no siempre la situación se define rápidamente.

Se repite el caso entre nuestros entrevistados de madres que han migrado en el marco de una estrategia familiar pero dejando a sus hijos en origen, y ellos no han venido y tal vez esa posibilidad no ocurra. Si bien también esto puede resultar, por el mismo paso del tiempo y la ma-

6. Esto es porque nos encontramos frente a casos en los cuales, a pesar de haber formado una nueva residencia base y que, por tanto, la posibilidad de reversibilidad se vea reducida debido a la nueva proyección en destino, la “referencia” a la residencia base original no necesariamente se ve interrumpida, incluso más allá de los vínculos afectivos (Domenach y Picouet, 1996).

duración de los hijos, en una situación transitoria, es interesante señalarla, ya que no siempre el núcleo familiar “descendiente” se encuentra en destino.

- ¿Y para esa época, en el 2001, vos enviabas plata en tu país en ese momento?

-Sí, siempre he enviado, siempre trabajaba y me sobraba un poquito y enviaba a mi hija que está con mi papá.

-(previo crisis 2001) ¿Con quién vivías antes de que pasara todo esto?

-Yo ya tenía mi familia ahí en Lanús (...)

-¿Dónde lo conociste a tu marido? ¿Lo conociste acá?

-Sí, pero es paraguay también (...)

-¿Tu nene acá va a la escuela?

-Acá va a la escuela, ahora va al primer grado (Tina, 34 años, paraguaya)

-¿Vos viniste solo o con tu mujer?

-No, no, vinimos juntos nosotros, en el 98 o 99, creo...

-¿Y tu hija?

-No, ella se quedó allá con mi vieja... empezaba el colegio y bueno, no la queríamos traer porque no teníamos lugar fijo y es todo un problema con alguien que está en edad escolar (...) mi hija estaba en Paraguay y yo mandaba plata (...) (Lucho, 33 años, paraguayo).

Caso 4

Independientemente de si el migrante ha formado o no familia en Argentina, la Unidad Familiar residente en origen se ha trasladado a este país, de modo que ya no hace falta el envío de dinero. En tal caso, se podría hablar de una Unidad Familiar y una Estrategia Familiar de Vida y la organización de la estrategia se asemejaría bastante a la de un nativo.

-¿Mandabas plata a Bolivia para ayudar a algún familiar?

-No, porque no teníamos a nadie a quien mandar... acá estamos nosotros, nosotros nada más... toda la familia está acá. (Fabiola, 18 años, boliviana).

La devaluación y sus consecuencias

En los últimos meses de la presidencia de Fernando De La Rúa (1999 – 2001) se exacerbó el clima de inestabilidad social y política que, hasta entonces, se mostraba en forma aislada en distintos puntos del país, se agudizó la falta de legitimidad del gobierno, se profundizó la recesión económica con la consecuente pérdida de poder adquisitivo de la mayoría de la población, aumentó el desempleo y se radicalizó la posición extorsiva de los grupos económicos nacionales endeudados, en dólares, durante los ‘90 (Sidicaro, 2003; Svampa, 2005).

El 19 de diciembre de 2001 se produjeron saqueos en distintos puntos del país. Ante el estado de sitio decretado por el gobierno se produce una gran movilización, la noche del 19 en Capital Federal, la cual derivó en una dura represión policial. Tras estos hechos se produce la dimisión del Ministro de Economía. El presidente De la Rúa no logra establecer acuerdos políticos con los líderes de la oposición y presenta su renuncia. Los hechos de violencia continuaron, aunque en menor grado, lo que implicó que la sucesión presidencial fuera un tema altamente conflictivo debido a la complicada crisis institucional que se vivía en el país.

Finalmente en enero del 2002 la elección del senador Eduardo Duhalde, como Presidente de la Nación, pone fin al problema de la sucesión presidencial. El nuevo gobierno, en función de la presión ejercida por los grandes grupos económicos endeudados en dólares (a los cuales la pesificación les permitía licuar su deuda), decidió la devaluación de la moneda nacional (Castellani y Schorr, 2004).

La incidencia de la nueva política monetaria no tardó en hacerse sentir en la cotidianeidad del grueso de la población: los precios se dispararon, los salarios siguieron congelados, y las familias se vieron obligadas a repensar sus estrategias de vida. El impacto de la crisis y la posterior devaluación en dichas estrategias familiares ha sido doblemente percibido: por un lado, la salida del régimen de convertibilidad dificultó enormemente el envío de dólares a origen; por el otro, el aumento del costo de vida en Argentina, lo que también constituyó un factor relevante a la hora de ajustar el presupuesto familiar.

Como ya había sido planteado interesa, a los fines de este trabajo, observar el impacto de dicha crisis sólo en aquellos casos en que, en ese momento, las Unidades Familiares en origen articulaban sus Estrategias Familiares de Vida en relación al aporte económico del migrante. Por lo tanto, sólo se indagarán los casos 1 y 3 desarrollados más arriba.

-La devaluación que afectó tanto a mí como a mi familia, porque mi hija estaba en Paraguay y yo mandaba plata (...) era irregular pero alrededor de \$300 pesos o dólares... Y con la devaluación ya no era lo mismo, el costo de vida aumento de forma vertiginosa, todo eso afectó bastante... (Lucho, 33 años, paraguayo).

-Yo estaba trabajando en una casa y me bajaron, me sacaron 100 pesos y eso era mucho para mí (...) Y ahí empecé a sentir las cosas mas caras, mi alquiler subió mas, la ropa (...) Entre pensar tengo mi familia, mi mama, el alquiler, la ropa, no te alcanzaba mas.

-¿A tu mama siempre le mandaste plata?

-Siempre, hasta ahora, sí (Blanca, 32 años, paraguaya).

-¿Ayudabas a alguien de tu familia, les mandabas algo?

-Y... allá en Paraguay a mi vieja, algo de plata.

-¿Y después en el 2001, 2002?

-No, ahí ya nada, no, hay días que ni para mí tenía nada (Celso, 34 años, paraguayo).

Si bien, como se dijo anteriormente, el tipo de cambio influyó en forma decisiva en las estrategias familiares de los migrantes, existen también otros factores (tales como salud, educación, la formación de nueva familia en destino) que intervienen en el proceso de decisiones en torno al cual se reorganizan las estrategias. Es importante hacer énfasis en este punto, ya que si bien estas personas constituyen, en principio, un flujo de migración laboral, sin estos otros factores no podría explicarse el hecho de que, a pesar de la devaluación, estos migrantes hayan decidido permanecer en el país, rearticulando desde allí sus propias Estrategias Familiares de Vida para intentar seguir colaborando con la Unidad Familiar en origen. Esa rearticulación no siempre resultó exitosa ya que los factores económicos condicionaron la reorganización de los presupuestos familiares.

-Y estuve ganando \$500 cuando eso estaba 4,50 el cambio y mi mama se enfermo, yo la mande a llamar de Paraguay a mi mama acá para seguir tratamiento, mi mama llego acá el 9 de diciembre y el 10 me despidieron del trabajo, me quede sin trabajo... y me tuve que ir a mi país y lleve a mi mama y me volví a mi país en el 2002. Me quede ahí hasta 2003 que volví ahora y empecé a trabajar (...) porque no tenia terminado, terminado mi casa y tuve que volver para terminar (...) estuve en mi casa no trabaje. Me ayudaron desde acá los que quedaron, mis dos hijos trabajan acá ellos me ayudaron para construir la casa más lo que ganaba mi marido. (Lali, 44 años, paraguaya)

-¿Y en cuanto al envío de cosas allá?

-Eso se cortó, sí eso se cortó. Eso ya no, si no es por ejemplo, medicamentos que le envío a mi madre, algunos medicamentos que allá casi no hay, esas cosas sí, pero plata así ya... no (Sara, 48 años, paraguaya).

-Y... por supuesto que influyó mucho porque, como te digo, primero que el dólar en el Paraguay vale mucho el dólar; ¿como acá también, no? Pero antes era uno y uno acá ¿en la Argentina, no? Sin embargo allá valía más... Ahora tengo que enviar el doble o el triple ¿me entedés? (Mónica, 35 años, paraguaya).

-¿Hubo algún otro cambio en ese momento?

-Y sí, porque acá también eran más cara, las cosas, y si yo antes tenía que gastar 100 pesos ahora con el cambio gastaba 200 pesos. No era más fácil de lo que era antes... Yo me estaba armando una casa en capital.

-¿Adónde?

-En Paraguay. Y entonces un año tuve que dejar de construir porque no me alcanzaba la plata.

-¿Y pudiste terminarla?

-Sí, ya la tengo terminada, todo. (Suni, 24 años, paraguaya).

Reflexiones finales

Para el análisis del fenómeno migratorio se mantuvieron, como necesarias, las siguientes dimensiones: relación de parentesco y unidad doméstica; y fue relativizada la dimensión económica variable según los casos: 1) si el migrante no ha formado nueva familia en destino y continúa participando activamente de la estrategia familiar en origen mediante el envío de dinero; 2) si el migrante ha formado nuevo núcleo familiar en destino y cortó envío de dinero a origen; 3) si se ha formado nueva Unidad Familiar en destino y aún así se continúa enviando dinero a la familia en origen; 4) si toda la Unidad Familiar del migrante se trasladó también al país de destino.

Así, cuando se ha formado una nueva familia en destino y se conservan vínculos materiales (envío de dinero o mercaderías) con origen, se estará ante la existencia de dos Unidades Familiares diferenciadas. Hablamos de dos y no una Unidad Familiar ampliada porque si bien ambas comparten un pilar importante para la supervivencia en torno a lo que el migrante aporta económicamente a cada uno de los hogares (factor estructural altamente condicionante de las Estrategias Familiares de Vida), la estrategias de cada grupo está articulada en función de, por

un lado, el Estilo de Desarrollo de cada sociedad particular y, por el otro, todo lo que implica la organización familiar cotidiana, que trasciende lo económico, que refiere a un proceso de decisiones que no pueden saldar la extraterritorialidad.

Como se ha señalado a lo largo del trabajo, el tipo de migración aquí analizado constituye una alternativa, entre otras posibles, para expandir las posibilidades del grupo familiar, en la búsqueda de nuevas oportunidades para mejorar la calidad de vida de sus integrantes.

En un principio podía pensarse que, en calidad de migrantes y habiéndose desplazado en el marco de una migración laboral, el impacto de la crisis se manifestaría de manera homogénea en todo el universo analizado. Sin embargo, a partir de la tipología elaborada en torno a la evolución de las Estrategias Familiares de Vida, se ha podido observar que la crisis de 2001 tuvo efectos diferenciados según los distintos tipos. Si bien todos ellos sufrieron el impacto de la misma y se vieron obligados a rearticular sus estrategias de manera drástica, se observa una clara diferencia según se trate de casos en los que la familia en origen articula su estrategia de vida en función del aporte económico del migrante, o que los vínculos con origen se encuentran por alguna razón debilitados.

Bibliografía

- Aronskind, Ricardo. *¿Más cerca o más lejos del desarrollo? - Transformaciones económicas en los 90*, Buenos Aires, ediciones del Rojas, 2001.
- Basualdo, Eduardo. *Concentración y centralización del capital en la Argentina durante la década del noventa*, Buenos Aires, UnQui-Flacso, IDEP, 2000.
- Beltrán, Gastón. “La crisis de fines de los ochenta bajo la mirada de los sectores dominantes. Justificación e inicio del proceso de reformas estructurales de los años noventa”, en *Época*, Año 1, No 1, 1999.
- Benencia, Roberto y Gazzotti, Alejandro. “Migración limítrofe y empleo: precisiones e interrogantes”, en *Estudios migratorios latinoamericanos*, Año 10, N° 31, 1995.
- Bologna, Eduardo. “reversibilidad, vínculos y espacios fronterizos: El caso de la comunidad boliviana en Neuquén”, en *VI Jornada Argentina de estudios de Población*, Asociación de Estudios de Población de Argentina y Universidad Nacional del Comahue (sede Neuquén) pp. 349 – 409, 2003.
- Bourdieu, Pierre. *La distinción*, Madrid, Taurus, 1984.
- Casaravilla, Diego. *Los laberintos de la exclusión social, relatos de migrantes ilegales en Argentina*, Buenos Aires, Lumen-hvmanitas, 1999.
- Castellani, Ana y Schorr, Martín. “Devaluacionistas y dolarizadores. La construcción social de las alternativas propuestas por los sectores dominantes ante la crisis de la convertibilidad. Argentina, 1999 – 2001”, Buenos Aires, Mimeo, 2004.
- Domenach Hervé y Picouet Michel. Universidad Nacional de Córdoba, Dirección General de Publicaciones, Córdoba, 1996.
- Giusti, Alejandro y Calvelo, Laura. *En búsqueda de una dimensión de la reversibilidad*, Segundo congreso europeo de latinoamericanistas, Alemania, 1998.
- INDEC. “La migración internacional en Argentina: sus características e impactos”, en *Estudios*, N° 29, Buenos Aires, 1997.

- Marshall, Adriana y Orlansky, Dora. “*Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina*”, en *Desarrollo económico*, V. 20, N° 30, Enero – Marzo, 1981.
- Sidicaro, Ricardo. *La crisis del Estado y los actores políticos y socioeconómicos en la Argentina (1989 – 2001)*, Buenos Aires, EUDEBA, 2003.
- Svampa, Maristella. *La Sociedad excluyente. La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Buenos Aires, Taurus, 2005.
- Torrado, Susana. “*Documento 3: Sobre los conceptos “Estrategias Familiares de Vida” y “Proceso de Reproducción de la Fuerza de Trabajo”: notas teóricas metodológicas*”, en *Revista Demografía y Economía*, Vol. 15 N° 2 (46), México, Colegio de México, 1981.
- Torrado, Susana. “*Documento 1: El enfoque de las estrategias familiares de vida en América Latina. Orientaciones teórico metodológicas*”, en *CEUR* N° 2, Buenos Aires, 1982.
- Otras Fuentes:
- INDEC. Censo Nacional de Población y Vivienda 1991/2001.

Cartografía etnolingüística de migrantes quechua-bolivianos en Buenos Aires: identidad, liminaridad y sincretismo en el habla¹

Patricia Dreidemie²

Resumen

El artículo reúne panorámicamente aspectos socio- y etno- lingüísticos del habla del sector de la colectividad boliviana residente en Buenos Aires que señala al quechua como su lengua de herencia³. En el marco de una investigación que se inscribe en el ámbito de la lingüística de contacto y la etnografía⁴, el texto focaliza el proceso de desplazamiento de lengua (*language shift*) en la dimensión comunitaria, del quechua al español, vinculando las formas de habla con las contradictorias ideologías lingüísticas implicadas. Al mismo tiempo, introduce una reflexión sobre el “mezclado” (quechua/español): una variedad étnica de la lengua que es señalada como propia por los migrantes, sobre la que se diseñan nuevas diferenciaciones y se sostienen patrones discursivos o géneros de habla que intervienen en la socialización del grupo.

1. Retomo parcialmente publicaciones personales previas (e.g., 2007, 2008^a, 2008^b, en prensa).

2. Doctorada en Lingüística (UBA), Magíster en Análisis del Discurso (UBA), Profesora en Letras (UM). Docente del CBC y la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigadora del Instituto de Lingüística y el Departamento de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA). patriciadreidemie@gmail.com

3. Dentro del universo variado que conforma la “colectividad boliviana” en Buenos Aires, los que reconocen al quechua como su lengua de herencia -lo hacen solo en circunstancias amenas- constituyen su mayor porcentaje. Se trata de una población que proviene mayoritariamente del Departamento de Potosí y, en menor grado, de Cochabamba. (Ver datos censales en <http://www.indec.mecon.ar/> En particular, “Encuesta complementaria de migraciones internacionales” 2001-03 y “Encuesta complementaria de poblaciones indígenas” 2004-05).

4. Desde el año 2001, el trabajo de campo lo realizo en barrios donde esta población ha ido asentándose en el Área Metropolitana de Buenos Aires (e.g., Liniers, Villa Soldati, Bajo Flores, Puente La Noria, Ezpeleta, Morón, Moreno, Luján). Actualmente, me concentro en la zona de “quintas” (partidos de Escobar y Pilar): en los campos de producción frutihortícola donde la mano de obra la aportan los inmigrantes bolivianos, mayoritariamente indígenas, que viven y trabajan en condiciones “muy precarias” –según lo evalúan analistas externos al grupo-. (v. Dreidemie 2006 y ss.)

El recorrido propone que la presencia de este código emergente conforma, *en y a través de* la práctica comunicativa, un hábitat sincrético diferencial de la comunidad discursiva local.

Introducción

En la definición de aquello que porta como común la población quechua-boliviana que reside o circula por diferentes barrios de Buenos Aires se presenta de forma recurrente la figura de la(s) frontera(s) y su traspaso más o menos legitimado. La situación involucra tanto idas como vueltas y diseña múltiples y superpuestas fragmentaciones: entre otras, pasar de Bolivia a Argentina (y viceversa), de regiones altas a bajas, de zonas rurales a urbanas, mudar de categorías sociales: *e.g.*, de “indígenas” o “campesinos” a “paisanos” o “migrantes”, desplazarse de lo considerado “tradicional” a “lo moderno”, en la dimensión lingüística, pasar del vernáculo al español. En sus múltiples interpenetraciones, los pasajes (re)producen *un lugar*, una zona de sentido donde los migrantes se encuentran conflictivamente con procesos que, frente a la sociedad receptora, operan en la delimitación distintiva del colectivo social.

En conjunto, localmente las personas conforman un grupo heterogéneo y muy dinámico. En el primer caso, porque si bien comparten una historia social de migración (desde distintos zonas de Bolivia hacia zonas particulares de Buenos Aires, experimentando, en algunos casos, estadías previas en otras provincias), se integran en Argentina en una colectividad numerosa y multilingüe que contiene gran diversidad (geográfica, lingüística, socioeconómica, cultural) en su interior y donde los regionalismos están presentes. En el segundo caso, por la migrancia tradicional que resiste y se adapta a sistemas de control y regulación oficiales (y de explotación ‘extra-oficiales’) e involucra constantes idas y vueltas de individuos y familias enteras *desde o hacia* los diversos barrios de Buenos Aires y los pueblos o ciudades de origen.

Sin embargo, a pesar de su alta diversificación y movilidad, se trata de una población que, en el contexto de Buenos Aires, mantiene o promueve lazos de solidaridad endogrupal⁵: mecanismos cohesionantes que se sostienen, con frecuencia, sobre el reconocimiento étnico o la familiaridad y se re-crean mediante prácticas historizables de compadrazgo, migración, relaciones laborales y numerosas actividades culturales. Entre estas últimas, el uso diferencial de las lenguas y sus formas de habla –en particular pero no exclusivamente, español, quechua, ‘quechua mezclado’ y aymará- participa, en diversos contextos, formas y grados, en procesos de conformación de *sentidos de pertenencia*: como patrimonio compartido, mecanismo de reconocimiento, soporte y estrategia reproductora y productora de vínculos y fronteras frente a la población hispanohablante. De la misma manera, operan en el interior del grupo otros recursos cuyos sentidos prácticos también reposan sobre formas históricas de organizar la experiencia y acción humanas por medios simbólicos (*e.g.*, vestimenta, formas de comer y beber, prácticas curativas, bailes, lugares y modos de residencia y trabajo, festividades, ámbitos de circulación). El entramado sociocultural que los migrantes hablantes de quechua tejen en el contexto de Buenos Aires implica diferentes dimensiones que se articulan entre sí de forma compleja y que afectan -y son afectadas por- usos lingüísticos y discursivos particulares. Como se analizó en Ciccone, Dreidemie y Krasan 2007, aquí intervienen, por

5. El concepto no excluye las relaciones conflictivas que habitualmente alimentan fuertes vínculos.

ejemplo, patrones de migración, retorno y asentamiento, aspectos laborales y económicos, religiosos, recreativos, institucionales.

Bajo el presupuesto de que la lengua está cultural y socialmente organizada y que, a la vez, es un dominio de organización sociocultural (Hymes 1972), en lo que sigue expongo esquemáticamente una especie de cartografía del habla de la población migrante quechua-boliviana que busca reunir y sistematizar aspectos socio- y etno- lingüísticos (apartado 2) y aproximar una reflexión sobre el rol de las prácticas comunicativas en la socialización de grupo (apartado 3)⁶. En conjunto, la exposición no aísla el foco lingüístico-discursivo del marco sociocultural y político en el que la comunicación se desarrolla; por el contrario, atiende a las formas de habla sin perder de vista la dimensión de las ideologías lingüísticas que las condicionan (Woolard, Schieffelin y Kroskrity 1998)⁷.

Metodológicamente, la investigación (fuente del presente desarrollo) adopta una perspectiva interdisciplinaria que combina herramientas de la lingüística de campo (Munro 2001) y la etnografía. Para la recolección de datos, empleo diversas técnicas de trabajo de campo: el registro, mediante observación participante, de eventos de habla en diferentes situaciones comunicativas y ámbitos tanto intra- como inter- culturales (residencias familiares, quintas fruti-hortícolas, talleres textiles, asociaciones civiles, fiestas, espacios institucionales), la elicitación de datos fonológicos y morfosintácticos con consultantes hablantes de quechua de distintas edades y sexo y la investigación colaborativa y dialógica a través de la participación en talleres diversos en el marco de una asociación de migrantes en el Partido de Escobar.

Migrancia de lengua y adscripción étnica

Tal como lo analizo en trabajos previos (v. Dreidemie 2008^a y en prensa), una aproximación sociolingüística al habla de los migrantes, nos enfrenta con un fenómeno multidimensional que articula estrategias de poder social (disimulo, reivindicación, defensa o desafío) con una diversidad de prácticas lingüístico-discursivas que son re-significadas y transformadas en función de contextos dinámicos e intereses. En primera instancia, en el conjunto poblacional –interpelado en términos de “comunidad etnolingüística”– se observa el progresivo abandono en la transmisión intergeneracional del quechua en favor del español –“una lengua política y económicamente más poderosa” (Courtis y Vidal 2007)–, hacia lo cual los hablantes poseen sentimientos ambivalentes. A pesar de que los mayores valorizan la lengua de herencia, el quechua, y que muchos expresan interés en que sus hijos la hablen, el colectivo social experimenta en los hechos la retracción de la lengua aborígen. Así lo percibe y transmite una líder comunitaria:

[...] nuestros padres nos han enseñado/ ‘no ser flojo/ no ser mentiroso y no ser vago’/
y todo eso transmitimos// acá en la Argentina tenemos que seguir transmitiéndolo/
porque se va alejando nuestras costumbres // mis hijos / por ejemplo / mis hijitos tres

6. La variedad del quechua a la que hacemos referencia es conocida como “quechua cuzqueño-boliviano” (QIIC).

7. Con *ideología lingüística* no sólo hago referencia a la tematización en el discurso del vínculo entre lengua y vida social según escalas de valoración específicas sino que incluyo los significados implícitos, no dichos, que se reproducen en las prácticas comunicativas y que permiten inscribirlas como parte significativa en la constitución de las relaciones sociales.

saben quechua / y el otro ya no sabe/ mis nietos me:nos ya no saben/ y es necesario // cuando hablamos todos entienden / es necesario // tienen que estar muy orgullosos de eso / yo me siento muy orgullosa de eso // cuando voy a otro lado/ yo me valoro/ siento que tengo algo que no tiene nadie/ es necesario // porque algunos de nuestros paisanos no quieren ser bolivianos/ quieren ser ‘de Jujuy / de Salta’ / dicen ‘no entienden el quechua!’/ están negando lo que somos: // [...]

N: mujer 45 años, líder comunitaria; Escobar, 8/8/05

Al mismo tiempo, es notorio el uso revalorizado de la lengua indígena condicionado por contextos específicos, como lo señalan los mismos hablantes:

[...] las mujeres ya:/ adonde nos encontremos / en el colectivo / en el tren / nos hablamos en quechua y en castellano/ y a veces nos damos cuenta cuando la gente de alrededor / cuando nos mira ma:l como:/ ¡qué están hablando:! // y ahí empezamos a hablar en castellano:: [...]

C: mujer, 45 años, quintera; Escobar, 12/9/04

[...] en quechua no hablo con mi hija: [de 13 años] / pero con mi marido sí / hablamos en quechua/ con él sí // o con alguien que llegue / mi familiar / así / el otro día mi sobrina llegó / sí / con ella hablamos quechua / sí/ pero con los chicos no / no hablamos en quechua // ellos hablan con mi mamá / porque mi mamá no habla en castellano / habla en quechua / es muy mayor / los chicos hablan con ella lo que pueden // si yo les hablo en quechua / me dicen / hablá bien! / Luis me dice: [8 años]// mi marido también decía así cuando llegamos de Bolivia / ahora ya no: [...]

S: mujer, 50 años, feriante textil; Escobar, 20/5/08

En situaciones intracomunitarias, el quechua desempeña un rol simbólico clave como recurso de membresía y de reconfiguración política (Ciccone, Dreidemie y Krasan *Op.Cit.*): por ejemplo, está presente en las festividades, manifestaciones, reclamos, escritos, canciones, reuniones asociativas. Sin embargo, en el uso local de la lengua quechua se observan fenómenos complejos de convergencia entre el quechua y el español. Desde el punto de vista lingüístico, en el habla de las personas suceden diferentes procesos de innovación o contacto que se vinculan con la lengua dominante: por ejemplo, son frecuentes los préstamos, la convergencia estructural o funcional, la reinterpretación de formas, la refonologización, la relexificación, la renovación léxica según pautas productivas vernáculas, la resemantización de términos. En el nivel del discurso, incluso en el habla hispana de la población, encontramos sincretismo comunicativo (Hill y Hill 1986): por ejemplo, la reconfiguración de patrones genéricos discursivos de la lengua aborigen (desafíos verbales, invitaciones, visitas, relatos humorísticos, históricos o experienciales, cantos de siembra o cosecha, ritualidades religiosas, entre otros). En este sentido, el habla emergente (entendida -o no- como fase de desplazamiento del quechua a favor del español) implica considerar elementos de la lengua hegemónica que son apropiados diferencialmente. En conjunto, la presencia de las dos lenguas y los diversos modos de habla que resultan de la interacción social intra- e inter- cultural contribuyen a la formación de una profusión de recursos sociolingüísticos más o menos mixtos que distinguen un código que los hablantes llaman “mezclado”. Los siguientes fragmentos de entrevistas refieren su empleo:

S: [...] acá / en casa / hablamos a veces en castellano / a veces en quechua / a veces mezclado // cuando está mi marido bueno hablamos más quechua / a veces / a veces no // pero mezclamos / igual en las dos lenguas: // desde chica hablaba los dos: // me crié con mi abuelita / ella quechua / pero yo los dos: [...]

S: mujer, 50 años, feriante textil; Escobar, 20/5/08

[...]

B: legítimo ellos hablan porque yo no hablo legítimo...

T: [de Cochabamba es legítimo:

B: [vos hablás

mezclado

T: lo nuestro ya es mezclado / ya.

P: ¿y por qué no es legítimo?

B: porque Potosí

habla diferente:: / porque uno habla diferente:: / cada lugar habla un poquito diferente / un poquito / el pronunciamiento / algunas palabritas varían / viste?

T: [sí, varían::

[...]

T: hombre; B: mujer. Ambos feriantes frutihortícolas de aprox. 25 años; Liniers, 8/5/02

Los migrantes proponen la categoría de “quechua mezclado” para referir su forma de habla quechua, la que -dicen- “se entiende bien”. Según la clasificación taxonómica que ellos mismos han elaborado localmente, esta categoría se distancia de un lejano “quechua puro puro” (en la que ningún hablante consultado adscribe su habla). A su vez, el “mezclado” se relaciona con otras categorizaciones (que, desde el punto de vista lingüístico, también son mixtas): “quechua cerrado”, “quechua legítimo” y formas más o menos hispanas o “mal aprendidas”.

En términos generales, la población puede caracterizarse como bilingüe quechua-español pero la competencia lingüística de los hablantes, de acuerdo con el dominio del código gramatical, es muy variada. En ella intervienen numerosos factores: *e.g.*, edad, lugar de procedencia, antigüedad de la migración, lugar de residencia, valoraciones lingüísticas. Por su parte, si se considera la percepción y autoadscripción de las personas, categorizaciones analíticas que consideran hablantes “marginales” a la comunidad discursiva⁸, individuos con competencia incompleta de las lenguas (*e.g.*, semi-hablantes, hablantes pasivos, hablantes receptivos), se constituyen en imprescindibles operativamente para abordar la conformación del grupo desde una perspectiva etnolingüística (el que involucra tanto a los que recién llegan como a los más jóvenes y nacidos en Argentina)⁹.

8. Categorías “marginales” desde una perspectiva lingüística y no etnográfica, ya que su presencia es muy extendida en el campo.

9. Se considera hablantes ‘marginales’ a una comunidad de habla a aquellos que, si bien participan del colectivo social, no poseen ni la fluidez ni el control del sistema o de la norma gramatical completamente o que, incluso, no hablan la misma lengua. Sin embargo, son personas que se auto-adscriben al grupo por compartir sus normas sociolingüísticas, ser percibidos por otros miembros como pares y poseer fuertes sentimientos de pertenencia identitaria al mismo.

En relación con el uso de las lenguas, entre los mayores, sin contar a los que recién migran que en muchos casos son monolingües quechuas o bilingües quechua/español con diferentes grados de competencia (tanto adultos como niños), la mayoría ya instalada en Buenos Aires hace algún tiempo alterna español y quechua cotidianamente. Lo hace, con exclusividad, en situaciones de encuentro entre paisanos¹⁰.

Los menores de 20/25 años aproximadamente comprenden la lengua y, también, en muchos casos, la hablan pero no con la misma regularidad. Es más frecuente que respondan en español aunque se les hable en quechua por lo que se constituyen en una especie de “generación intermedia” más relacionada con la categoría de “semi-hablante” (Dorian 1977, 1982)¹¹. Si bien muchos son nacidos en Bolivia, muchos otros son nacidos en Argentina. Dentro de este grupo, es interesante y recurrente el caso de los jóvenes que voluntariamente ejercitan la lengua con diversos propósitos (que pueden ser políticos, recreativos, familiares). En general, se trata de los hermanos mayores, quienes vivieron buena parte de su infancia en Bolivia y, frente a la migración (exploratoria y “de idas y vueltas”) de los padres, fueron criados por sus abuelos o por personas mayores con quienes no desean perder la posibilidad de comunicarse. Ellos constituyen “casos raros” ya que mantienen la lengua en contra de ciertas generalizaciones comunes acerca de las condiciones requeridas para mantener una lengua viva: *e.g.*, donde el aislamiento rural no es aplicable y donde el alto prestigio lingüístico o cultural no es un factor existente (Fishman 1991, 2001). El caso de estas personas que persisten en hablar la lengua que tiene menos prestigio y situaciones de uso reducidas, y a pesar del hecho de que, en algunos casos, la hablan de manera “imperfecta”, se puede relacionar, por un lado, con circunstancias individuales en que ellos aprendieron esta lengua primero y mejor, y que les es afectivamente dominante; o, por otro lado, con circunstancias comunitarias (intereses políticos, culturales –por ejemplo, de revitalización-, educativos, comerciales) relevantes de ser analizadas en función de la proyección futura lingüístico-cultural del grupo. En los casos a los que me he enfrentado, el factor decisivo para que algunos jóvenes decidan mantener la lengua, aún concientes de que la lengua vernácula está pasando rápidamente a ser la menos favorecida en la escena local, es la socialización lingüística trans-generacional. Relaciones que se constituyen fuera del núcleo familiar conviviente y donde la figura relevante es la abuela o personas mayores valoradas juegan un rol fundamental que contrabalancea la decisión (a veces conciente, a veces inconsciente) de los padres de no transmitir la lengua quechua a sus hijos.

En los niños, existe una fuerte tendencia al abandono de la lengua aborígen y a la incorporación del español como lengua primera, especialmente en las zonas más urbanizadas, a diferencia de una mayor preservación en la zona de quintas frutihortícolas del conurbano. En numerosos ámbitos, los niños incorporan patrones de interacción extraños al quechua. Ellos entienden frases rutinizadas de la lengua aborígen (por ejemplo, órdenes, retos) pero se expresan en un español

10. También aparecen hablantes que optan por no emplear la lengua “*la ignoran totalmente*”, “*se agrandan, son creídos*” (M., Ciudadela 19/06/02).

11. El concepto de *semi-hablante* que postula Dorian (1977) refiere un miembro de la comunidad de habla que no posee competencia gramatical completa de la lengua. Según la autora, un semi-hablante es aquel que entiende más de lo que puede transmitir, es decir, que sufre reducción de su repertorio lingüístico y de dominios de uso. Sus habilidades receptivas sobrepasan sus habilidades productivas. De hecho, sus producciones son consideradas raras o defectuosas por los nativos y por los investigadores ya que incurren en “desvíos” de las normas fonológicas y gramaticales.

precario que incorporan con dificultad. De alguna manera, los más pequeños son la población más minorizada. Los niños crecen en un contexto que condiciona su lugar localizándolos como “a mitad de camino”. Por un lado, por la mediación de ideologías lingüísticas contradictorias, tienen acceso restringido al capital cultural de sus mayores: ellos explicitan la valoración de su lengua y su cultura y dicen, en general (no en todos los casos), que les importa que los niños la adquieran pero, en la práctica, parecen asociar el quechua al pasado, al campo y a la pobreza mientras que el español les representa posibilidades de ascenso social, de formación sistemática (e.g., escolarización) y de progreso. Por otro lado, los más pequeños se desarrollan dentro de un contexto hispano que los subestima de entrada y, mediando la distribución diferencial de posibilidades formativas y de socialización, difícilmente superan las barreras impuestas por la sociedad circundante. La situación se agudiza con el ingreso a la escolaridad donde se evidencian numerosas contradicciones.

A partir de las observaciones, se instala como una tarea pendiente estudiar las prácticas de socialización lingüística (Ochs y Schieffelin 1986), focalizando su naturaleza interaccional y el conocimiento tácito que se transmite a los niños. Sería necesario explorar qué sucede en los patrones de interacción con los menores que favorece la pérdida del quechua; cómo el complejo formado por los valores de la(s) lengua(s) es transmitido a los niños de tal manera que ellos no adquieren la lengua de sus padres, aún en contra de los deseos que los mayores explicitan¹². Y, en el nivel discursivo, desmontar qué características asume la interacción adulto-niño al respecto¹³.

Por otro lado, los padres, a pesar de la valoración positiva que poseen de su patrimonio cultural, perciben el bajo prestigio social que la sociedad receptora tiene de su lengua y formas de habla y poseen numerosas anécdotas para relatar la discriminación que sufren a diario a causa de ellas.

[...] más antes no hablábamos / no había muchos bolivianos / los argentinos nos miraban así: / nos callábamos / no querían que hablemos quechua / ahora / como que hay muchos bolivianos en el barrio / ton: nos acostumbramos / ahora lo habla:mos / sólo el primo que está en capital / no lo quiere hablar: [...]

S.: mujer de 45 años, feriante textil, Matheu, 12/10/07

[...] la discriminación sí / yo lo veo / a nuestros propios paisanos/ que hablaban así / y uno se siente mal:// hablan /y como si se te estarían riendo de vos / y se ríen de frente /pero hablan así / hacen un grupito y se ríen [refiere la conducta de ‘los paraguayos’ frente a ellos en ‘la obra’] / es obvio que te están discriminando / de ellos más que nada / como hablaban de paisanos / de quichuas / le dicen ‘bolita’ y esas cosas / entonces ellos recontra los discriminan en su lengua // se ponen hablar qué es lo que le decía / por qué es que lo decía /es un ida y vuelta:: [...]

R: hombre de 40 años aprox., albañil y directivo de una asociación comunitaria en Argentina, comunario en Bolivia; Escobar, 19/10/07

12. Una circunstancia similar, donde se presenta una alta auto-valoración cultural del grupo y donde se produce igualmente “desplazamiento lingüístico” es analizada por Kulick (1992) en la comunidad de Gapun (Papua Nueva Guinea).

13. Proceso que Rindstedt y Aronsson (2002) refieren en términos de “paradoja”. También analizado, sobre otros casos, por Makihara (2005) y Hecht (en prensa).

Finalmente, en función de la proyección vital de la lengua, parece fundamental el rol de los jóvenes (hablantes, semi-hablantes o hablantes receptivos de quechua). Ellos conforman, junto a los niños, un reservorio lingüístico activo clave. Son quienes poseen la competencia de recrear patrones discursivos tradicionales, transformando usos, funciones y significaciones en función de contextos actuales (con necesidades y condicionamientos propios), aún más allá de “la mezcla” o el desplazamiento de código.

En resumen, la combinación de las dos lenguas permea hoy la cotidianeidad de los quechua-hablantes que migran hacia Argentina y parece convertirse en una suerte de marca identitaria del grupo. En Buenos Aires, el *mezclado* es valorado simbólicamente y opera como diacrítico comunitario: como forma sincrética, desde el punto de vista comunicativo, que media y refuerza la membresía al colectivo social. Finalmente, es relevante señalar que el purismo no goza de prestigio entre el común de las personas, lo que señala a las formas sincréticas de habla como ‘continuadoras naturales’ de la lengua aborígen. En su productividad e innovación, ellas manifiestan la vitalidad de la lengua de herencia aún a pesar de la retracción incuestionable que sufre el quechua frente al español (al que también, por otro lado, modifica). Desde la dimensión analítica, indagar qué principio cultural hace que las personas acepten la “imperfección” de los “semi hablantes” y analizar en qué consiste esta “imperfección” parece poder acercarnos la clave interpretativa necesaria para comprender la variabilidad y diversificación lingüística de la comunidad etnolingüísticas. En otras palabras, relevar la distribución social de las transformaciones lingüístico-discursivas junto a las ideologías emergentes relacionadas puede constituirse en una vía de acceso al significado social de las mismas y a sus funcionalidades en vinculación con los contextos divergentes, concretos y actuales que la nueva situación dispone.

Prácticas comunicativas y lugares sociales

Como señalamos hasta aquí esquemáticamente, en terreno se documenta, en el proceso de desplazamiento del quechua en favor del español, que se produce un fenómeno doble por el cual, a la vez que sucede la retracción de la lengua de herencia de la población, ocurren procesos de innovación lingüística con los que los hablantes renegocian los significados político-identitarios que el código –su pérdida, mantenimiento o transformación– involucra¹⁴. En el mismo sentido, en el ámbito de las prácticas comunicativas (Hanks 1996), numerosas estrategias translingüísticas actualizan manipulaciones negociadas de los recursos que provee la (nueva) situación sociolingüística: se observa sincretismo en patrones pragmáticos, variación en pautas prosódicas o proxémicas que modifican claves comunicativas (*genres keys*, según Hymes 1972), resemantización de rutinas interaccionales, entre otros recursos. Por ejemplo, es muy frecuente el cambio de código entre el español y el quechua (lo que se conoce como “recurso de *code-switching*”). A través

14. De forma similar a muchas otras poblaciones indoamericanas (e.g., Golluscio 2006), tradicionalmente las estrategias interétnicas a las que acuden los migrantes se basan predominantemente en la *negociación*. Por ejemplo, la mayoría de los mayores ven en la adquisición del español y sus pautas comunicativas un medio para mejorar las condiciones desventajosas de grupo. Su aprendizaje se practica, sin embargo, junto a estrategias de resistencia: mimetización, invisibilización, enseñanza privada de pautas culturales de herencia o el disimulo. En conjunto, estas opciones operan diferencialmente sobre los saberes y prácticas culturales, favoreciendo su preservación, cambio, resignificación o pérdida.

de esta estrategia, los hablantes explotan las posibilidades de la situación sociolingüística mediando diversas funciones comunicativas. Este mecanismo se observa en el siguiente fragmento conversacional, donde el cambio de código funciona condicionado por ciertas características sociológicas del receptor, en este caso, su edad. En el texto, el hablante (R) utiliza el quechua para dirigirse a (CL) – una persona mayor (y competente en quechua) – mientras que cambia al español cuando su interlocutor pasa a ser una persona joven (FL) (posiblemente “semihablante”).

[...] ¹⁵

1- R: lavarropi-**pi**¹⁶ **yaku ka-sha-n-chu** ↑
lavarropa-LOC agua EX-DUR-3S-APEL

2- CL: **aRI:** ↓ ((se aleja del lugar)) ¹⁷
AF

//

3- R: ((se la escucha de lejos, grita)) FLO:ra / la Guadalupe ya se fue ↑ ?

4- FL: de DÓnde?

5- R: hoy tenía que viajar:

[...]

R: mujer de 40 años, feriante; CL: mujer de aprox. 65 años, líder de una asociación comunal; FL: joven, 17 años, feriante textil. Escobar, 6/12/04

Alineándome con una larga tradición interdisciplinaria en los estudios de la lengua en sociedad (Hymes 1972, 1996; Briggs y Bauman 1992; entre otros), señalo brevemente aquí cómo en el comportamiento comunicativo de la población también se hacen presentes diversos patrones de interacción discursiva: vernáculos, sincréticos y criollos. Tanto en encuentros intra- como inter- étnicos o culturales diversas rutinas o matrices relativamente regulares e historizables estructuran retóricamente los mensajes (Bajtín 1982; Woodbury 1985). Si bien interrelacionadas con una diversidad de prácticas (bailes, competencias, preparado de comida, organización política, actividades agrícolas, mercadeo, etc.), ellas vinculan las formas lingüísticas con formaciones culturales dinámicas (Foucault 1970) a través de las cuales los usos discursivos adquieren (no sin conflicto) valores sociales específicos. Si entendemos el discurso como un modo general de semiosis, un comportamiento simbólico significativo que interrelaciona, al ser “lenguaje-en-acción” (Hanks 1996), tanto los usos de la(s) lengua(s) como los patrones históricos que condicionan sus formas y significados posibles, me refiero ahora a las matrices que funcionan como organizadoras del habla en dependencia directa de los contextos y eventos comunicativos en los que los hablantes participan¹⁸. En este nivel

15. Glosas morfológicas: AF: afirmativo, APEL: apelativo, LOC: locativo, DUR: aspectual durativo, EX: verbo existencial, S: sujeto, 3: tercera persona.

16. La palabra introduce un caso de relexificación donde a una raíz léxica del español se le incorporan sufijos del quechua. En *lavarropi* ‘en el lavarropas’, a la raíz verbal hispana se suma el sufijo quechua *-pi* ‘locativo’.

17. Traducción: “¿Hay agua en el lavador? – Sí”.

18. Los hablantes tendemos a distinguir –más allá de nuestras competencias expresivas- el marco comunicativo

de análisis, el concepto de “género discursivo” (Bajtín 1982; Hanks 1987) resulta operativo para la aproximación empírica al campo. Como hipótesis metodológica del estudio, considero que la indagación sociopolítica de las formalidades genéricas y sus recurrencias (en temas, estructuras textuales, estilos, contextos de uso y marcos de participación) se constituye en un medio de análisis de estrategias pragmáticas que, indirectamente, sirven al señalamiento (meta)cultural de rasgos que distinguen a la comunidad etnolingüística.

En relación con dicha dimensión, existen numerosos modos de habla vernáculos que se (re) producen en el contexto inmigratorio. En Dreidemie (2006) he identificado, por ejemplo, bromas, narraciones (“historias de los antiguos” y relatos humorísticos), desafíos o duelos verbales, canciones (vinculadas a diversas ritualizaciones: casamientos, siembra, cosecha, etc.), presentaciones personales, duelos verbales, oratoria política, etc. Siguiendo las orientaciones de investigaciones previas sobre folklore indoamericano (*e.g.*, Hymes 1981; Sherzer 1987; Briggs 1988; Bauman y Briggs 1990; Messineo 2003; Golluscio 2006), he analizado cómo las diversas rutinas discursivas desempeñan un rol performativo fundamental en los procesos de comunalización del grupo. Por ejemplo, a través de prácticas y géneros del discurso se da soporte, implícita o explícitamente, a la (re)producción social de vínculos, a determinados lugares sociales (de liderazgo, de base, de mediación con las instituciones, etc.), así como a la transmisión y transformación de valores y conductas¹⁹. En su examen, he observado que las formas de habla, creativamente reconfiguradas en el ámbito migratorio, de alguna manera están siendo recategorizadas dentro de un sistema interno de solidaridad comunitaria. Incluso, que en su diferenciación se están recreando estratificaciones sociales en el interior del mismo colectivo social.

El repertorio de modos de habla –en tanto patrimonio cultural de un grupo social específico– dispone un conjunto de patrones interaccionales sistemáticos y ritualmente convencionalizados del que los hablantes se nutren cuando se comunican en función de los contextos, los fines del intercambio y los interlocutores: una especie de “gramática pragmática” que trasciende el código lingüístico –si entendemos a éste en su sentido más tradicional o restringido–. Como señalan numerosas investigaciones en lingüística antropológica (Duranti 1997), las normas interaccionales que regulan, filtran y condicionan la comunicación se sostienen sobre presupuestos culturales activados por los hablantes para dar sentido a sus intervenciones. Estos presupuestos y procedimientos no siempre son compartidos ni aceptados por todas las personas que participan en el encuentro verbal (Gumperz 1982:6), lo que genera múltiples incomprensiones, en especial cuando buscan comunicarse personas provenientes de diferentes comunidades discursivas.

Las regularidades y recursos genéricos y contextualizantes forman parte de capitales simbólicos construidos históricamente por los grupos y son diferencialmente adquiridos durante la

en el cual nos encontramos y las regulaciones que en él se constituyen como ‘legítimas’: las normas que habilitan/restringen recursos, formas, significados y expectativas. Por ejemplo, un migrante se comunica y comporta de un modo diferente cuando está en presencia exclusiva de otras personas que considera parte de su grupo que cuando está interactuando con personas de la sociedad receptora (Grimson 2000).

19. Por ejemplo, la conformación de líderes exige competencias en las diversas formas de habla y en sus diversos códigos: tanto en español, en quechua como en mezclado.

socialización (donde también operan variables sociopolíticas complejas). Durante cada *performance* comunicativa,²⁰ los hablantes negocian y activan estos filtros comunicacionales que direccionan el sentido situado de sus intervenciones (más allá del grado de formalización, ritualización o espontaneidad que ellas adquieran). Los activan y negocian (polémicamente) mediante diversos recursos que pueden ser –entre otros–: composicionales (e.g., de estructuración retórica o secuenciación textual), léxicos (a través de términos específicos), de registro (formal, coloquial), de selección o alternancia de código lingüístico (en los casos en los que se trata de una comunidad multilingüe), prosódicos (entonación, tempo, pausas), morfo-sintácticos (según el orden de construcción de las frases, su modalidad), proxémicos (por la posición de los cuerpos –en ronda, enfrentados, etc.–, las distancias interpersonales, avances y retrocesos de los interlocutores en el espacio interaccional), quinésicos (gestos y movimientos: hablar tapándose la boca, ocultándose con el sombrero o el cuaderno, inclinarse), materiales (por la presencia o ausencia de objetos), a través de miradas (cuándo se mira a los ojos del interlocutor, cómo se interpreta esta acción, cuándo es conveniente bajar la vista, cuándo no se debe mirar, etc.) o silencios (diferencialmente valorados y empleados por los grupos)²¹. En resumen, de muy diversas formas los hablantes actualizan los parámetros contextuales desde los cuales se debe interpretar la acción en curso que sucede entre ellos: se trata de un intercambio institucional, un chiste, un sermón, un consejo, una conversación informal, una amenaza, un reto, una cargada, una adulación, un regateo, un lamento, una apelación o de otra actividad. A partir de la investigación que llevo adelante sobre el habla de los quechua-bolivianos, propongo que el uso convencional de los diferentes mecanismos genéricos organiza, desde la práctica discursiva, la legitimación situada de valores, referencias culturales, autoridades, sirve a la elección de audiencias y recrea, reflexivamente, fronteras y vínculos (intra)sociales.

Avanzando un poco más, sugiero que dichas regulaciones interaccionales trascienden, en muchos casos, la elección del código (quechua, mezclado o español) y, siempre, condicionan las interpretaciones ‘válidas’, las expectativas y evaluaciones de los sujetos, afectando de esta forma las relaciones sociales y los (des)entendimientos en múltiples ámbitos (entre ellos, los institucionales). Como dato empírico, es frecuente que en diferentes contextos de Buenos Aires se denuncien ‘problemas de comunicación’ frente a ‘bolivianos’. Sin embargo, es importante advertir que estos desencuentros no se limitan al intercambio verbal propiamente dicho sino que trascienden la(s) lengua(s) y se vinculan con “ruidos” en pautas interaccionales más amplias: emergen allí donde las pautas comunicativas se entretejen con prácticas socioculturales específicas. Así lo refiere la siguiente descripción:

“Podría decirse que no se trata solo de silencio sino de diversas formas de incomunicación. Esto se manifiesta en diferentes situaciones registradas cotidianamente en la institución [la escuela], y con las cuales se identifica no solo a los alumnos sino también a sus familias. Las cuales –según los testimonios- tampoco se avienen a los horarios y las formas de la institución,

20. *Performance*: una acción comunicativa que involucra a los ejecutantes, una forma artístico-ritual y un público en un espacio específico (Bauman 1975).

21. El silencio es un elemento para-lingüístico de gran importancia que presenta grandes variantes de significación en las culturas (ver, por ejemplo, Bateson 1972, Basso 1972, Blakely 1982; Sherzer 1987). En este sentido, “cuando alguien no responde a una pregunta, en realidad, está ofreciendo una respuesta” (Grimson 2000:61).

etc. Esta idea de silencio no debe ser entendida entonces como el no-hablar específicamente, sino como toda una variedad de formas de conducirse que implican no estar dónde, cómo y cuándo la escuela lo requiere.” (Novaro et al. 2008).

Como en muchas otras situaciones interculturales, la serie de incomprensiones resultante propicia el surgimiento de juicios actitudinales, en general, peyorativos.²² En el caso que nos convoca, es extendido escuchar que ‘los bolivianos’ son ‘parcos’, ‘desconfiados’, ‘sumisos’, ‘silenciosos’, ‘muy callados’, ‘tímidos’, ‘demasiado respetuosos’, ‘quedados’, que ‘no se saben defender’, ‘no se explican’, ‘se mueven diferente’, ‘no se comportan como se espera’, entre otras expresiones relevadas durante el trabajo de campo.

A modo de cierre

Una aproximación empírico-analítica sobre las formas de habla de los migrantes quechua-bolivianos que circulan por zonas (semi)urbanas de Buenos Aires ha puesto de manifiesto que en los diferentes modos de habla en los que se actualiza el salto permanente entre el quechua y el español, las formas emergentes implican una contextualización social y cultural dinámica que las personas adaptan situacionalmente, según intereses concretos y en función de escenarios desafiantes. En el nivel del código lingüístico, la alta frecuencia de rasgos de contacto, donde el español ingresa en el habla quechua de la población, participa en la elaboración de una variedad de la lengua que los hablantes llaman “mezclada”. En ella convergen y compiten, cotidianamente, dos sistemas lingüísticos, conformando -como resultado- un código de solidaridad intragrupal ininteligible para los extraños o vecinos.²³ Por su parte, en la dimensión discursiva, los modos convencionalizados de la lengua de origen constituyen, entre otros medios (*e.g.*, vestimenta, circuitos de movimiento, ámbitos o redes organizativas, festividades, ritualidades), recursos –empleados no siempre conciente e intencionalmente por parte de los individuos– de reposicionamiento étnico. En conjunto, unos y otros parecen participar en la conformación de un “hábitat” –en tanto espacio físico y simbólico- diferencial de la comunidad discursiva local.

La perspectiva de investigación adoptada moviliza la relación entre lengua e identidad. En su marco, el análisis etnolingüístico de formas de hablar se orienta a examinar cómo, a través de diversas estrategias discursivas, las personas recrean relaciones sociales, historias interétnicas e identidades. Como primer resultado, se observa cómo ellas, siendo reconfiguradas a partir de contextos que desafían a las personas en el presente, retoman metonímicamente pasados compartidos que persisten. Creemos que la profundización del estudio de esta operatoria cultural y su significación social puede aportar al conocimiento de cómo los usos de las lenguas proporcionan un tejido que permite a la minoría etnolingüística identificarse, resistir y hacerse espacio en los ámbitos históricamente adversos en los que se desenvuelve. Como avance, el

22. El desencuentro meta-comunicativo y la evaluación peyorativa que éste acarrea en términos actitudinales sobre los hablantes de forma bilateral es frecuente y común en la comunicación intercultural frente a diversos grupos, tal como ha sido señalado por numerosos investigadores.

23. Según la muy incipiente investigación lingüística sobre lenguas surgidas en situación de contacto sociocultural, la función de ser marcador saliente de una identidad étnica grupal parece ser prototípica del tipo de “lenguas mixtas surgidas en contextos de multilingüismo” (Thomason 1996:4).

examen iniciado manifiesta que la heterogeneidad constitutiva de las prácticas comunicativas de los migrantes indexicaliza (i.e., refleja, re-crea y transforma) un contexto sociocultural en el que se entranan y afectan bilateralmente los sentidos comunizantes de sus formas expresivas: un espacio liminar (cultural, político, social, territorial) inestable, de contacto y conflicto cultural, minorización, estigmatización y migrancia.

Bibliografía

- BAJTÍN, M. 1982: *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- BASSO, K. H. 1972 [version original 1970]: “‘To Give Up on Words’: Silence in Western Apache Culture”. En: Giglioli, P. P. *Language and Social Context*. New York: Viking Penguin.
- BATESON, G. 1972: *Steps to an Ecology of Mind*. Northvale (NV): Vason Aronson. (1987, reimpresión).
- BAUMAN, R. 1975: “Verbal Art as Performance”. *American Anthropologist*, 290-311.
- BAUMAN, R. y Ch. BRIGGS 1990: “Poetics and performance as critical perspectives on language and social life” *Annual Review of Anthropology*, N° 19.
- BLAKELY, T. 1982: “To Gaze or Not to Gaze: Visual Communication in Eastern Zaire”. En: Bauman, R. y J. Sherzer (eds.) *Case Studies in the Ethnography of Speaking. A compilation of Research Papers in Sociolinguistics*. Austin: Southwest Educational Development Laboratory.
- BOURDIEU, P. 1999 [1985]: *¿Qué significa hablar?; Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- BRIGGS, CH. 1988: *Competence in performance; The creativity of Tradition in Mexican Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BRIGGS, CH. y R. BAUMAN 1992: “Genre, Intertextuality, and Social Power” *Journal of Linguistic Anthropology*; 2(2), 131-172.
- CICCONE, F., P. DREIDEMIE y M. KRASAN 2007: “Migrantes hablantes de quechua en Buenos Aires: viejas formas / nuevos significados en la territorialización comunitaria” *Signo y Seña*, Revista del Instituto de Lingüística - UBA. N. 17, N. temático: Golluscio, L. y P. Dreidemie (coord.) *Prácticas comunicativas indígenas en contextos urbanos. Exploraciones teóricas y metodológicas*.
- COURTIS, C. y A. VIDAL 2007: “Apuntes para una revisión crítica del concepto de ‘muerte de lengua’”. *Signo y Seña*, Revista del Instituto de Lingüística de la Universidad de Buenos Aires, n. 17. Número temático: Golluscio, L. y P. Dreidemie (coord.) *Prácticas comunicativas indígenas en contextos urbanos; Exploraciones teóricas y metodológicas*.
- DORIAN, N. 1977: “The problem of the semi-speaker in language death”. *International Journal of the Sociology of Language*, 12, pp. 23-32.
- DORIAN, N. 1980: “Language shift in community and individual: the phenomenon of the Laggard semi-speaker” *International Journal of Sociology of Language*, 25, pp.85-94.
- DORIAN, N. 1982: “Defining the Speech Community to Include Its Working Margins”. En: Romaine, S. (ed.) *Sociolinguistic Variation in Speech Communities*. Londres-New York: Edward Arnold. Pp. 26-33.
- DREIDEMIE, P. 2006: *Estrategias discursivas de persistencia cultural: la (dis)continuidad del Quechua en el habla mezclada de migrantes bolivianos en Buenos Aires (Argentina)*.

Tesis presentada para obtener el grado de Magíster de la Universidad de Buenos Aires en Análisis del Discurso. *M.i.*

- DREIDEMIE, P. 2007: "Aspectos 'de contacto' en una variante étnica del quechua (cuzqueño-boliviano)". *ACTAS* del I Congreso Internacional de Sociolingüística y Lingüística Histórica, 28-30 de noviembre. Bahía Blanca: Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur.
- DREIDEMIE, P. 2008a "Mapa etnolingüístico de los quechua-hablantes bolivianos en Buenos Aires (Argentina): sincretismo y limininaridad". *Revista Andina*. Revista del Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco (Perú). N. 46 (primer semestre del 2008)
- DREIDEMIE, P. 2008b: "Performatividad discursiva y espacio(s) social(es) liminar(es); Una propuesta de aproximación a las prácticas comunicativas de migrantes indígenas quechua-bolivianos en Buenos Aires (Argentina)". *Runa*, Revista del Instituto de Ciencias Antropológicas. Buenos Aires: FFyL - UBA, n. 29.
- DREIDEMIE, P. (en prensa) "Territorios liminares: las formas de habla en la interacción social". Diagnóstico de situación socio- y etno- lingüística de migrantes bolivianos en contextos institucionales de Buenos Aires realizado a pedido para la Asociación por los Derechos Civiles (ADC -ONG-: <http://www.adc.org.ar/>).
- DURANTI, A. 2000 [1997]: *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge U.P.
- FISHMAN, J. (ed.) 2001: *Can Threatened languages be saved? Reversing Languages Shift Revisited: a 21st Century Perspective*. Frankfurt Lodge: Multilingual Matters Ltd.
- FISHMAN, J. 1991: *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon -Philadelphia: Multilingual Matters.
- FOUCAULT, M. (1970) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets editores.
- GOLLUSCIO, L. 2006: *El pueblo Mapuche: Poéticas de Pertenencia y Devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- GRIMSON, A. 2000: *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires: Norma.
- GUMPERZ, J. 1982: *Discourse strategies*. Cambridge: Cambridge U.P.
- GUMPERZ, J. 1984: "Communicative Competence Revised". En Schiffrin, D. (ed.) *Meaning, Form and Use in Context: Linguistic Applications*. Washington: Georgetown U. P.
- HANKS, W. 1987: "Discourse genres in a theory of practice" *American Ethnologist* 14 (4) 688-692.
- HANKS, W. 1996: *Language and communicative practices*. Boulder, Westview Press.
- HECHT, A. C. (en prensa) "Hablar de hacerse grande, hacerse grande al hablar. Acerca de 'ser niño', 'ser adulto' y 'saber toba' en un contexto de cambio lingüístico". Ficha de cátedra. Messineo, C. (comp.) *Lenguas indígenas y lenguas minorizadas. Estudios sobre la diversidad (socio)lingüística en la Argentina*. Buenos Aires: OPFyL - UBA.
- HILL, K. y L. HILL 1986: *Hablando mexicano; La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*. México: CIESAS.
- HORNBERGER, N. H. y K. A. KING 2001: "Reversing Quechua Language Shift in South America". En Fishman, J. A. (ed) *Can threatened languages be saved?* New York: Multilingual Matters Ltd.
- HYMES, D. 1972: "Models of the Interaction of Language and Social Life". En Gumperz y Hymes (eds.) *Directions in Sociolinguistic: the ethnography of communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- HYMES, D. 1981: *"In vain I tried to tell you": essays in Native American ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- HYMES, D. 1996: *Ethnography, Linguistics, Narrative Inequality: Toward an Understanding of Voice*. London: Taylor & Francis.
- KULICK, D. 1992: *Language shift and cultural reproduction*. Cambridge: Cambridge U.P.
- MAKIHARA, M. 2005: "Being Rapa Nui, speaking Spanish" *Anthropological Theory*. Vol 5(2):117-134.
- MESSINEO, C. 2003: *Lengua toba (guaycurú). Aspectos gramaticales y discursivos*. Alemania: Lincom Europa Academic Publisher.
- MUNRO, P. 2001: "Field Linguistics". En: Aronoff, M. y J. Rees-Miller (eds.): *The Handbook of Linguistics*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 130-149.
- NOVARO, G., BORTON, A., DIEZ, M. L. y C. HECHT 2008: "Sonidos del silencio, voces silenciadas. Niños indígenas y migrantes en escuelas de Buenos Aires." *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol. XIII, n. 36.
- OCHS, E. y B. SCHIEFFELIN 1986: "Language socialization". *Annual Review of Anthropology*, 15: 163-191.
- RINDSTEDT, C. y K. ARONSSON 2002: "Growing up monolingual in a bilingual community: the Quichua revitalization paradox" *Language in Society* 31, 721-742.
- SHERZER, J. 1987: "The Discourse-Centered Approach to Language and Culture". *American Anthropologist*, 89:285-309.
- THOMASON, S. 1996: *Contact Languages; A wider perspective*. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins.
- WOODBURY, A. C. 1985: "The functions of rhetorical structure: a study of Central Alaskan Yupik Discourse" *Language in society*, 14: 153-190.
- WOOLARD, K., B. SCHIEFFELIN y P. V. KROSKRITY 1998: *Language Ideology. Practice and Theory*. New York: Oxford University Press.

Identidades estratégicas en espacios de migración transnacional

Colectivo Jiwasa¹

Introducción

Podríamos empezar haciendo referencia a la actualidad migratoria que concibe zonas expuloras y receptoras de mano de obra, la feminización de la migración o de las comunidades de origen, políticas de inserción del migrante, la utilidad o uso de las remesas, consecuencias de la despoblación de ciertas regiones, entre otros temas de moda; sin embargo, en el presente trabajo se va hablar de migrantes, no de la migración, entendida ésta únicamente como una movilidad espacial que se hace irrelevante cuando se pretende analizar los procesos sociales y culturales que atañen a los migrantes que están inmersos dentro de un espacio transnacional, y que están en la pugna por insertarse en un contexto nuevo a la vez de mantener relación con el contexto de origen lo que conlleva a una resignificación de procesos sociales, culturales, políticos o coyunturales.

Nos interesan las problemáticas que surgen a partir de la pertenencia de un migrante a un espacio transnacional en el que se construye y reconstruye la identidad nacional. Hasta ahora las problemáticas en torno a los migrantes han sido estudiadas desde sus prácticas culturales, sobre todo desde las fiestas patronales, entendidas éstas como máxima expresión de esa significación y resignificación de la *bolivianidad migrante* en lugares de diversidad cultural. Nuestro análisis pretende indagar el cuándo y cómo se (re)construye la identidad nacional, esa “comunidad imaginada” que hace a la nación, entendiendo que pueden emerger más allá de las actividades festivas.

1. Colectivo interdisciplinario de investigación socio-cultural sin fines de lucro que lleva 4 años, en la constante procura por generar procesos de reflexión y acción. Tomando como base de la investigación, la identificación de las problemáticas desde las experiencias de las comunidades de investigación, mediante una postura alternativa al enfoque académico y científico tradicional.

El análisis parte de la concepción de nación y su vínculo con la problemática de las construcciones de la identidad nacional sin dejar de lado el desplazamiento, de forma estratégica, de otras fuentes identitarias.

El trabajo hace referencia también a un acercamiento a la localidad de Palca, perteneciente a la Provincia Murillo del departamento de La Paz, con importante experiencia migratoria en Buenos Aires. Si bien el acercamiento empírico no ha sido el eje fundamental de este trabajo ha contribuido en nuestro abanico de visibilidad respecto de este fenómeno.

La construcción de una identidad nacional

La nación conceptualmente se puede entender desde dos puntos de vista, por un lado está la visión que constituye a la nación como un grupo humano de personas consientes de formar una colectividad que comparten cultura, tradiciones, creencias, están ligados a un territorio, tienen un pasado común y un proyecto futuro hacia delante.

Por otro lado, está la visión que sostiene que la nación surge primero en la mentalidad de los individuos, es decir; a partir de sentimientos de pertenencia, del sentirse parte de un lugar o territorio. Ésta visión concibe a la nación a partir de sentimientos de pertenencia, fundada básicamente a partir de la construcción de identidad colectiva, esto es el establecimiento de un “nosotros” frente a los “otros”.

Para este trabajo y en este contexto de migración asumimos esta idea aproximándonos a la concepción de Benedict Anderson (1993); en tanto que para él las naciones no existen como comunidades en la realidad sino que estas se constituyen primero en las mentalidades de los individuos.

Uno de los aspectos que se desprende de esta idea de nación tiene que ver básicamente con un componente que permite a los miembros de una determinada comunidad reconocerse como parte de ésta; es la identidad colectiva la que funciona como un agente aglutinador pero a su vez diferenciador, es decir, retomando las palabras de Lourdes Endara (2003) esta identidad permite delimitar un espacio simbólico que establece los rasgos y márgenes de un grupo y otro.

Entre la identidad de nación boliviana y otras estrategias identitarias.

Una problematización de la bolivianidad migrante

Barth (en Baud, 2006 : 17) nos da la idea de ‘zonas sociales fronterizas’, en el sentido de que la aproximación de un grupo a una frontera identitaria, podría ser de una identidad nacional [boliviana] a su límite con otro Estado-nación, generaría fricciones puesto que el grupo siente amenazas a sus intereses y además, siente una soltura (desprendimiento ontológico) respecto a su cohesión social previa. Esta erosión producida por la separación física del territorio donde se anclan las identidades culturales propias, generará modificaciones y comportamientos estratégicos que apunten hacia la inclusión o la reafirmación nacional o la creación de nuevas formas identitarias.

El nacionalismo, entendido como el proyecto aglutinador de la nación, puede crear sentimientos de un pasado común en el cual los miembros se sientan reconocidos o identificados, en este caso los une lazos mentales y simbólicos de pertenencia y diferenciación, por ejemplo; para el caso que analizamos, estos lazos mentales tendrán que ver, con aspectos históricos, en los que los migrantes se reconocen como parte de un país explotado y luchador y de ahí que en determinados momentos (estratégicos) emerjan sentimientos de pertenencia, del ser boliviano.

Sin embargo, en el caso de los migrantes transnacionales el sentimiento de pertenencia devendría en naciones y repercutirían en identidades nacionales, regionales o comunales. Lo cual significa que una 'identidad nacional' no es homogénea entre los migrantes transnacionales y más bien estaría sujeta a otras fuentes identitarias como la clase, el género y la etnicidad, las cuales irían a alimentar distintos tipos de imaginarios migrantes.

Respecto a la idea de que la identidad nacional del migrante no refleja una homogeneidad, éste necesitará generar estrategias identitarias que le hagan sobrellevar su relación con un contexto de diversidad cultural. De alguna forma, estaríamos hablando de que los grupos de migrantes re-elaboran su identidad nacional y resignifican la 'comunidad imaginada' que tal vez el nacionalismo, como proyecto aglutinador, dentro de sus países de origen, no había logrado influir. Podría decirse entonces que el fenómeno migratorio se constituiría en un recreador de nacionalismos.

En este sentido, el uso estratégico de las identidades de los migrantes conseguiría verse en comportamientos y re-elaboración de retóricas. Como dijimos, una resignificación de la 'comunidad imaginada' de su nación de origen cuando se da una máxima exaltación de sus valores patrios, morales, culturales restando atributos de la nación en la que se encuentran.

Por tanto, consideramos que la construcción del imaginario de colectividad nacional es coyuntural, o parte de un proceso donde se debe considerar que en contextos donde surgen 'conflictos de relaciones interculturales', se podría hablar de una re-construcción de una identidad nacional. En otras palabras, si un contexto adverso responde contraproducentemente a un inmigrante, éste necesitará generar estrategias identitarias que le hagan sobrellevar su extranjería y poder socializar. Podría ser que por un lado intente mimetizarse en el contexto o lo usual entre encuentros transnacionales, el prejuicio y racismo aflorarían, haciendo que los sujetos refuercen su identidad nacional.

Giorgis (1998), Grimson (1999), por mencionar a algunos, en sus investigaciones sobre los migrantes bolivianos a zonas urbanas de Argentina destacan la construcción paralela o alternativa de la nacionalidad y la etnicidad en sus prácticas culturales. En este sentido, consideramos que apelar a criterios de nacionalidad o de etnicidad, u otras fuentes identitarias dependen del contexto intercultural y la profundidad del conflicto que éste genere; por ejemplo, en el ámbito laboral, cuando un boliviano trabaja en fuerte relación con oriundos del lugar y su ámbito es conflictivo, tiende a construir o refugiarse idealmente en su imaginario sobre su nación y/o apelar a sus connacionales. Pero en el caso de un contexto intercultural no conflictivo como puede darse en la interrelación de migrantes de diferentes orígenes, el migrante apelaría a contenidos regionales o étnicos.

El indagar la construcción de esa identidad nacional y/o la construcción de otras fuentes identitarias, entendiendo que se hace un uso estratégico de esos elementos en diferentes situaciones y relación con diferentes actores consideramos es una especificidad importante de investigar pues creemos que puede ir más allá de las fiestas patronales, es decir contextos laborales, cotidianos, organizativos y otros que se puedan identificar en este intento de aproximación a las identidades estratégicas.

En este contexto es importante reflexionar si los migrantes bolivianos inmersos en un espacio transnacional se mantienen unidos con su lugar de origen, qué es lo que mantiene esa unión; cuándo y cómo se (re)construye la identidad nacional, esa “comunidad imaginada” que hace a la nación; de la misma forma, cuándo y cómo emerge en esa construcción de comunidad imagina otras fuentes identitarias y en qué espacios están presentes esas construcciones.

De Bolivia a Argentina

Si bien no nos ocuparemos de establecer, ni describir el momento en el que se ha iniciado la migración de bolivianos a la Argentina, podemos hacer referencia a ciertos procesos que pueden servirnos de hitos para explicar cómo es que hoy en día, la migración se constituye en un imaginario de posibilidad de acceso a diferentes recursos y nuevas formas de reproducir la vida.

Entre dichos hitos podemos mencionar el caso de la migración estacionaria, dependiente o recurrente al ciclo agrícola u otras actividades laborales en las que se requiera fuerza de trabajo por temporadas. Este tipo de migración estaba caracterizada por ser principalmente masculina y por ser rural-rural transnacional, sin quedar de lado la problemática de la migración interna, rural-urbano, rural-rural. Posteriormente, con el objeto de ampliar su temporada de trabajo, la familia completa adquiere la condición migrante. De esta forma la familia espera que se amplíe su campo laboral de manera que la configuración del imaginario migrante se redescrive extendiendo la fuerza de trabajo a la esposa y los hijos.

Otra faceta de la migración de bolivianos a la Argentina, podría enmarcarse en relación al fenómeno migratorio urbano-urbano, que en parte deviene de las profundas crisis que atravesaron los Estados en su tránsito a la democracia, inestabilidad política, inflación monetaria, crisis económicas locales, decadencia del rubro minero, motor de la producción nacional y principalmente la generación de empleo.

En torno a estas situaciones, se hace posible la construcción de imaginarios colectivos que visibilizan la ‘posibilidad de migración’. Estos imaginarios colectivos tienen sentido para la comunidad de intérpretes de acuerdo a un contexto espacio-temporal concreto. Éstos no se edifican sobre la nada sino sobre las pre-concepciones y visiones de posibilidad de las redes sociales que componen un nicho socio-cultural, sobre la sedimentación de mentalidades e imaginarios pasados y en contacto y convivencia con los que resuenan en el presente.

Hoy se puede dar el caso de que se tengan referentes a nivel local, que han favorecido a la construcción del imaginario de la posibilidad de migración, que cuentan con un repertorio propio en cuanto a la experiencia migratoria. Sería la situación de personas que han migrado a Buenos

Aires, hace más de dos décadas y que podría decirse, han desplegado múltiples prácticas de supervivencia, emprendimiento e incluso han conseguido ser contratistas de mano de obra. En relación a este proceso, los posibles migrantes pueden sondear sus redes sociales o los migrantes experimentados irrumpen en la cotidianidad de los habitantes de una comunidad, proporcionando la información necesaria que hace más plausible la posibilidad de la migración. Esta información puede venir generalizada en medios de difusión, los rumores y las experiencias cercanas que sean referentes en cuanto a la migración.

Espacios transnacionales: De Palca a Buenos Aires

Un espacio transnacional concreto que será el foco de nuestra atención, lo encontramos en la relación de la población de Palca, que se encuentra al sur de la ciudad de La Paz, sede de gobierno de la República de Bolivia, y zonas receptoras de bolivianos en Buenos Aires. Palca como en muchos municipios rurales, la vida se desarrolla a partir de actividades agrícolas y mineras. Además, el comercio de los productos agrícolas se facilita por la cercanía a la ciudad, lo cual también influye en el tránsito permanente de la población, entre lo urbano y lo rural.

Es común escuchar entre la población palqueña, la permanente alusión a la experiencia de uno u otro familiar o paisano en Argentina o alguna zona de Buenos Aires. El conjunto de estas experiencias pueden configurar una serie de posibilidades, entre las cuales podemos mencionar aquellos que tienen acceso a recursos para viajar y tantear las posibilidades de vida y subsistencia, aquellos que a partir de la información recibida construyen un objetivo claro de su migración que puede ser el ahorro, el pago de deudas, el envío de remesas, educación de los hijos, etc.

Uno de los casos de migrantes experimentados es don Valentín, que migró hace ya más de 20 años a Buenos Aires, él como muchos, es propietario de un taller de costura a menor escala, ubicado en la zona de San Luís. Su taller tiene un promedio de 8 costureros, todos ellos bolivianos y 4 de ellos palqueños. Don Valentín conserva una casa cerca a la plaza central del pueblo de Palca, pero no tiene ninguna actividad agrícola y sólo utiliza la vivienda para alojarse en sus retornos temporales, que son fiestas u otros acontecimientos. Podría decirse que él es un referente entre la población pues se dice que “ha llevado” a varias personas a trabajar a su taller o ha servido de nexo para otro tipo de actividades. Varios jóvenes, entre hombres y mujeres, tienen la referencia de que don Valentín llegará a conformar grupos con personas que deseen migrar a Buenos Aires, haciendo de guía de viaje, dando acogida y facilidades a la hora de encontrar trabajo.

Aproximadamente hace 10 años don Santiago, con las referencias de los paisanos de Palca de que en Argentina había trabajo, decidió migrar de forma temporal a San Luís, Buenos Aires, donde en los tres viajes que hizo desempeñó tres trabajos diferentes. La motivación principal que impulsó su decisión fue de naturaleza económica, sobre todo para de complementariedad en sus ingresos.

Su primer trabajo lo consiguió a través de sus relaciones con obreros de una fábrica de cocinas, que también eran palqueños, los mismos que le enseñaron el oficio y que fueron su tejido social. Trabajó durante 3 meses como obrero, sus recuerdos se circunscriben a las buenas

remuneraciones que prefería conseguir con trabajo duro y muy poco tiempo para traspasar sus relaciones laborales a otras que sean de ocio o amistad.

Ahora don Santiago es una persona que oscila los 60 años de edad y considera que por su edad Argentina ya no es una opción de trabajo para él, sin embargo para sus tres hijos, las posibilidades de trabajo en Argentina son amplias, tanto así que sus dos hijos mayores están del todo establecidos allá y su hijo menor desde hace un año está en San Luís, como muchos jóvenes podría decirse que está probando suerte.

Esta experimentación, o el “probar suerte” es una forma en la que muchos jóvenes actualmente vislumbran su experiencia migratoria, es común encontrar casos como el de Eusebia y Marcos, una pareja muy joven que decidió migrar hace 4 años a Buenos Aires, con expectativas diferentes a las de don Santiago, aunque bajo los mismos mecanismos de la utilización de redes sociales de paisanaje.

Si bien Eusebia y Marcos migraron para trabajar, tal como lo hizo don Santiago, para ellos no era apremiante la necesidad de buscar recursos de subsistencia y tienen una descripción de su partida como voluntaria, como un “modo de conocer”, incluso como una forma de divertirse siendo recién casados. Ellos estuvieron trabajando en Buenos Aires durante 8 meses en el taller de costura de don Valentín, junto a otros palqueños y bolivianos de otras regiones, con los que forjaron una relación que iba más allá de lo laboral e ingresaba a actividades de esparcimiento, como ir a jugar a la cancha, pasear por el parque, hacer parrilladas los fines de semana y compartir las *ch'allas*² del taller.

Estos jóvenes, Eusebia y Marcos, tuvieron experiencias fuera del ámbito laboral y también tienen apreciaciones buenas sobre la ciudad de Buenos Aires y las actividades que allí pudieron desarrollar. Entre los datos que ellos tienen respecto a las posibilidades laborales en talleres de costura, cuentan que existen tres turnos de trabajo bastante pesado y si bien la remuneración la consideran buena, el costo de vida es muy superior, e incluso la comunicación con su familia en Bolivia, les resulta muy cara. Esta relación entre trabajo y ganancia, hace poco atractiva la estancia laboral que se agudiza con el distanciamiento de la familia y las relaciones de afecto en el lugar de origen.

Podríamos decir, entonces que los retornos estarían marcados por el distanciamiento de la familia y las relaciones de afecto que anclan las historias personales a los lugares de origen. A don Santiago le hacían retornar las necesidades de su familia y ausencia que en ellos provocaba, 10 años más tarde, Eusebia y Marcos, aunque no tenían hijos aún, retornan porque les hacen falta su familia extensiva y la forma de vida que tenían en Palca.

El panorama que intentamos describir a través de las historias de la familia de don Santiago, Eusebia y Marcos, que a su vez se cruzan con las experiencias de otras personas como don

2. *Ch'allar*, en el contexto andino se lo entiende como una ofrenda a la Pachamama (madre tierra) y en espacios laborales remite a un agradecimiento por el trabajo, a una petición de bienestar en su espacio laboral. En los talleres con propietarios bolivianos son ellos los que promueven esta práctica entre sus trabajadores, en función al bienestar del taller de su propiedad.

Valentín, los hijos de don Santiago y otros que se rememoran de su tiempo en Buenos Aires, muestra que la transnacionalidad del espacio trasciende dimensiones nacionales, comunales y familiares.

Qué es lo que los mantiene unidos con su región de origen

Cuando se habla de la problemática de los “bolivianos” que migran a Argentina, nos hallamos en un entramado de historias personales, situaciones y condiciones de migración, búsquedas laborales, estudios, agrupación familiar, etc. Por lo que creemos que no podría darse una categorización general sobre los bolivianos respecto a las actividades, forma de vida, estrategias de supervivencia que tengan en Argentina, España, Suecia, o cualquier otro país donde muchos bolivianos deciden migrar.

Siendo tan diversificadas las circunstancias en que se da la migración transnacional y las múltiples contradicciones que se pueden hallar, vemos que se dificulta el tratamiento de la población de origen boliviano en Buenos Aires como “comunidades bolivianas” migrantes. Y de alguna u otra forma, la rememoración de Bolivia se da de un momento a otro, positiva, negativa, recurrente, permanente, casual, emotiva, apática o nostálgicamente, todos los migrantes son tal, en tanto recuerdan que su origen está en otro país.

Por otra parte, es bien sabido que el proceso de construcción de naciones y nacionalismos, particularmente en Latinoamérica y más todavía en Bolivia, es un proyecto impuesto por clases dominantes y que permanentemente retrotrae el hecho colonial. De ahí que la “identidad nacional” en forma de patriotismo no es precisamente un sentimiento uniforme y del todo legítimo, sobre todo para quienes por siglos no han alcanzado niveles de ciudadanía efectiva que los haga sentirse parte del Estado-nacional boliviano.

Aún así, los mecanismos de la “identidad nacional” podríamos decir que de alguna forma llegan a influir en las historias de cada individuo. Casi todos tenemos en nuestra memoria el esfuerzo por quedarse quietos cuando suena el Himno Nacional en la escuela o las fiestas patrias y tal vez no todos nos reconocemos en un “ferviente civismo” que sería el objetivo del proyecto nacionalista, a través de la educación cívica. En ese sentido, planteamos más bien, que los sentidos de pertenencia se dan a nivel de la vida cotidiana, en la forma en que aprehendemos sonidos, olores, colores y formas que están en nuestro entorno, que probablemente ni nos gusten, pero que aportan en nuestra memoria y se graban en nuestros sentidos a la par de nuestras relaciones sociales.

Lo que funciona efectivamente para esa referencia nacional o “integración nacional” son aquellas prácticas que remiten a la vida cotidiana en el lugar de origen, existe una gran añoranza por la vinculación con la tierra y la forma de vida desarrollada a partir de ésta, por ejemplo el tipo alimentación que caracteriza a las zonas rurales del área andina, de esta forma nos lo planteaba Don Santiago:

“...de lo que aquí nos servimos, nuestra papita, hay habita toda esas nuestras cosas que es alimento de Bolivia, pero allí es otra cosa, mucha carne, menos papita, comida

liviana no más comen, aquí comida pesada nosotros comemos” (Testimonio recogido en Palca, 7 de Junio del 2008)

Siendo así cuando una persona decide migrar a otro país, al separarse físicamente del territorio donde se anclan sus identidades culturales propias, no llega a romper sus sentidos de pertenencia, puede que éstos se agudicen, se refuercen, se atenúen, pero no desaparecen. El retrotraer una historia personal propia, siempre llevará a los migrantes a revelar en su mente, aquellos sonidos, olores, colores y formas que le han correspondido en su lugar de origen y que le son “propios”.

Además de estos elementos creemos que los nexos que mantienen unidos a los migrantes con sus lugares de origen tienen que ver con el pasado que dejan atrás; es decir, familias extendidas, amigos, relacionamientos que los incluyen en las instituciones de las que han formado parte, sus historias personales, en las que han construido diferentes identidades sociales. Dichas identidades sociales, al enfrentar el fenómeno migratorio, al constituirse en migrantes transnacionales, sufren modificaciones, alteraciones y luego incluso, pueden recrear estrategias identitarias.

En el caso de los bolivianos en Buenos Aires, podría ser que estos lazos con el lugar de origen, muchas veces no llegan a peligrar y más bien se extienden y refuerzan. Esto debido a que se cree que la migración a Buenos Aires es casi tradicional y muchos de los nuevos migrantes ya tienen redes familiares o de compadrazgo en Argentina. Además es conocido que existen zonas o las conocidas “villas” donde habitan una gran cantidad de inmigrantes bolivianos, donde es común que se reproduzcan elementos que rememoran la vida nacional, la música, la comida, el baile, todo al calor de una subjetividad colectiva expresada.

Cuando se habla de los lazos que los migrantes sostienen con sus regiones de origen, nos referimos principalmente a los sentidos de pertenencia que generan las relaciones inmediatas como la familiar que intenta recrearse a través de constantes esfuerzos por mantener una comunicación sostenida y reforzar los lazos de cercanía. Y pese a que la comunicación telefónica o por internet, no siempre esté al alcance de todos, los migrantes muchas veces recurren a estos medios para sostener sus lazos. Este es el caso, del que Eusebia y Marcos, migrantes palqueños en Buenos Aires, nos contaron:

...a veces la mayor parte de lo que ganábamos en el trabajo, se iba en las llamadas a Bolivia, es que uno extraña mucho, no es igual, llamábamos, llamábamos y luego peor, te pones mal, porque estás lejos de tu familia, de tu casa... (Testimonio recogido en Palca, 24 de Mayo del 2008)

Y como en el caso de Eusebia y Marcos, y las diversas historias de vida que se movilizan entre espacios transnacionales, podría decirse que a medida que se van abriendo las posibilidades de establecer mejores condiciones de vida, la comunicación y la búsqueda de esos cortos diálogos con el lugar de origen, donde se anclan los lazos afectivos íntimos, se va entretejiendo una relación paralela de carácter más simbólico que facilita que se el migrante se desenvuelva en el contexto con sensación de autonomía. Este fenómeno se desarrolla puesto que la persona se

sabe seguro de sus afectos y tiene sobre ellos una percepción de permanencia de filiaciones y en última instancia, pertenencia al lugar de origen.

Ejercicios para la identificación nacional: (re)construcción de la “comunidad imaginada” de nación boliviana

Los migrantes en contextos de diversidad cultural, al haberse despegado de su lugar de origen, necesitan reconfigurar sus sentidos de pertenencia y para ello recurren a ciertos ejercicios que recrean su identificación nacional.

Un bolivian@ al caminar por las calles de Buenos Aires y sus villas satelitales, nota que resalta entre los transeúntes argentinos, por sus características somáticas y los atributos propios de su cultura. Así nos lo cuenta Eusebia :

*Te sentías muy diferente, se te quedan mirando. Era bien raro ver a una cholita allá...
(Testimonio recogido en Palca, 24 de mayo del 2008)*

En esta situación, en la que el migrante esta descontextualizado de sus anclajes cotidianos se agudizan los sentidos de otredad, éste acude a una serie de prácticas o ejercicios de identificación para tratar de situarse en el medio como individuo proveniente de una colectividad cultural. En esta dinámica los sentidos de pertenencia se ven debilitados, lo que supondría una búsqueda por poner en marcha las prácticas a las que nos referimos como ejercicios de identificación nacional. Así mismo el anhelo de la cotidianidad en la región de origen genera formas de reconstrucción de diferentes formas de recuerdo que se relacionan íntimamente con cómo este yendo el transcurso de la experiencia migratoria, es decir, con el día a día del migrante. Los recuerdos que se seleccionen, reconstruyan o reinventen serán las bases sobre las que el individuo y el colectivo, porque este proceso también funciona en la colectividad respecto a un criterio de comparación social, doten de sentido su estancia y exhiban su identidad.

Este escenario lo vemos cuando recorremos las villas donde residen los bolivianos y se asoman las banderas bolivianas por las puertas y más aún cuando se da el caso de un acontecimiento, una fiesta con anfitriones e invitados bolivianos en las que se exhibe una bandera boliviana en la puerta, como insignia de la apropiación del espacio que se ha hecho. Y las apropiaciones de espacios, contendrían no solamente la ocupación en cuanto a recinto, sino que se extiende a la explosión de colores y sonidos propios que irrumpen en la urbanidad bonaerense y sacan del anonimato a los negados, omitidos, ignorados. Estos ejercicios conjeturarían la invención de lo que se ha llamado “comunidad boliviana”, pese a existir múltiples y complejas contradicciones, antagonismos y diferenciaciones sociales entre la población boliviana. La re-invenición de esta ‘comunidad imaginada’ devendría muchas veces en el justificativo para las políticas públicas que los Estados argentino y boliviano negocian, no siempre a favor de todos o al menos la mayoría de los migrantes y disolvería las problemáticas específicas a sectores poblacionales, rubros laborales y estratificaciones sociales.

Este sentimiento que nos une a una nación, a un pasado, que nos identifica con un grupo y nos hace diferentes de otros grupos; es a lo que llamamos “identidad nacional”, es decir;

sentimientos de pertenencia y de diferenciación definen nuestras identidades y por tanto éstas serían construcciones mentales.

Ahora bien, en contextos de migración, en este caso de bolivianos en Buenos Aires, en los cuales los sujetos que emigran se someten a procesos de resignificación de esta Nación o “comunidad imaginada” en tanto los sujetos constituidos en inmigrantes atraviesan diferentes procesos de discriminación o rechazo los cuales los hace vulnerables o agueridos, por tanto; en determinadas oportunidades, éstos sujetos construyen mecanismos de autodefensa a partir de una reconstrucción de identidades y de espacios.

Estas reconstrucciones de la identidad nacional se dan principalmente en ámbitos de la vida cotidiana en los cuales las relaciones sociales son conflictivas, o en espacios que provocan relaciones de discriminación, exclusión o explotación.

Sin embargo, sucede también que esta reconstrucción de la identidad nacional se da aún cuando las relaciones no están en ámbitos conflictivos pero sí cuando uno se siente ajeno a nuevos espacios.

En este caso, algunos bolivianos en Buenos Aires construyen nuevos espacios sociales, culturales y/o políticos en un territorio del cual se sienten ajenos, esto como mecanismos que sirve para contrarrestar los sentimientos de no formar parte de algo y en determinado momento ser extraños de una región, por tanto; construyen y resignifican elementos que los haga sentir mas cerca de su territorio.

Espacios de migrantes y estrategias identitarias

Los bolivianos en su lugar de destino migratorio desenvuelven sus vidas en diferentes espacios, cuando se hace referencia a éstos, se está hablando a partir de la diversidad de relaciones sociales que logran entablar, algunos de estos espacios son más de interrelacionamiento cultural, mientras en otros se podría decir que existe un mayor esfuerzo de (re)producción de lo que entienden como su cultura o costumbres.

Entendemos que los llamados barrios de bolivianos están ocupados no únicamente por ellos, sino existiría también la presencia de migrantes paraguayos, chilenos, peruanos entre otros, pero los bolivianos aún en esos espacios de aparente diversidad construyen sus espacios propios de identidad, es decir, al reconocerse como diferentes y ajenos, la “necesidad” de construir sitios propios de identidad y/o la apropiación e irrupción de espacios para sus expresiones culturales los distinguiría de otros migrantes en Buenos Aires. Una bandera boliviana en una esquina o puerta de casa en un barrio de Buenos Aires es señal de una fiesta boliviana nos decía Eusebia y que lo entendemos como una apropiación territorial, un simbolismo de presencia y distinción.

Como se mencionó, la rememoración del espacio de origen pasa por una agrupación de diversos factores de su realidad migratoria, pero puede considerarse que ésta es más fuerte cuando el migrante además del contexto intercultural de un país de destino, mantiene también víncu-

los fuertes con sus connacionales. Es así que estos vínculos, las relaciones de confraternización, de conflictividad o solidaridad, influyen en el imaginario de nación que tienen : allá no mueres de hambre”, “no te falta un plato de comida” a diferencia de relaciones posiblemente tensas en el contexto de destino que no necesariamente pasan por una efectividad de los vínculos de solidaridad, sino por el contrario, el manejo racional de éstas, es común escuchar : “acá te vuelves más materialista”, “aquí son individualistas” La forma en la que los migrantes operan sus construcciones de identidad nacional en los espacios en los que desarrollan su vida tiene que ver con las situaciones que alcanzan a vivir, el contexto que los recibe y la forma en la que racionalizan su experiencia migratoria.

A niveles externos a la llamada “comunidad boliviana”, es decir de relacionamiento intercultural, cuando se sienten rechazados construirían formas de “autodefensa” en las que apelando a ciertos criterios de identidad de diferenciación, harían valer su distinción frente a los otros. Por el contrario también podría darse el caso de que para la relación con el otro distinto (nativo, patrón, inmigrante de diferente origen) apelan a otros criterios de identidad, por ejemplo en una relación laboral tal vez sería favorable asumir esa identificación sumisa, obediente, respetuosa que muchos le han dado al boliviano. Don Santiago racionaliza de esta forma la buena relación que tuvo con argentinos dentro su experiencia migratoria:

depende que se lleve uno con la gente [¿De que depende?] Cuando uno es bueno el otro también es bueno, claro tu te podrías ser un poquito más machito, vos podrías querer manejarlos a ellos pero eso no, nosotros nos llevamos bien, yo les digo así de abuenas haremos, nos pediremos, por favor préstame, ya dice tome, hasta su chamarra te puede prestar (Testimonio recogido en Palca, 7 de Junio del 2008)

Esa “bondad” a la que hace referencia don Santiago en sus relaciones sociales, es parte de esa configuración del imaginario colectivo que puede permitir a los que vienen detrás (hijos, paisanos, etc.) el mantenimiento de patrones laborales y sociales o la resignificación de los mismos.

Por otro lado, a niveles internos como “comunidad”, los espacios de relacionamiento cultural en los que los bolivianos marcan diferencias a través de construcciones identitarias, éstas demandarían algún tipo de beneficio y logro en el manejo estratégico de las identidades, al respecto podemos hacer referencia a la solidaridad que un migrante busca de sus connacionales cuando inicia su proyecto migratorio o cuando atraviesa problemas, en este caso su bolivianidad le podría garantizar el apoyo de migrantes con mayor trayectoria o más establecidos, también se podría mencionar como en los casos de explotación laboral en fabricas textiles, el apelar a la bolivianidad, al paisanaje y a las redes sociales permiten el reclutamiento de trabajadores, haciendo de esta manera un uso estratégico de su identidad nacional o regional.

Si bien el despliegue de las identidades se lo ha descrito desde el relacionamiento inter e intra cultural, es también oportuno presentarlas como estrategias identitarias de ida y vuelta, es decir relaciones donde se asume o destaca características que pueden ser favorables cuando se vincula – como se dio el ejemplo- con el patrón, pero el patrón también asume o destaca características positivas frente al trabajador que incluso puede llevar al migrante a cuestionar sus relaciones sociales en su lugar de origen.

La señora con la que trabaja mi hija me ha llevado a su casa en su auto, me ha presentado a su mamá, una señora mayor; dos besos me ha dado, aquí, aquí; buenos eran, me han dicho que mi hija es buena y que se quede nomás que va estar bien... no como aquí [refiriéndose a Bolivia], esas señoras que también se ve en la calle qué me van a querer dar un beso, se pueden limpiar; aquí no más si un poquito se les empuja ya te están gritando... en cambio allá he llegado en flota con argentinos todos hablando. (Testimonio recogido en Palca, 24 de Mayo del 2008)

Entonces, podríamos pensar que no sólo esta presente en la configuración del imaginario de nación boliviana aspectos ideales que normalmente se destacan; sino más bien, que en esta configuración se mantiene esa conflictividad latente de nación e integración, pues criterios clase, género, etnicidad también migran.

Comentario final

La identidad nacional desde la perspectiva del Estado-nación contemporáneo es un constructo hipertrófico, que resulta del interés de los grupos de poder por ejercer control, explotar y gobernar poblaciones y territorios. Los proyectos nacionalistas de gobernantes en ejercicio dan la sensación de que tienen vigencia “desde siempre”, sin embargo es la forma legitiman la autoridad del Estado.

En torno, no sabemos si dentro, en la periferia o en el subsuelo de la identidad nacional, se sitúan diferentes imaginarios locales, que forman parte, o incluso de alguna manera configuran la comunidad imaginada como identidad nacional. De ahí que la identidad nacional se componga en la tensión de la propuesta nacionalista, los sincretismos históricos de las identidades y las resistencias que los imaginarios locales presentan ante tal proyecto “homogeneizador”.

En ese entendido es creemos que los migrantes necesitan generar *estrategias identitarias* que en función –no necesariamente planificada– se relaciona con un contexto de diversidad cultural. Los migrantes re-elaboran su identidad nacional y resignifican la ‘comunidad imaginada’ y nuevas formas de relaciones sociales son entabladas en su relacionamiento y sobrevivencia diaria

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993
- BAUD, Michael; KOONINGS, Kees (et.al) *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito – Ecuador: Abya-Yala. 1996
- ENDARA, Tomaselli Lourdes. “¡Ay, patria mía!” *la nación ecuatoriana en el discurso de la prensa*. Quito – Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar – Abya Yala. Serie Magíster Volumen 42, 2003
- GIORGIS, Marta. “Y hasta los santos se trajeron...” *La fiesta de la virgen de Urkupiña en el boliviano gran Córdoba*. Tesis de maestría en Antropología social. Universidad Nacional de Misiones. 1998
- GRIMSON, Alejandro. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Argentina: Eudeba – Universidad de Buenos Aires. 1ra edición 1999.

Capítulo II
Representaciones y resistencias

De las política(s) a las cultura(s): representaciones e identidades de migrantes limítrofes

Mauro Vázquez¹

Trabajar sobre procesos migratorios en Argentina implica toparse con una serie de cuestiones relacionadas con términos como multiculturalismo, tolerancia, diversidad, que, más que problematizar y complejizar la problemática tienden a simplificarla, a invisibilizar las formas y maneras del diálogo; pero también, y sobre todo, ocultan los modos en que las relaciones de poder definen esas relaciones, esos diálogos, en prácticas tanto de *negociación*, *influencia* como *antagonismo* (Hall, 1984). Sobre este punto del diálogo y la comunicación es que se insertan la mayor parte de las problematizaciones sobre la situación de migración, ya sea por parte de teóricos, de militantes o de los mismos agentes migrantes. Este trabajo da cuenta de algunas de las problemáticas en que se inscribe el estudio de las identidades y prácticas (culturales y políticas) de los sujetos migrantes, en este caso de las bolivianas y los bolivianos, entre el género, la clase y la nación. Un avance en la conceptualización de ese diálogo.

Para ello me propongo analizar, precisamente, unos diálogos, una conversación conflictiva dada en diferentes espacios de los medios de comunicación a propósito de la política, el trabajo y la ciudadanía de los sujetos migrantes. Así, el incendio de un taller textil clandestino en el barrio porteño de Caballito nos ofrece la chance de ver en la superficie mediática un conflicto: de cómo los medios definen, nombran (Said, 2004), a los bolivianos, pero así también cómo ciertos grupos de audiovisual militante disputaron esos sentidos de la identidad representada. Lugar donde la palabra de ese *otro* se hace más palpable, más profunda, más política.

Si, según Martini (2002) –que a su vez sigue a Mumby (1997) –, los medios masivos de comunicación construyen relatos de control y de ocultación que adscriben a las miradas hegemónicas de los sectores políticos conservadores, el cine político parecería oponerse a esa mirada de los grandes medios masivos. De allí que se puedan reconocer dos formas de

1. Lic. en Ciencias de la Comunicación UBA. Becario CONICET. Doctorando en Ciencias Sociales IDES / UNGS.

la otredad, del distanciamiento y la posterior representación de lo popular¹: una que intenta acallar, proscribir y ocultar, y otra que se debate sobre cómo dar voz, palabra y espacio a una multiplicidad de sujetos que pugnan por la toma de la palabra. Pero ambas referencias hay que entenderlas en relación a la condición epistemológica de lo popular, es decir, a las implicancias que las relaciones de poder tienen en las relaciones culturales, cuando no solo lo popular no tiene voz propia sino que además, como señala Alabarces, “la condición de posibilidad de un discurso sobre lo popular, es no pertenecer a los textos sobre los que enuncia (...) el texto sobre lo popular está excluido de aquello que habla: esa es su condición epistemológica” (2004: 32). La representación de lo popular siempre implica ese acto de violencia simbólica, ya sea de parte de un medio de comunicación hegemónico o de uno alternativo. Pero el objetivo de este trabajo es, precisamente, ver esos dos registros, y sus modos de acercamiento, su modos de dar la voz, de representar.

Sobre el multiculturalismo

Pero expliquemos antes cómo entendemos ese diálogo, su ontología, el carácter que revista. Entendemos que, frente a las teorías que suelen hacer hincapié en el multiculturalismo y la diversidad cultural, es necesario poner énfasis en el elemento de inconmensurabilidad que, como dice Grimson (2001), implica todo acto de comunicación, como así también en los modos de construcción de sentido que esa diferencia implica (Segato, 1998). Desde los malentendidos más cotidianos hasta aquellos que alcanzan ya a categorías de identificación, identidades o prácticas políticas.

Por eso, y en referencia a las relaciones interculturales, entiendo, junto a Grimson, a la “nación” a la vez como un “modo específico de identificación” y como un “espacio de diálogo y disputa de actores sociales” (2003: 154). Para el primer caso, y al contrario de lo que proponen muchos autores sobre la insuficiencia del concepto en la actualidad, se abren nuevas utilizaciones de “nación”: así, por ejemplo, “las identificaciones nacionales en el mundo contemporáneo ya no son construidas desde arriba, sino muchas veces al revés” (2003: 155); y, como demostró el mismo Grimson (1999) respecto de los inmigrantes bolivianos en la Argentina, la nacionalidad la construyen desde abajo como forma dialógica con la sociedad receptora². Ahí aparece el segundo momento del concepto: cuando la nación es también una arena social, un campo de interlocución y de disputa por el sentido. La representación pública de este grupo, ante el Estado o ante el resto de la sociedad, se convierte así en un punto nodal para abordar la cuestión de la identidad y el sentido de las prácticas. Así señala Bhabha que

los términos del compromiso cultural, ya sea antagónico o afiliativo, se producen performativamente. La representación de la diferencia no debe ser leída apresuradamente como el reflejo de rasgos étnicos o culturales ya dados en las tablas

2. Entendemos lo popular, siguiendo a Alabarces (2004), como una dimensión y no como un lugar, un sustantivo o como un mero sinónimo de lo masivo. Y esta referencia implica dos cuestiones. En primer lugar, que la dimensión de lo popular hacer referencia a la dimensión de la dominación (de lo dominado) en nuestras sociedades.

3. Intuimos que esta categoría simplifica mucho el análisis de los procesos migratorios al desligarse demasiado de la heterogeneidad de las relaciones que se establecen con los migrantes. Este trabajo, entre otras cosa, intenta problematizar eso.

fijas de la tradición. La articulación social de la diferencia, desde la perspectiva de la minoría, es una compleja negociación en marcha que busca autorizar los híbridos culturales que emergen en momentos de transformación histórica (2002: 19).

Este sentido de hibridez es disímil respecto del que le da García Canclini a partir de lo que entiende como “orden negociado”: para este autor la hibridez adquiere un sentido de negociación entre diversas culturas, entre diversas “matrices simbólicas” que, como los mexicanos que viven en la frontera con los Estados Unidos, “reformulan su patrimonio cultural adquiriendo saberes y costumbres que les permiten reubicarse en nuevas relaciones laborales, socioculturales y políticas” (1995: 176). Pero la cuestión aquí no reside en la suma, en la adquisición de bagajes y herramientas culturales sino en la problemática que produce “la interacción cultural (...) en los límites de significación de las culturas, donde los sentidos y los valores son (mal) entendidos o los signos son malversados” (Bhabha, 2002: 55). Es la distancia que Bhabha marca entre la diversidad y la diferencia, entre el “intercambio cultural” y el proceso de traducción: “las designaciones de diferencia cultural interpelan formas de identidad que, en razón de su continua implicación en otros sistemas simbólicos, son siempre incompletas o abiertas a la traducción cultural” (2002: 199). Se trata de un sujeto híbrido que no intercambia herramientas culturales sino que se constituye en ese espacio intersticial. Y de cómo esos modos de la diferencia cultural construyen sus identidades y resistencias políticas. Nuestra manera de pensar este esquema implica el pasaje de lo que Rosaldo denomina la visión de la cultura a partir de *patrones culturales*, como los “significados compartidos”, como espacios autónomos y estancos, hacia su comprensión a partir de la idea de *fronteras culturales*, en tanto que “procesos de cambio e inconsistencia internas, conflictos y contradicciones” (1991: 37).

En este punto ciudadanía y visibilidad se vuelven centrales. Una cuestión central en esta discusión es la referida a los procesos de lo que Rosaldo ha denominado *visibilidad e invisibilidad cultural* (1991: 183). Claro está, preguntarse por esto implica tener presente qué se encuentra por detrás de estas operaciones y, por otro lado, cuál es la implicancia dentro del proceso, si se quiere más general, de visibilización de los migrantes limítrofes. Es decir, cómo operan, en este proceso que venimos trabajando, estas juegos particulares con la cultura. Aquí tenemos que hacer dos pasos aclaratorios. En primer lugar, la relación que aquí *cultura* sostiene con *ciudadanía*, y en segundo lugar, la contextualización que estos juegos de visibilidad e invisibilidad cultural necesitan sostener para su explicación. Para Rosaldo “la ciudadanía y la visibilidad cultural parecen estar relacionadas a la inversa. Cuando uno crece, la otra decrece. Los ciudadanos titulares carecen de cultura y aquéllos que están más envueltos en ésta carecen de ciudadanía plena” (1991: 183). Perversión metodológica de muchos etnógrafos, esta manera de entender esa relación viene de fusionar cultura con la idea de diferencia, es decir, al definir *cultura* exclusivamente a partir de las diferencias. Pero por otro lado, Rosaldo lo trabaja a la vez para ciertos contextos nacionales como México y Filipinas; nuestro trabajo exigiría una redefinición de esta hipótesis en función del contexto nacional argentino. Si partimos de la idea sostenida por Grimson de un “régimen de invisibilización de la diversidad” en la Argentina (2006), debemos centrar la atención en los modos en que operó el sustantivo *cultura* en el juego de representaciones sobre esos migrantes (y no sólo los limítrofes) en la Argentina. Como señala Jelin: “las minorías culturales, y en

particular las ‘nuevas minorías’ generadas por procesos migratorios, ponen en cuestión la idea de un ‘pueblo’ culturalmente homogéneo como fundamento de la soberanía del Estado-nación” (2006: 47). La relación entre ciudadanía y cultura aquí se vuelve central, y exige su especificidad y especificación (por parte del analista). La migración limítrofe, si bien cuenta con una extensa historia en el país, en los últimos años no sólo se ha incrementado (en relación con la tasa de migración total) sino también concentrado en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires y alrededores. Y es en este período, precisamente, cuando los mecanismos de visibilización han comenzado a hacerse sistemáticos. Aquí es cuando cultura ya deja de ser solamente una palabra. Por eso no sólo la exigencia del análisis de esa visibilización sino también el de hacerse una serie de preguntas en esta encrucijada: ¿por qué, entonces, mantener la idea de culturas estancas, limitadas, cerradas? ¿Qué conflictos informan estas representaciones? Sobre esa pista trabajaré.

Miradas políticas

La protesta de la comunidad boliviana, por ejemplo, alcanzó visibilidad cuando un incendio de un taller textil clandestino en el barrio de Caballito, en la ciudad de Buenos Aires, puso en discusión pública la situación de sobreexplotación de los inmigrantes bolivianos. El 30 de marzo de 2006 se produjo el incendio, provocando la muerte de seis ciudadanos bolivianos que trabajaban en el lugar en terribles condiciones laborales. Esta tragedia colocó en escena en los medios masivos de comunicación las condiciones en las cuales trabajan³ los migrantes bolivianos en la ciudad de Buenos Aires en los talleres textiles: largas horas de trabajo, sistema de “cama caliente”, salarios exiguos, encierro. Una situación de explotación laboral que sólo alcanzó visibilidad al momento de la tragedia. Dos años después, un fallo del juez federal Norberto Oyarbide, en una causa por precarización laboral en talleres textiles clandestinos, sobreescribió a los comercializadores de la marca SOHO argumentando que estos modos de explotación responden a “costumbres y pautas culturales de los pueblos originarios del Altiplano boliviano”. Los dos hechos marcan la situación laboral de los migrantes bolivianos en la ciudad de Buenos Aires, y los límites de sus políticas: la explotación y la cultura. A partir del cruce de ambos sintagmas vamos a empezar este recorrido.

El incendio del taller textil clandestino puso la situación laboral de los inmigrantes bolivianos como caso. Pero una cosa quedó en evidencia: las prácticas de explotación laboral de migrantes bolivianos y, sobre todo, las connotaciones sociológicas y políticas de ese emplazamiento. La cadena significativa que recorrió periódicos y noticieros televisivos y radiales fue la de “esclavitud”, “esclavos”, “trabajo esclavo”. Varios grupos de inmigrantes bolivianos marcharon en protesta por el cierre de talleres y la mejora en las condiciones de trabajo pero una de sus proclamas fue negar esa identificación producida desde arriba: “acá no hay esclavos sino trabajadores”, se leía en una de las pancartas de la movilización. Esa operación aclaratoria, si se quiere, escrita en pancartas en las movilizaciones, daba cuenta de la aparición de un diálogo con determinadas

3. La pervivencia de estos métodos de explotación laboral marca este desfase en los tiempos verbales: la divulgación de la noticia no cambió la situación de muchos migrantes bolivianos.

representaciones hegemónicas de esa sociedad receptora (y, más específicamente, con determinados medios de comunicación), para asignar una representación.

Cartechini y Rivas, retomando a Shoah y Stamp, sostienen que en esa cadena significativa, en dichas representaciones, se pone en funcionamiento un *tropos infantilizador* que construye así “un ‘otro’ infantil en la medida en que los inmigrantes bolivianos aparecen desamparados frente a la situación crítica de su país, y a la ‘esclavitud’ y el engaño al que se ven sometidos al cruzar la frontera” (2006). Esto provoca, además, la ocultación de un conflicto⁴ que define la relación del inmigrante con la sociedad receptora, en virtud de la posición que los inmigrantes ocupan en la estructura social en la Argentina. Esa *infantilización* implica un gesto crucial en la disputa en la arena social de la sociedad receptora. Si, como señala Wallerstein, en el caso de los inmigrantes se produce una “etnificación de la fuerza de trabajo”⁵, la representación de los medios va más allá, provocando una fuerte incidencia en la politicidad de los sujetos migrantes. En tanto que esclavos que son sometidos y traídos engañados, movilizados, silenciados, etc., los sujetos migrantes adquieren “todas las marcas de una debilidad intrínseca” (Said, 2004: 212). Pero esa debilidad del sujeto implica algo más: una debilidad política, una de las tantas faltas o carencias que las miradas *miserabilistas* (Grignon y Passeron, 1991) le asignan a lo popular. Una carencia política.

Lakoff y Johnson señalan que la vida cotidiana está impregnada por una serie de metáforas⁶ que “estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otras personas” (2001: 39). A partir de cómo se conceptualiza determinada cuestión, de cómo comprendemos “un tipo de experiencia en términos de otro tipo de experiencia” (*Ibid.*: 157), actuamos, pensamos, percibimos, en función de ello. Definir, nombrar a otro como *esclavo* tiene muchas implicancias más allá de la mera nominación: se lo comprende al otro en términos de una relación de total dependencia, falta de acción, decisión propia, y, sobre todo, ciudadanía. El otro no tiene poder ni siquiera sobre sí mismo, sobre su cuerpo, sobre su voz. El inmigrante no tiene salida⁷. Es puro silencio. Esta forma de establecer la alteridad deshumaniza al otro. Esto tiene consecuencias muy fuertes sobre la política de los grupos migrantes: “una metáfora en un sistema político o económico puede llevar a la degradación humana en virtud de aquello que oculta”, señalan Lakoff y Johnson (*Ibid.*: 200). Lo que quiero sostener es que la construcción de la explotación laboral y las condiciones materiales de existencia de los inmigrantes bolivianos como *esclavos* implica sostener cierto imaginario sobre la ciudadanía y la política que coloca a los migrantes en

4. Conflicto que, para Martín Barbero, es el principio articulador de lo popular (1983).

5. Para Wallerstein se trata de un modo de establecer “jerarquías de profesiones y remuneraciones” que, con el fin de la reproducción del capital, le asigna a un sector de la sociedad los peores sueldos y trabajos (1991: 56).

6. Lakoff y Johnson sostienen que “la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (2001: 41).

7. “Ayer, entre los que participaron en las inspecciones de control del Gobierno porteño, hubo sorpresas por los escenarios tétricos que les tocó investigar, pero también por el miedo y la negativa de los trabajadores sometidos a condiciones denigrantes a ser desalojados y devueltos a su país. Cómo alguien puede querer trabajar y vivir así, parecían preguntarse. Pero habrá que pensar que, para muchos, fuera de esas condiciones esclavizantes sólo existe el abismo. Acaso llevan ya demasiados años acostumbrados al olvido y la opresión: vivían mal y alguien les prometió algo mejor. ¿Será mejor lo que les dieron que lo que tenían? Resulta difícil de dilucidar cuando la elección es casi una vía muerta”, “Sorpresas”, *Clarín*, 4 de abril de 2006.

una situación de indefensión. El verbo en primera persona, la acción y sus conjugaciones dejan de ser pertinentes para la descripción y narración de la(s) comunidad(es) bolivianas. El ciudadano boliviano no es actor: es movilizado por una amenaza o esclavizado por otra. En ningún momento exige, protesta, se moviliza, pide, rechaza por decisión propia.

En la producción audiovisual militante, por el contrario, podemos apreciar un gesto diferente. Precisamente, el grupo de cine *Alavío*, si bien retoma en una serie de videos sobre la *Unión de Trabajadores Costureros (UTC)* la pelea contra el trabajo esclavo, lo hace politizando a la vez al sujeto migrante. Al respecto se puede decir que luego de la crisis del 2002 se produjo un cambio en las relaciones de los sujetos migrantes con la sociedad receptora. Un reacomodamiento en el *campo de interlocución* (Segato, 1998). Ocurrió que los relatos hegemónicos sobre los inmigrantes sufrieron un resquebrajamiento. Esto provocó, como señala Grimson, que

los reclamos etnicizados se difuminaron durante 2002 (...) migrantes paraguayos y bolivianos se integraban a movimientos de desocupados, y en algunos casos se convertían en referentes centrales de luchas sociales por planes de empleo o en fábricas recuperadas.⁸ Referentes étnicamente desmarcados, en el sentido de que se constituyen básicamente como vecinos del barrio o trabajadores (2006: 92).

Así, según Grimson, durante esta etapa (2001-2003) se produjo una suspensión de las formas de xenofobia hacia los sujetos migrantes de países limítrofes, las cuales implicaban también el fortalecimiento, desde la trama cultural, de la explotación laboral de esos sujetos y la justificación de los altos índices de desocupación. Ahora bien, en los videos de *Alavío* el momento de desmarcación de la etnia ya ha pasado. La mujer y el hombre boliviano son los actores de esa lucha, y quienes constantemente dan cuenta de las condiciones de sobreexplotación en las cuales muchos de sus paisanos están envueltos. Si hacíamos notar, a partir de Grimson, que en la anterior etapa el trabajador boliviano se desamarcaba de su nacionalidad (como en los videos militantes: toda la serie del grupo audiovisual militante *Kino-Nuestra Lucha* sobre la textil recuperada Brukman lo hace), ahora es esa marcación la que sostiene la lucha: la sobreexplotación laboral en los talleres clandestinos es un problema de las/os *paisana/os*. Y su politización también. Son sus actores sociales.

Pero, además, en los videos sobre la *UTC* se pueden ver representadas unas acciones de promoción cultural. Ahí aparece el juego que se da entre el espacio ofrecido por la Asamblea 20 de Diciembre de Parque Avellaneda (La Alameda), el grupo de cine militante y los trabajadores costureros reclamando por terminar con las condiciones de sobreexplotación laboral. Pero aunque el grupo promotor no está asociado a ninguna estructura partidaria (ni de parte de *Alavío*, ni de parte de la asamblea), en el video son los militantes de la asamblea quienes presentan y contextualizan, hilan y tejen la serie de relatos etnicizados, mientras que las costureras son presentadas en la práctica política, argumentando en la asamblea (salvo una de ellas que presenta y cuenta las condiciones laborales). El promotor explica; el subalterno es mostrado. Pero su voz es de debate, de asamblea, de lucha. No es un coro sino un actor político con derecho a la palabra. Se politiza a la vez la clase y la etnia. Pero el militante le

8. Es el caso de Yuri Fernández, uno de los principales referentes de la lucha de la fábrica recuperada Brukman.

habla al espectador/documentalista, y los trabajadores costureros a los mismos paisanos de la asamblea. Así, uno de los trabajadores costureros dice:

Dejamos que nos maltraten, que nos exploten, trabajamos dieciséis, dieciocho horas diarias, ¿qué nos pasa? Nos tratan peor que animales. Hagamos valer nuestros derechos: somos bolivianos, hemos luchado en nuestro país y por qué no podemos luchar aquí también. Unámonos, no dejemos que esto pase.

La interlocución se arma en función de construir la identidad del grupo: el *nosotros*, los *bolivianos*. El trabajador (y luchador) costurero es paisano, y se debate entre un conflicto interno (quienes están a favor o no del trabajo en los talleres clandestinos) y los explotadores, que en los relatos son identificados con otro grupo migrante: los coreanos –los roles de la explotación textil tienen etnias marcadas en este juego politizado–. Pero el tono de la lucha se inscribe en una exigencia, en un pedido de lucha, de *continuidad* de la lucha (a partir de la práctica política en el lugar de origen). Y ahí es donde entra en juego tanto la *representación* del grupo (la asamblea) como la *representación/realización* audiovisual (*Alavío*). En estos videos del grupo *Alavío* sobre la *UTC* se pueden observar las relaciones que se dan entre el grupo promotor, audiovisual, y el grupo subalterno. Entre el gesto de ayuda de la asamblea, el gesto politizador del video y la lucha de los costureros. Como marca Olga en uno de los videos: “desde que conocí la lucha, desde que pude tener voz y voto en una asamblea”. El grupo media así en la relación con el Estado y en la denuncia a las grandes marcas y a los talleristas, en este caso, a través de teatralizaciones,⁹ apoyo material, repertorios de acción colectiva (Tilly, 2000) y representaciones audiovisuales. Y las paisanas y los paisanos adquieren así una marca politizada entre la clase y la nación.¹⁰ Su condición de trabajadores en lucha. Es una representación, también, pero hilada en una madeja compleja de articulaciones políticas.

De Certeau trabaja el concepto de promoción cultural para pensar las formas en las que se cede a los grupos subalternos la posibilidad de la toma de la palabra (el acceso a la participación política) (1996). La cuestión es que la promoción cultural también se ejerce en el marco de grupos que no se han institucionalizado, aún no estabilizados, ni asimilados por la hegemonía, lo cual a su vez les permite una mayor flexibilidad táctica en sus modos de hacer, y en su capacidad para reaccionar ante las formas de recomposición hegemónica. En dicho marco es que pensamos el trabajo de promoción, o auto-promoción de los grupos de militancia audiovisual, el cual no implica tan sólo el reconocimiento del derecho a la palabra sino los pasos previos: el trabajo por elaborar dispositivos y discursos capaces de dotar al los grupos de una palabra y, más aún, de los medios para que esa palabra sea escuchada; así como los pasos posteriores, que implican el sostenimiento de esa palabra y la incipiente institucionalización o estabilización de la misma, es decir, la conformación del grupo cultural como grupo político.

9. Dos de los videos, “Escrache de la UTC a las grandes marcas” y “Cheeky, la moda del trabajo esclavo - escrache de la UTC”, se construyen con el montaje paralelo del relato de trabajadoras y trabajadores costureros y la parodia de un desfile de modas, en uno, y una performance teatral, en el otro.

10. Aunque en este par se avizora un silencio: el del género. Gran parte de los actores de estos relatos audiovisuales son mujeres, costureras, ante las cuales no se construye una representación en lucha. Cosa que sí ocurría, con *Obreras sin patrón* o *Piqueteras*, en la anterior etapa, aunque, por el contrario, sin una marca étnica.

Según Dinnerstein la lucha de clases “no es simplemente una lucha del capital por explotar al trabajo al nivel de la producción, o sobre la distribución de la riqueza social, sino una lucha alrededor de la constitución de las formas de existencia y resistencia social” (2001:11). Estos grupos invierten una considerable fuerza simbólica (y material) en producir e insistir sobre la discusión, la comunicación y la legitimación de su condición de trabajador y luchador no reconocida por la sociedad receptora. Es decir, que no sean solamente las autoridades quienes reconozcan su carácter de trabajadores sino también la sociedad, sus vecinos y el resto de los trabajadores.

Los juegos de la diversidad: documentales televisivos en primera persona

Si la explotación era el primer *límite*, o la primera *presión* (para utilizar a Williams), la *cultura* es el siguiente. Gerardo Halpern (2007) ha mostrado la profunda relación que se dio entre el Estado y los medios de comunicación en la tipificación y negación (o en la tipificación negativa) de los migrantes regionales en las últimas décadas, sobre todo en los noventa. Esa operación conjunta produjo así una “*visibilización del inmigrante regional en la Argentina*” (2007: 153) en base a tres, si se quiere, tópicos: ligando al inmigrante con el cólera, la desocupación y el aumento de la delincuencia. Esto tenía que ver, por un lado, con la construcción estatal del inmigrante, pero también, con su objetivación como hecho “noticiable”, es decir, “como un fenómeno novedoso, masivo, incontrolable y peligroso” (2007: 152). Su presencia era una amenaza, una *invasión*¹¹, necesitada de una definición, de una asignación, de un nombre, de unos límites discursivos. El inmigrante regional, precisamente, fue construido así como sujeto (peligroso) y como noticia (sensacionalista), paralelamente en los medios y por parte del Estado. Una visibilidad del inmigrante signada por la negatividad.

Pero en el marco de esa conflictividad marcada por el racismo, surgieron en los últimos años una serie de realismos, tanto en cine como en televisión, que intentaron otra vía de delimitación, marcación y definición de esos mismos migrantes. Esa vía estaba profundamente punteada por otra mirada, por un acercamiento distinto, por un acento diferente. La cuestión es ver, precisamente, cómo, a través de una serie de contratos realistas, se produce una representación de los inmigrantes limítrofes que pretende escapar a los límites impuestos por el racismo y la mirada negativa, pero que, marcados por un discurso dominante desde lo masivo, insisten en una perspectiva lindante con la discriminación. En los documentales televisivos, que denominaremos formas del llamado neoperiodismo¹², esa construcción de otredades migrantes toma otro camino. Y podemos establecer tres grandes características de este realismo televisado: la reterritorialización, la primera persona (ubicada en el cuerpo del conductor o el notero), y la celebración de las costumbres. Es sobre estos aspectos es que se desarrollará la importancia de la definición del sujeto migrante, y del boliviano particularmente.

En primer lugar, es espacio. Y acá los espacios son motivos de una referencia explícita, de una marcación. Es que los espacios de los migrantes tienen un territorio, una localización

11. La revista *La Primera de la Semana* del, en ese entonces, incipiente empresario de medios Daniel Hadad publicó en el año 2000 una nota sobre inmigrantes regionales que se tituló “La invasión silenciosa”.

12. Con esto nos referimos a esas narrativas televisivas que presentan temáticas cotidianas, estructuradas a partir de casos reales, historias de vida, fenómenos urbanos (Ciamberlani, 1997).

(en los programas analizados se trata de Villa Lugano, Bajo Flores, Villa Itatí en Quilmas, y Liniers), unos límites. En el programa *La Liga*, incluso, son delimitados con un mapa dentro del barrio, sobre una calle específica de Liniers¹³. Esto requiere una presentación que delimite: estos programas tienen una parte introductoria en donde se especifica el espacio al que se va a viajar (ya lo haga la voz en off, una presentación mapeada o, en el caso del programa *Ser Urbano*, donde se recrea la entrada del conductor al barrio: su llegada a la estación del premetro, su viaje en el tren y la llegada a la villa 3, en Villa Lugano¹⁴). Así se arma el mapa del otro, con esta serie de índices, que también incluyen tanto a los carteles de las calles como al videograph. Pero ese espacio es también un margen de la ciudad (el barrio de Liniers, como “barrio de frontera”¹⁵), o del país (como la ciudad de Salvador Mazza en Salta¹⁶), pero marcada por la particularidad espacial: es un lugar determinado, ubicable en el mapa de las jerarquías urbanas.

El programa de *La Liga* ya citado se estructura, por ejemplo, sobre un barrio particular de la ciudad de Buenos Aires: Liniers. Y ahí, como parte (y casi como metonimia conflictiva del barrio), la comunidad boliviana, con sus territorios y espacios, que también incluyen la diversión. *Barrio de frontera* es el subtítulo del programa: a la vez un barrio, un lugar de paso (de colectivos y trenes) y un lugar fronterizo (de inmigrantes). No sólo el lugar se conecta con la provincia de Buenos Aires sino también con Tarija, Potosí y otras regiones de Bolivia. Si, como señala Said, “la práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es ‘nuestro’ y un espacio no familiar que es el ‘suyo’ es una manera de hacer distinciones geográficas que *pueden ser* totalmente arbitrarias¹⁷” (2004: 87), esta *geografía imaginaria* sirve precisamente para que lo lejano, lo apartado, lo diferente de clase y de etnia, adquiera un sentido para ese *nosotros*, y pueda ser delimitado; y así “las extensiones lejanas, vagas y anónimas se llenan de significaciones para nosotros, aquí” (*Ibid.*). El inmigrante regional tiene así su geografía *reconocida*, sus espacios, sus límites. Pero a la vez, un límite muy parecido a una frontera, según el programa.

Sin embargo, esa delimitación, esa lejanía vuelta geografía comprensible, ubicable, esconde su dependencia de un modo del relato, que es su contrapartida necesaria: el viaje, el traslado. “*La Liga* viajó a...” suele ser el leitmotiv que da inicio al programa (o a un segmento del programa). Pero también sucede lo mismo con *Ser Urbano*, y los viajes de su protagonista, Gastón Pauls, como su llegada a la villa 3: ficcionalizando el viaje en premetro¹⁸. Esto también se puede ver en los realismos cinematográficos del Nuevo Cine Argentino: sus producciones son un viaje por esas marginalidades, por los espacios de los desocupados, los delincuentes,

13. *La Liga*, 4 de noviembre de 2007

14. Se trata del conductor y actor Gastón Pauls en el programa del 7 de septiembre de 2004.

15. *La Liga*, 2 de septiembre de 2007.

16. *La Liga*, 16 de septiembre de 2007.

17. En este punto Said aclara que lo de arbitrario se debe a que no necesariamente esa *geografía imaginaria* sea reconocida por el otro.

18. El premetro es un medio de transporte, parecido a un tren, que recorre la zona del sudoeste de la ciudad de Buenos Aires. Esa es la zona más pobre de la ciudad, y el premetro, en su recorrido, pasa por varias villas de emergencia (como la villa 3, la 1-11-14 y la villa 20, y por el barrio de monoblocks conocido como Lugano I y II, donde termina).

los inmigrantes¹⁹. Una geografía delimitada necesita de un viaje que la recorra, que una las distancias de clase y de etnia. La geografía se inventa, se cierra, se limita, para ser recorrida y, así, reconocida. Traducida o capturada en una particularidad, puede ser así objeto de representación mediática.

Pero nos podríamos preguntar, ¿para qué delimitar ese espacio? No se lo hace solamente para expulsar sino para poseer, conectar, acercar. El espacio también implica un mediador, alguien que se mete, que se introduce, que recorre. Un viajero, si se quiere. Un actor de esa geografía imaginaria que, además de caminarla, la define. Sea Gastón Pauls en *Ser Urbano* o Ronnie Arias o Malnatti en *La Liga*, quien nos conecta con el espacio del otro es el conductor del programa, el mediador. Como señala Scannapieco: “*prueba de un mayor contacto con ese otro mundo, el cuerpo del presentador sale a la calle, se encuentra físicamente con un afuera, cara a cara, en el espacio de esa otra realidad, en las casas, en las calles, en el barrio*” (2007: 43). El conductor es el “puente” de contacto con ese mundo de lo real, y del otro. Es el cuerpo, y la narración en primera persona, los que estructuran ese contacto con lo real. “*En estos textos audiovisuales, el cuerpo del presentador entrevista a los sujetos en los espacios de ese otro mundo y narra las historias en primera persona, compartiendo con el espectador sus sensaciones*” (*Ibid.*). El mediador pregunta, da la palabra, comenta en persona y con la voz en off (destacándose, generalmente, más el comentario de ese conductor que el entrevistado: en la antonomasia del antropólogo), abraza, consuela, y hasta subtitula, si el lenguaje del otro es inentendible o intraducible.

Pero el tercer elemento es el que engloba a los otros dos: la cultura (y sus políticas). El conductor que se moviliza, además, se encuentra con un conflicto un tanto lavado o con un repertorio de costumbres. Conflicto y posesión son las dos presencias visibles en esas representaciones de los migrantes. En primer lugar, hay un conflicto representado, pero a ese conflicto lo define la discriminación de la sociedad receptora. La discriminación, por un lado, aparece en tanto conflicto motor (un programa de *La Liga*, incluso, se titula “Discriminación”) pero donde o aparece secundariamente (como rasgo de la humanidad: *en todo el mundo se discrimina*, dice un migrante coreano) o como algo que nunca sucedió (como señalan los migrantes paraguayos en el mismo programa) o como un discurso no renegado, sin respuesta por parte de la víctima. Sin embargo, el que plantea, tiene la voz, habla con más insistencia, es el sujeto discriminador: es el que lo nombra como *bolita*²⁰ (casualmente, cuando algún informante dice *bolita* o *boliviana* la cámara muchas veces ejemplifica ese discurso, lo complementa con la imagen), lo describe como invasor, o quien denuncia abiertamente que les quitan el trabajo y su barrio (Liniers, por ejemplo²¹). El boliviano, en cambio, apenas si contesta ese discurso. En presencia del entrevistado, es solo un rostro amenazante armado en el montaje, o un silencio que lo rodea, en directo, al entrevistado discriminador que en la calle “tomada” denuncia a los bolivianos. El conflicto

19. No es casualidad, como señalamos, que esa cadena significativa fuera la que Halpern encontraba en la prensa gráfica y en los medios de comunicación en los años noventa.

20. Calificador con que se nombra al inmigrante boliviano en gran parte de la Argentina.

21. En el programa de *La Liga* del 4 de septiembre de 2007 el habitante típico del barrio (que vive desde que nació y que dice que va a morir ahí), un taxista, presenta el bloque dedicado a los bolivianos como una invasión, la expropiación de una parte de su territorio que, “como una mujer, no se comparte”.

apenas aparece. O si aparece, solo tiene un actor: el discriminador. Del otro lado no hay respuestas, sino silencios²².

Pero también el viajero, el mediador, el cronista, se encuentra con una cultura: al revés del realismo cinematográfico, los documentales abrevan un cierto relativismo o populismo (según el caso), “para quien el sentido de las prácticas populares se cumple íntegramente en la felicidad monádica de la autosuficiencia simbólica” (Grignon y Passeron, 1991: 31). En el programa de *La Liga*²³ sobre discriminación, una característica iguala a todos los inmigrantes²⁴: todos tienen sus costumbres relevantes. Y, a esa variedad de culturas, es el mediador el que las aprueba. Así, una profusión de costumbres, especialmente en *La Liga*, aparecen ante la movediza cámara: la danza de los caporales bolivianos, sus noches de karaoke, la sopa paraguaya, el culto a la virgencita, el jugo de durazno o el durazno *zipado*²⁵. Todos no solo subrayados como las posesiones (los *haberes*, si se quiere) de los migrantes, sino también legitimados por el mediador. Pues es él quien los prueba. No solo pisa el territorio sino que también prueba, degusta, aprueba las costumbres y la cultura del inmigrante²⁶. Pues es en definitiva quien nombra lo popular, lo étnico. Rosaldo señala cómo esta perspectiva se relaciona con ligar la idea de cultura con la de diferencia, de esta manera

el énfasis sobre la diferencia resulta en una proporción particular: en tanto el ‘otro’ se hace culturalmente más visible, el ‘yo’ se hace menos (...) Así, esconden el lado más oscuro de la proporción: cuanto más poder tenga uno de menos cultura se goza, y cuanto más cultura tiene uno menos poder se posee. Si ‘ellos’ tienen un monopolio explícito sobre la cultura auténtica, ‘nosotros’ tenemos una implícita en el poder institucional (191: 186).

La cultura migrante no deja de ser siempre dicha por el programa. La valoración de las culturas y costumbres esconde las relaciones de poder que las definen (incluyendo al propio mediador). Como señalan Grignon y Passeron: “no hay por qué describir como mirada fascinada por el valor o la belleza de la cultura popular lo que sólo es para los dominantes el ejercicio de un derecho de pernada simbólico” (*Ibid.*: 52). La película *Copacabana*, de Martín Rejtman²⁷, por ejemplo, insiste en esta retórica, relacionando las ferias, la vida cotidiana, el trabajo textil, las

22. El único caso de respuesta, de acción, es el de las mujeres que se agrupan para luchar contra la violencia de sus maridos en *Ser urbano*, pero es sólo una voz de género y la condición de migrantes es apenas un murmullo, una forma del habla, algo lateral.

23. Del 6 de junio de 2007.

24. En este sentido no hay jerarquías entre los diferentes inmigrantes: es lo mismo un paraguayo, una ucraniana o un coreano.

25. La cara de sorpresa que pone Ronnie Arias cuando un boliviano le dice que lo que tiene en la mano es un durazno desecado, *zipado* (en relación al modo en que se denomina el proceso de compactar archivos en el sistema Windows), muestra a las claras cómo los límites entre el miserabilismo y el populismo, y las distancias de clase y etnia, siempre son marcados.

26. No hay ninguna comida o bebida que no reciba la legitimante frase de “muy rico”, especialmente en la voz del conductor de *La Liga*, Ronnie Arias.

27. Originalmente este documental fue producido por y para el canal del gobierno de la ciudad de Buenos Aires, Ciudad Abierta, pero, finalmente, no fue estrenado ahí sino en la edición 2007 del Buenos Aires Festival de Cine Independiente (BAFICI).

relaciones de género con un aspecto cultural: la exposición casi estática de la preparación de los cuerpos y sus vestimentas para el carnaval. Lo que no sería más que un ensayo cultural.

Pues así, conflicto y cultura se intersectan en una ausencia insistente: la política. Si al principio partimos de esa triple caracterización amenazante del inmigrante regional (sujeto invasor que traía enfermedades, delincuencia y desocupación), encontramos aquí otra imagen del inmigrante ligada a un cierto populismo posmoderno que pone el énfasis en la diversidad de las culturas. Ante un conflicto sin una voz y una visión de la diversidad cultural sin conflicto, es otra forma de racismo la que aparece. Entendemos racismo, como señalan Shohat y Stam, como una “relación social –una jerarquización sistematizada que se intenta establecer a toda costa, tal como dice Fanon– anclada en estructuras materiales e insertada en configuraciones históricas de poder” (2002: 38). El racismo pasa por una cuestión de posibilidades del sujeto: aunque poseedores, practicantes, creadora de una cultura (¿autónoma?) el inmigrante no posee la capacidad de darla a conocer, articularla, defenderla, en fin hacerla política.

Si en *Copacabana*, *La Liga* y *Ser Urbano* nos ubicábamos en la trayectoria que va de la carencia a la posesión, el problema es también, claro, lo que esa posesión implica: se trata de la cultura pero no de la política. Ahí una carencia se subraya: la del sujeto político. El modo de representar el conflicto de etnia implica una figura del boliviano: el callado, el tímido, el silencioso²⁸. Si en *Ser Urbano* se trata de un conflicto de género (permeado por la frase: “todos los bolivianos son machistas”, en *La Liga* el conflicto (el racismo, particularmente, pero también la posición de clase –o su *etnificación*, al decir de Wallerstein) no tiene más respuesta que el silencio: el silencio, por ejemplo, de Freddy en el film *Bolivia* de Adrián Caetano, y el silencio de los rostros de los migrantes ante el insulto discriminador en *La Liga*. El conflicto, parecen decir, existe, pero solo tiene una voz, un actor, una política: la del conductor del programa. Cuando pasamos de la visibilidad negativizada de los migrantes bolivianos a la representación de su cultura, sus espacios y sus injusticias, algo nos queda en el rasero: la política.

Conclusiones

El objetivo de este trabajo es poner en la superficie la necesidad de complejizar la investigación sobre la identidad de grupos migrantes. En este sentido, insistimos en la importancia de subrayar el diálogo (conflictivo) como espacio donde investigar las identidades, las subjetividades, experiencias, resistencias de los actores migrantes. En los pliegues de la explotación de clase, la dominación de género, de nación, y en el entramado de discursividades conformada por los discursos legales, los medios de comunicación, las representaciones hegemónicas pero también las prácticas de apropiación y constitución de estos actores atravesados por las relaciones de poder.

Este trabajo se propuso, además, dar cuenta del juego (también conflictivo) de mediaciones que se produce entre el grupo migrante, los grupos u organizaciones políticas (y, en relación con ellos, del grupo de audiovisual militante), y los medios de comunicación. Pues es ahí donde se pone en escena

28. Caggiano señala que una de las imágenes hegemónicas con que se representa a los inmigrantes bolivianos es la de que “son tímidos” (2005: 75).

la articulación política de los sujetos subalternos, los encuentros y desencuentros, las apariciones y las ocultaciones, la despolitización y la repolitización. En este breve rastreo pudimos observar cómo frente a la presencia fuerte de un modo de nombrar, entender al otro (como esclavo), se insiste, por otro lado, y en el ámbito de las organizaciones y del audiovisual militante, en la politización de ese sujeto, en el intento de entender y nombrar al otro en tanto sujeto activo, político, demandante, con voz. Aunque, claro está, el gesto nominador, mediador, del grupo político o audiovisual no se elimina: el acto de dar la palabra nunca implica una transparencia, la eliminación de la distancia. Se trata siempre, como señala de Certeau, de un *dar la palabra*. Pero una palabra (una imagen, una organización, un método) que politiza, que define al otro, al migrante, como un sujeto y no como un mero agente a la espera de una política pública asistencialista o a merced de la superexplotación esclavista del capitalismo. Esa es la trayectoria que va de los videos politizados de Alavío, y la articulación de las mediaciones de promoción, a la mediación televisiva.

Bajtin señala que todo “enunciado está lleno de matices dialógicos” (2002: 282), pues es en la interacción –en esa relación– donde los textos (y los sujetos) se constituyen. El discurso nativo, si se quiere, está atravesado por las narrativas y relatos hegemónicos; forman parte, también, del horizonte donde se ponen en juego, o en relación, las identidades, experiencias y resistencias de los grupos migrantes. Pero también existen ciertas marcas, puntuaciones sobre esas representaciones dominantes que no pueden ser obviadas. El juego complejo entre el antagonismo y la deferencia, de los modos en que se construye la agencia política en esta posición de sujeto contradictoria: “su situación de fronterizos plantados en los bordes de dos mundos, dos lenguas y dos culturas los ha arrastrado ya a estos viajes indefinidos entre códigos y dialectos opuestos, a estas operaciones múltiples de traducción” (de Certeau, 1996: 160). Ya no se puede hablar de espacios de contención absolutamente autónomos. No hay, si el diálogo es constituyente, un afuera y un adentro sino que las identidades se hacen en ese ida y vuelta, en ese trayecto, en esa articulación en lucha.

Bibliografía

- Alabarces, Pablo (2004): “Cultura(s) [de las clases] popular(es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones en torno a lo popular”, en *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, III, 23, La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, marzo: pp. 27-38
- Bajtin, Mijail (2002): *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Bhabha, Homi (2002): *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- Caggiano, Sergio (2005): *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cartechini, María Jimena y Rivas, Gabriela (2006): “Representación del ‘otro’ cultural: el uso de la palabra ‘esclavo’ y los trabajadores bolivianos”, ponencia ante las X Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, San Juan.
- Ciamberlani, Lilia (1997): “Los procesos de hiperrreferencialización. Del discurso de la actualidad a los reality shows”, en *Telenovela. Ficción popular y mutaciones culturales*. Barcelona: Editorial Gedisa, Colección El Mamífero parlante.
- de Certeau, Michel (1996): *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México: Universidad Iberoamericana.

- Dinnerstein, Ana C. (2001): “El poder de lo irrealizado en Argentina y el potencial subversivo de la mundialización”, en *Revista Digital OSAL*, N° 5, septiembre 2001. Disponible en línea: <http://168.96.200.17/ar/libros/osal/osal5/analisis.pdf>
- García Canclini, Néstor (1995): *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.
- Grignon, C. y Passeron, J. (1991): “Dominomorfismo y dominocentrismo”, en *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grimson, Alejandro (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires: Eudeba.
- Grimson, Alejandro (2001): *Interculturalidad y comunicación*, Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Grimson, Alejandro (2003): “La nación después del deconstructivismo. La experiencia argentina y sus fantasmas”, en revista *Sociedad*, Número especial 20/21, marzo 2003, Buenos Aires.
- Grimson, Alejandro (2006): “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina”, en Grimson, Alejandro y Jelin, Elizabeth, *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires: Prometeo.
- Hall, Stuart (1984): “Notas sobre la deconstrucción de lo popular”, en Samuels, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona: Crítica.
- Halpern, Gerardo (2007): “Medios de comunicación y discriminación. Apuntes sobre la década del 90 y algo más”, en *Boletín de la BCN. Medios y comunicación*, N° 123. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.
- Jelin, Elizabeth (2006): “Migraciones y derechos: instituciones y prácticas sociales en la construcción de la igualdad y la diferencia”, en Grimson, A. y Jelin, E., *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lakoff, George y Jonson, Mark (2001): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- Martín Barbero, J. (1983): “Memoria Narrativa e industria cultural”, en *Comunicación y cultura*, Nro. 10, Méjico, agosto.
- Martini, Stella (2000): *Periodismo, noticia y noticiabilidad*, Buenos Aires: Norma.
- Mumby, Denis (1997): “Introducción: Narrativa y control social”, en Mumby, D. (comp.) *Narrativa y control social. Perspectivas críticas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Rosaldo, Renato (1991): *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.
- Said, Edward (2004): *Orientalismo*, Barcelona: Debolsillo.
- Scannapieco, Ana (2007): *Historias de “gente común” en televisión. Un análisis comunicacional de El otro lado y Ser Urbano*. Tesis de licenciatura para la carrera de Ciencias de la Comunicación.
- Segato, Rita Laura (1998): “Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global”, *Série Antropologia*, N° 234, Brasilia: UnB.
- Shoat, Ella y Stamp, Robert (2002): *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona: Paidós.
- Tilly, Charles (2000): “Acción colectiva”, en *Apuntes de Investigación*, Año IV, N° 6, noviembre, Buenos Aires, CECYP.
- Wallerstein, Immanuel (1991): “Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo”, en Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel: *Raza, nación y clase*, Madrid: Iepala.

¿Bailando por un sueño?

Espacios de construcción de identidades

Cynthia M. Olivera¹

Resumen

En este trabajo pretendemos aproximarnos a los espacios de construcción de identidades de los jóvenes bolivianos e hijos de bolivianos (segunda generación). La imagen de los y las jóvenes en algunos casos concretos se vincula a la práctica de ciertas danzas (originadas en Bolivia) que se recrean en este nuevo ámbito. Lo que intentaremos rastrear son los modos en que estas prácticas contribuyen a la construcción de las identidades juveniles. Para eso tomaremos en cuenta también otra serie de actividades vinculadas a estos grupos y/o ballets folklóricos que tienden a construir un “nosotros” que actúa e interviene socialmente en la colectividad boliviana. Conformados por jóvenes bolivianos, hijos y nietos de bolivianos, diferentes grupos se han dedicado, en los últimos años, a “rescatar” tradiciones culturales que van más allá de las danzas y en algunos casos conjugan las costumbres con actividades sociales y políticas. En este marco, en los últimos años estos agentes han buscado también la forma de tomar la palabra y hacerla audible a través de diversos medios de comunicación en la colectividad boliviana.

Introducción

Este artículo surge del interés particular sobre lo que se conoce como segunda generación de migrantes bolivianos (y también tercera), es decir los hijos y nietos argentinos de migrantes bolivianos. Como parte de la denominada segunda generación o primera generación de argen-

1. Profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias de la Comunicación Social, FCS UBA. Docente de los talleres de radio y revista, de la Red de Cultura Solidaria, Dir. Gral de Cultura, Secretaría de Extensión Universitaria, UNQ (2006-2007). Integrante del proyecto UBCyT “Del evento al acontecimiento: Memoria popular y representaciones massmediáticas” dirigido por María Rodríguez (2005- 2006). Participó del magazine La tierra y el cielo, FM La Tecnó, UTN – FRA. Asistente de producción del programa cultural Kaipi Bolivia III (2005). Publicó artículos en el periódico *Renacer*. Participa del programa *Hola Bolivia*, Radio Panamericana.

tinios, desde hace un tiempo comencé a interrogarme sobre la manera en que otros hijos y nietos se relacionan con las culturas argentina y boliviana. De qué forma tradiciones, costumbres y gustos se enlazan formando la trama en la que se tejen las identidades. De qué modo se vive esta doble pertenencia a la cultura local “argentina” y a la extranjera “boliviana”. También en este recorrido tomé contacto con jóvenes residentes bolivianos que por decisiones de los adultos tuvieron que migrar y crecer fuera de su país.

Como parte del fenómeno observado intenté tener en claro mi implicación, entendida como una estructura racional e inconsciente que determina la forma de observar el mundo². Según expresa Acevedo

La implicación viene con nosotros (...) y es activada por el encuentro con (...) todo aquello que invoque un pronunciamiento o una acción de nuestra parte. (...) Estamos sujetos a una particular manera de percibir, pensar y sentir en razón de nuestra pertenencia a una determinada familia, a una cierta clase social, o como profesionales de una disciplina.

Entonces, esta posición en medio de dos culturas abrió nuevos interrogantes, porque ser parte de aquello que se desea conocer puede aparejar sobreimplicaciones³ entendidas

como la fatal consecuencia de la incapacidad de analizar las propias implicaciones

Muchas de las cuestiones sobre las que escribo son cercanas a mi experiencia personal, aunque no participo de ningún grupo de baile (sobre los que trata este artículo). A pesar de esta cercanía, de este conocimiento estrecho, considero que mi rol de “analista” me permite tomar distancia del objeto/sujeto(s) abordado⁴.

En este artículo la mirada está puesta específicamente sobre tres grupos de jóvenes quienes a través de la danza y otras actividades (re)construyen una identidad boliviana en la Ciudad de Buenos Aires. Se trata de la Fraternidad Tobas Bolivia, el Ballet Cruz Andina y Simbiosis Cultural. Estas agrupaciones crean un espacio donde pueden negociarse sentidos, confrontar estereotipos sociales, reconocer y valorar la herencia cultural. Por medio de sus prácticas se integran a la colectividad boliviana pese a haber nacido en el Río de la Plata. En el caso de los residentes que vinieron siendo niños por decisión de sus padres u otros adultos, es evidente la necesidad de encontrar un lugar para reunirse con otros semejantes y entre todos luchar por la **identidad cultural**⁵. Como señalaron Benencia y Karasik

2. Acevedo, María José, *La implicación. Luces y sombras del concepto letrado*, Artículo de la cátedra Ferrarós, FSC-UBA, 2002, p. 12-14.

3. *Op. Cit.*, 2002, p. 12-14

4. Según Alabarces, hablamos sobre la cultura popular, desde una voz autorizada, docta. ALABARCES, Pablo, “Cultura(s) [de las clases] popular(es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones entorno a lo popular”, ponencia ante las VI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Córdoba, 17 al 19 de octubre, 2002.

5. Salinas Cortez, Juan Carlos, *Perfil del discurso radial boliviano en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Edwin, 2004, p. 22.

Muchas mujeres y hombres bolivianos han ingresado al país desde niños y, sin embargo, se han socializado como bolivianos (como bolivianos en la Argentina), residiendo y trabajando con connacionales⁶.

Un poco de historia

La migración boliviana es una de las más antiguas de nuestro país. Incluso antes de constituirse los estados nacionales podemos encontrar un intercambio permanente entre los habitantes del Río de la Plata y los del Alto Perú (actual Bolivia). Tampoco podemos olvidar que las corrientes colonizadoras fundaron las principales ciudades del Noroeste argentino desde y con pobladores provenientes del Alto Perú. Incluso muchos de los padres de la patria estudiaron en la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca situada en Sucre. Entre estos podemos mencionar a Monteagudo y Moreno. También tenemos el caso de Cornelio Saavedra⁷ que nació en Potosí (Bolivia) y siendo niño migró junto su familia a Buenos Aires⁸. Algunos de sus hijos, ya adultos, regresaron a Sucre y otros continuaron en Buenos Aires. Estos ejemplos evidencian que estas migraciones desde la época colonial eran mas frecuentes de lo que podríamos llegar a suponer y que los lazos familiares trascienden las fronteras creadas por los países. Por eso la mutua influencia cultural y social está arraigada desde entonces.

Según los primeros censos realizados en nuestro país en el siglo XIX, el mayor porcentaje de bolivianos se encontraba en la región del NOA. Con el correr de los años se produjo un desplazamiento de los migrantes hacia los centros urbanos. Si bien antes se encontraban localizados en el ámbito rural, la búsqueda de nuevas oportunidades laborales los llevaron hacia las zonas industrializadas.

A partir de la década del '50, los migrantes fueron atraídos cada vez más hacia el Gran Buenos Aires⁹.

A su vez, el proceso de migración europea fue disminuyendo sensiblemente, así fue como se incrementó la visibilidad de la migración de países limítrofes. Considero pertinente señalar este fenómeno puesto que Buenos Aires se caracterizó, desde la segunda mitad del siglo XX, por tener una importante afluencia de población boliviana.

En paralelo a este proceso, su presencia en tanto “otro”, fue percibida por un porcentaje importante de porteños como algo simbólicamente negativo. Tal como se señala en la fundamentación de estas jornadas, la migración boliviana también fue objeto de prácticas discriminatorias y estigmatizantes. La política nacional que impulsó durante la conformación del estado nación la inmigración europea, contribuyó a la forja de una ideal ciudadanía blanca y europea. También, las fuertes oleadas inmigratorias de ultramar de fines del siglo XIX e inicios del XX

6. Benencia, Roberto y Karasik, Gabriela *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, CEAL, 1996, p. 39.

7. AAVV., *Cornelio Saavedra, Grandes protagonistas de la historia*, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1999, p. 23.

8. Saavedra era descendiente de Hernandarias de Saavedra quien fue el primer gobernador criollo del Río de la Plata.

9. *Op. Cit.*, 1996, p. 8

favorecieron la consolidación de un imaginario social¹⁰. Según el cual la población argentina “desciende de los barcos”. Como señala Martini

Hablar de los imaginarios sociales es referirse a los sentidos presentes en un grupo social construidos por ese grupo y que dan cuenta de la percepción del mundo social que dicho grupo sostiene¹¹

Estos sentidos incluyen representaciones sociales¹², definidas como:

(...) formas de conocimiento, socialmente elaborado y compartido, con una orientación práctica y orientado a la construcción de una realidad común en un conjunto social¹³.

En el caso de la colectividad boliviana podemos reconocer representaciones simplificadas, selectivas y valorativas a cerca de ellos: los estereotipos¹⁴. Un tipo especial de imágenes convencionales acuñadas sobre ciertos grupos sociales. Estas elaboraciones de sentido común se aseguran la circulación social por la tendencia a confirmar saberes previos, es decir que no se contradicen con las experiencias cotidianas. Además los estereotipos ayudan a categorizar la realidad. Pero aunque son difíciles de modificar tampoco son invariables. Es decir, si las sociedades son capaces de crear estos sentidos, también poseen la capacidad de darse cuenta que estas significaciones son producto de su propia elaboración y por lo tanto, percibir que poseen la capacidad de alterarlas.

Los medios de comunicación ocupan un lugar central en la mediación entre la realidad y la representación. Como señalaran oportunamente varios autores: los medios son sistemas de símbolos que necesitan ser leídos de manera activa y no son reflejo incuestionable de la realidad externa ni se explican por sí mismos¹⁵. En otras palabras, los medios no reflejan lo real, no son ventanas al mundo desde las cuales podemos observar los hechos. Si volvemos al caso de la colectividad boliviana y los grandes medios de comunicación masiva, podemos rastrear

10. Percepción imaginaria del mundo social, que permite organizar las relaciones entre los diferentes agentes sociales, que mediante la interacción construyen y reconstruyen la representación, la imagen de sí mismos, de los otros, y de la relación de sí mismos con los otros.

11. Martini, Stella, “Proyectos de integración, imaginario y debate público: notas sobre el papel de la prensa en el caso del Mercosur”. En *Intersecciones* n° 1, Buenos Aires, FSC-UNCPBA, 1996, p. 120.

12. Las representaciones sociales, en definitiva, constituyen sistemas cognitivos en los que es posible reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa. Se constituyen a su vez como sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas, que definen la llamada conciencia colectiva, la cual se rige con fuerza normativa en tanto instituye los límites y las posibilidades de la forma en que las mujeres y los hombres actúan en el mundo. AYAUMAÑA, Sandra, “Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión”, Cuadernos de ciencias sociales 127, FLACSO, Costa Rica, p. 11.

13. Gunther, Erika, “Las representaciones sociales”, Artículo de la cátedra Ferrarós, FCS- UBA, Buenos Aires, 2002, p. 2.

14. Las concepciones sobre representaciones de los medios y estereotipos fueron tomadas de Masterman, Len, “La revolución de la educación audiovisual” en *La Revolución de los medios audiovisuales*, Roberto Aparici (comp.), Madrid, Ediciones de La Torre, 1993.

15. Op. Cit., 1993.

la existencia de varios programas en los que de una u otra manera se difunden estereotipos negativos. Desde la última década del siglo pasado podemos encontrar a la “simpática cocinera” Maru Botana haciendo comentarios sobre las vendedoras bolivianas, hasta la revista La Primera que dedicó una tapa a “La invasión silenciosa”, entre otras intervenciones también estereotipadoras o abiertamente discriminatorias. Como expresó Caggiano:

Estos discursos han sido sostenidos en ocasiones y, más o menos cotidianamente, desde los medios de comunicación masiva. Las imágenes de estos inmigrantes construidas y promovidas en tales discursos (desde ámbitos gubernamentales y organizaciones sindicales) suelen oponerse a las imágenes positivamente mitificadas de los inmigrantes europeos de los siglos pasados¹⁶.

Tampoco podemos olvidar que las políticas neoliberales de los noventa alentaron abiertamente la discriminación culpando a los migrantes de “sacar” el trabajo a los ciudadanos argentinos. Con estos argumentos falsos se pretendió explicar los altos niveles de desocupación.

En este contexto los residentes bolivianos resignifican su cultura y su identidad en condiciones de minoría social. Entonces, las diferencias regionales entre chapacos, cochalos, quirquinchos, cambas, yungueños, etc., son colocadas en un segundo plano para unificarse en tanto bolivianos y presentarse de este modo a la sociedad receptora. Así lo señalaron Benecia y Karasik:

La presencia de fuertes procesos de estigmatización social en las relaciones con la sociedad receptora promueve la producción y reproducción de procesos de identificación en el nivel nacional, como “bolivianos. (...) lo común no es ser extranjero (...) sino ser boliviano en Buenos Aires¹⁷.”

Por su parte, Grimson analizó el proceso de etnicización mediante el cual se genera una nueva bolivianidad en Buenos Aires.

Este proceso subordina los regionalismos a “una identidad más abarcadora (...), las poderosas identidades regionales dejan paso a un proceso de reconstrucción de una dinámica identitaria vinculada a la nación”¹⁸

Los grupos de jóvenes

Los conjuntos a los que me refiero en esta oportunidad comparten ciertas características comunes: en principio ninguno supera los tres años de creación, la iniciativa surgió siempre de jóvenes que se encuentran entre los 20 y pico, entre los principales objetivos destacan la promoción de la cultura de origen.

16. Caggiano, Sergio, *Hacer presente a Bolivia*,. Centro de Estudiantes y Residentes Bolivianos, red institucional e interconexiones, CLASPO n 14, Argentina, junio 2006, p. 15

17. *Op. Cit.*, 1996, p. 40.

18. Grimson, Alejandro, *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Eudeba, Buenos Aires. 1999, p. 178-180, citado en CAGGIANO, Sergio, *Fronteras múltiples: transfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina*, Cuadernos del IDES, Buenos Aires, Septiembre 2003, p. 6.

*Mantener nuestras costumbres basándonos en nuestras raíces originarias, plasmándolo en el ballet, la danza (...) Expandir nuestra cultura, mediante nuestras danzas, orgullosos de nuestras raíces, comenzar a trabajar, para integrar a la juventud que es el futuro, rescatando nuestra identidad*¹⁹

*Con la idea de promover su cultura y su origen, se plantean el objetivo común: dar a conocer esta danza, su diversidad de etnias, su colorida vestimenta y sobre todo el origen de la misma (...) transmitir esta cultura con toda su amplitud y riqueza*²⁰.

Ambos grupos comparten el entusiasmo por las danzas folklóricas como forma de dar a conocer la cultura boliviana. Por su parte, la Agrupación Simbiosis Cultural (surgida a fines del año pasado) pretende:

*Entablar, con los jóvenes, distintas problemáticas y buscar algunas soluciones a ellos. (...) Difundir nuestra cultura por medio de [la] proyección de películas de la cinematografía boliviana, mostrando de una forma diferente, otro costado de la cultura nacional que suele pasar desapercibido ante los ojos de la mayoría*²¹.

Por las conversaciones mantenidas con los organizadores de esta agrupación, la propuesta consiste en trabajar con los jóvenes de la colectividad para “cambiar aquello con lo que no están de acuerdo”.

*Lograr un presente donde podamos reconocernos y a través de las convivencias y las relaciones interpersonales, establecer vínculos que nos den fuerza para mostrar nuestra identidad y a sentirnos orgullosos de ser bolivianos*²².

El énfasis está puesto en la organización como una estructura que es más que una barra de amigos. Se trata de establecer lazos que potencien las capacidades personales, en tanto actores del cambio, como así también, las competencias grupales para el posicionamiento del grupo en la escena pública mediante diversas actividades.

Podemos observar que el propósito de los tres grupos es fortalecer la identidad, dar a conocer a la sociedad local/argentina aspectos culturales positivos de la colectividad boliviana. Mediante sus prácticas producen un gesto de visibilidad dentro de la colectividad y ante la sociedad “argentina” construyendo una identidad común de la que pueden sentirse orgullosos.

Invitar a un cambio de actitud (...) para acercarnos, encontrarnos y ser los embajadores culturales de nuestra historia. Promover el respeto hacia nuestra cultura asumiendo una actitud comprometida y protagónica

19. Carta de presentación Ballet Cruz Andina, 2008.

20. Documento de presentación de la Fraternidad Tobas Bolivia, 2008.

21. Documento de difusión del Ciclo de cine boliviano en el Centro Cultural Chacra de los Remedios.

22. Documento de presentación de la Agrupación Simbiosis Cultural.

Intervienen socialmente, buscan activamente revertir las representaciones negativas que circulan en el imaginario social y pretenden valorar de manera positiva la herencia cultural.

Si bien no podemos decir que los grupos definan “la identidad” en términos de una esencia inmutable, podemos observar que constantemente apelan a una tradición, a un origen, una raíz. Es decir, legitiman su accionar en tanto actores que “rescatan” valores culturales. Ninguno de ellos se plantea de manera consciente la re-construcción, re-elaboración de sentidos que se enlazan para formar esta identidad “boliviana en Buenos Aires”. Con respecto a este punto acuerdo con Caggiano al considerar a las identidades sociales como situacionales. Esto significa que las variaciones contextuales pueden generar transformaciones identitarias, puesto que se trata de procesos llevados adelante por diferentes agentes, mediante diferentes acciones y con diferentes propósitos²³.

Por otra parte, así como años atrás Benencia y Karasik mencionaban que:

*La población boliviana en Buenos Aires ha desplegado, en el contexto migratorio, una importante trama de relaciones que favorece la inserción de los nuevos migrantes en todos los sentidos*²⁴.

En la actualidad estos grupos también establecen redes sociales que permiten brindar apoyo entre pares, construir espacios donde pueden sentirse valiosos como portadores de valores, costumbres y tradiciones que heredaron y/o trajeron desde Bolivia. Los integrantes de los grupos elaboran su representación en función de los contextos donde se encuentran inmersos: la colectividad boliviana, la ciudad de Buenos Aires. Desde ese posicionamiento producen sus ideas, valores y modelos de pensamiento que confrontan con el imaginario social que los representa de manera negativa como indocumentados, ilegales, esclavos y explotadores.

*Ser boliviano en Buenos Aires (y en la Argentina en general) no implica solamente la necesidad de reconstruir un espacio de familiaridad y condiciones de reproducción adecuadas, sino la de enfrentarse, en tanto bolivianos, a un orden social y un sistema de relaciones que los discrimina en todos los órdenes*²⁵.

El trabajo en red

Otro rasgo que caracteriza a estos tres grupos es el trabajo en red que desarrollan activamente en pos de intervenir socialmente dentro y fuera de la colectividad boliviana. En muchos casos conjugan el folklore y el “rescate” de las costumbres con actividades sociales y políticas.

23. Caggiano, Sergio, *Fronteras múltiples: transfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina*, Cuadernos del IDES, Buenos Aires, Septiembre 2003, p. 23.

24. *Op. cit.*, 1996, p. 27.

25. *Op. cit.*, 1996, p. 41.

Como expresó Dabas

*(...) el efecto de red (...) es lo que se produce cuando un colectivo descubre que juntos pueden lograr algo distinto a cuando lo intentaban por separado*²⁶.

Desde el año pasado estas tres agrupaciones comenzaron a “apoyarse mutuamente” en distintas oportunidades, según relatan las líderes de cada grupo. Ya sea buscando patrocinadores o “padrinos” para sus proyectos, mayor difusión dentro de los medios de comunicación de la colectividad boliviana, o simplemente brindando la presencia; estas experiencias potenciaron la organización en un nivel que excede a cada grupo particular. Concretamente una de las intervenciones se realizó el día de los reyes magos. El objetivo fue proporcionar a los niños migrantes “*esa sensación de estar allá nuevamente, en su tierra, con su entorno, a través de juegos diferentes a los que se suelen jugar en esta sociedad*”. Podemos retomar las palabras de Dabas y pensar que ante un problema concreto la red se convoca y se activa²⁷. Esta práctica social de los sujetos crea representaciones que tienden a reforzar esta “identidad boliviana en Buenos Aires”. La situación re-crea las condiciones que fueron idealizadas en la infancia de los jóvenes bolivianos que motorizan el encuentro. Es evidente que en este caso los promotores son específicamente quienes llegaron a la Argentina a temprana edad por decisión de los adultos. Sin embargo, cabe señalar que todos los integrantes se unieron en pos de ese objetivo común, para ello adecuaron las condiciones y pautas de trabajo para lograr el fin. Retomando lo planteado por Gunther puede decirse que las representaciones que los grupos comparten se constituyen a partir de sus experiencias, también a partir de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que han recibido a través de la tradición, la educación, y la comunicación social²⁸. Desde su posición de migrantes y primera generación de argentinos (hijos de bolivianos), con una visión crítica del imaginario establecido realizaron una práctica alternativa como actores sociales. De esta manera crearon otras formas de “inserción” para ‘los chiquitos que hayan llegado hace poco’. En general, existe un gran afán de proteger a los migrantes más pequeños de los posibles actos discriminatorios. Siguiendo lo planteado por Benencia y Karasik puede decirse que participan del trabajo de producción de una identidad positiva que enfrenta la estigmatización²⁹.

Así mismo, los actos conjuntos se proponen ayudar solidariamente a las víctimas de la violencia física, que excede la dimensión simbólica. En el caso específico de Edgar Espejo Parisaca³⁰, quien fuera víctima de la represión policial, la red organizó un festival solidario con la

26. INFOEC, Entrevista a Elina Dabas, “Las redes son la trama de la vida”.

27. Ibidem.

28. *Op. cit.*, 2002.

29. *Op. cit.*, 1996.

30. Para mayores detalles sobre el caso de Edgar Espejo puede consultarse la página web de la embajada de Bolivia http://www.embajadadebolivia.com.ar/comunicado_046_2008.htm, también el artículo publicado en Página /12:

<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-100883-2008-03-18.html>.

El sitio del INADI, http://www.inadi.gov.ar/prensaydifusion_gacetillas_detalle.php?codigo=346

El sitio Mercosur noticias:

http://www.mercosurnoticias.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6581&Itemid=30, entre otras fuentes.

finalidad de recaudar fondos para ayudar económicamente a su familia. Previamente concurren a las audiencias que se siguieron en el juicio y se manifestaron frente a Tribunales.

Sin embargo la constitución de las redes también puede traer problemas internos de los que no están exentos estos grupos de jóvenes. La horizontalidad, como señala Dabas, anula las diferencias que son las que enriquecen el proceso grupal. En palabras de esta autora, la asimetría entre los miembros es buena en la medida que sea productiva. Si las diferencias personales, familiares, culturales, de formación se convierten en una jerarquía dominante surgirán tensiones en la red. Pese a la voluntad del trabajo conjunto se pueden observar tensiones con otras agrupaciones que inicialmente participaron en acciones comunes. Así el sitio juventud boliviana presenta la siguiente leyenda:

Esta página, “JUVENTUDBOLIVIANA” trata de mostrar las distintas actividades que realizan los diferentes grupos de jóvenes bolivianos en Argentina, por lo tanto, ningún grupo puede “adueñarse” de dicho nombre, ya que éste representa a muchas más agrupaciones.

Pese a estas dificultades crearon un espacio, buscan cambiar valores y principios ya instalados, como así también producir nuevas representaciones positivas sobre ellos mismos y sobre otros que como ellos pertenecen a esas dos culturas. Abren no sólo nuevas posibilidades de representación, además toman la palabra³¹ para definirse, para posicionarse ante la colectividad y ante la sociedad argentina.

La circulación social del sentido

Los jóvenes también “utilizan” los medios de comunicación de la colectividad para hacer audible su voz. Además de la mencionada página web a través de la que dan a conocer sus proyectos, objetivos e inquietudes, ocupan espacios en diferentes emisoras. Así producen programas periodísticos como El gran Ma³², a través del que abordan diferentes temas ‘con la CONTRA-INFORMACION como lema y base de formación (...) con un compromiso fuerte hacia la sociedad toda’.

De esta manera intentan que su discurso, por ende sus representaciones, circulen por el éter para que lleguen a otros. Los destinatarios principales son los miembros de la colectividad - migrantes, hijos y nietos-. Además de los programas concretos entre los que podemos mencionar “Por Fin Es Viernes”³³, la red promociona sus actos, festivales, intervenciones a través de entrevistas o spots específicamente elaborados para la ocasión a través de Radio Pacha Andina, Radio Azul, Radio Panamericana.

Otra forma concreta en la que hacen circular sus ideas es mediante actos en espacios públicos a los que convocan a participar a la colectividad en general. El espacio reapropiado para estas

31. Sobre este punto puede consultarse la obra de Michel de Certeau (1995).

32. Emisión: sábados de 10 a 12hs. por AM 1640 Nueva Bolivia.

33. Emisión: viernes de 20 a 22 hs. por Radio Bolivia AM 1640.

actividades es Parque Avellaneda³⁴. Allí realizaron el ciclo de cine boliviano, la jornada del 4 de mayo en apoyo de una Bolivia Unida (como respuesta al referéndum autonómico de Santa Cruz de la Sierra). Este espacio, junto al barrio Flores constituyen los lugares privilegiados para la exhibición de sus expresiones culturales, políticas y sociales.

La danza es una práctica que nuclea y convoca a los jóvenes y no tan jóvenes. Los cuerpos de baile están integrados por algunos adultos y niños que en su gran mayoría son familiares de quienes impulsan la fraternidad o el ballet. Las redes familiares acompañan brindando apoyo logístico y moral. Muchos padres se encuentran orgullosos al reconocer en sus hijos la pasión por las danzas, que remiten al folklóre boliviano. Si bien reconocen con añoranza en esta puesta en escena algunos rasgos de aquellas costumbres, siempre sienten la falta de “algo más” que les permita sentirse como en Bolivia.

Evidentemente hay un plus de sentido que no puede ser re-producido en suelo argentino. A pesar que los danzarines ejecuten los pasos de manera correcta y la música sea la apropiada para ese ritmo folklórico, el contexto en que se re-crean estas tradiciones culturales provoca sentimientos encontrados entre los adultos que rememoran experiencias pasadas con una sensación de carencia para poder disfrutar plenamente. Otro elemento clave en esta situación ambigua es la mirada de la sociedad local / argentina que puede juzgar, criticar “lo que hacen los bolivianos” sin llegar a comprender la significación puesta en juego. Justamente la propuesta de los grupos analizados es modificar esas representaciones sociales estigmatizantes, logrando realizar estas prácticas culturales sin temor a ser estereotipados, o en todo caso revertir el estereotipo negativo, en principio dentro de la colectividad (internamente) para luego poder disputar el sentido socialmente compartido ante la ciudadanía local.

A modo de conclusión: siga el baile

Estos grupos a través de la danza construyen espacios para la constitución de identidades que tejen significaciones provenientes de tradiciones culturales bolivianas y argentinas.

Dos de los grupos tienen como objetivos específicos la difusión de la cultura a través de bailes folklóricos: la danza de los Tobas, Cueca paceña, cochabambina, tarijeña, Huayños, Tinkuy, Taquirari, Caporales, Saya-Afro-boliviana, Cullawada y Morenada.

En el caso particular de la Fraternidad Tobas Bolivia, su inclinación hacia esta danza proviene de la escasa difusión que este baile tiene en la ciudad de Buenos Aires (existen pocos grupos que la practiquen) y el deseo de difundir la experiencia de los miembros fundadores en el carnaval de Oruro.

Por su parte, los integrantes de Cruz Andina, provienen de otros conjuntos folklóricos, la decisión de establecer su propio Ballet provino de la necesidad de intervenir socialmente con otro tipo de prácticas que excedan lo meramente folklórico. Las danzas que recrean intentan

34. Puede consultarse Carmona, Alicia, Gavazzo, Natalia y Tapia Morales, Consuelo, “Fútbol, coca y chicharrón: un paseo hacia ‘lo boliviano’”. Usos del espacio y diversidad cultural en el Parque Avellaneda”, en *Voces recordadas*, Año 6, N° 19.

expresar la diversidad cultural propia de Bolivia, dando a conocer aspectos representativos de todas las regiones que conforman la actual república.

Si bien *Simbiosis Cultural* no practica ningún tipo de baile, sus acciones y actos programados suelen incluir la participación de grupos de danza y música (en la mayoría de los casos del altiplano).

Sintetizando, estos grupos:

- Crean espacios de contención, de producción de sentidos e identidades que se tejen entre lo boliviano y lo argentino (en el ámbito educativo las primeras generaciones de argentinos confirman que tienen derechos, aprenden historia y se relacionan con las costumbres locales).
- Toman la palabra a través de los medios de comunicación de la colectividad, de internet y de actos públicos para los que preparan especialmente actividades con la finalidad de dar a conocer sus ideas y valores.
- Intervienen de diferentes maneras con el afán de “rescatar” tradiciones culturales, por medio de la danza, las proyecciones, las charlas, las reuniones internas donde ponen en valor las costumbres transmitidas por los mayores. A su vez resignifican / reconstruyen estos sentidos sociales en el contexto local.
- En su conformación como grupos tienden al trabajo en red. Sus proyectos se vinculan con lo social excediendo las expresiones folklóricas. Según sus propias palabras el objetivo es trabajar al interior de la colectividad, para modificar ciertos aspectos (representaciones) que según ellos deberían transformarse para que a su vez la sociedad “argentina” cambie la percepción (estereotipos) que tiene de los bolivianos.

Parafraseando a Luther King podríamos decir que estos grupos tienen un sueño: que la sociedad porteña/argentina los integre³⁵ tal cual son, sin pedirles a cambio que abandonen las raíces culturales heredadas por sus padres. Que algún día ser parte de la colectividad boliviana no conlleve un estigma, que el imaginario social abandone los estereotipos negativos sobre este grupo de migrantes y sus descendientes. Que se reconozca el aporte cultural boliviano a la cultura “argentina”. Podría añadir otros sueños: que se comprenda que las expresiones culturales son reinventadas, que las tradiciones son recreadas y que ninguna identidad es una esencia inalterable, sino que está sujeta a cambios propios del proceso histórico-social.

Bibliografía

- AAVV., *Cornelio Saavedra*, Colección Grandes protagonistas de la historia, Buenos Aires, Editorial Planeta, 1999.
- ALABARCES, Pablo, “Cultura(s) [de las clases] popular(es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones entorno a lo popular “, ponencia ante las VI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Córdoba, 17 al 19 de octubre, 2002.

35. En este caso concreto la noción de integración se refiere a la aceptación, no como tolerancia del diferente, tampoco como aculturación, sino como la aceptación y el respeto las diferencias. Sobre el tema puede consultarse, Gavazzo, Natalia, “ *Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural* ”.

- ACEVEDO, María José, “La implicación. Luces y sombras del concepto lourauniano”, Artículo de la cátedra Ferrarós, FSC-UBA, 2002.
- AYAUMAÑA, Sandra, “ Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión “, *Cuadernos de ciencias sociales* 127, FLACSO, Costa Rica, .
- BENENCIA, Roberto y KARASIK, Gabriela, *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, CEAL, 1996.
- CAGGIANO, Sergio, *Hacer presente a Bolivia, Centro de Estudiantes y Residentes Bolivianos, red institucional e interconexiones*, CLASPO n 14, Argentina, junio 2006.
- CAGGIANO, Sergio, *Fronteras múltiples: transfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina*, Cuadernos del IDES, Buenos Aires, Septiembre 2003.
- CANEVARO, Santiago, *Cuerpo, teatro y migración, Movilidad identitaria de jóvenes migrantes en Buenos Aires*, cuadernos del IDES, Septiembre 2007.
- CARMONA, Alicia, GAVAZZO, Natalia y TAPIA MORALES, Consuelo, “ Fútbol, coca y chicharrón: un paseo hacia ‘lo boliviano’. Usos del espacio y diversidad cultural en el Parque Avellaneda” en *Voces recobradas*, Año 6, n° 19.
- DE CERTEAU, Michel, “ Tomar la palabra “, en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, México, Universidad Iberoamericana/Iteso, 1995.
- GRIMSON, Alejandro, *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- GUNTHER, Erika. Las representaciones sociales, Artículo de la cátedra Ferrarós, 2002.
- MARTINI, Stella, “Proyectos de integración, imaginario y debate público: notas sobre el papel de la prensa en el caso del Mercosur”. En *Intersecciones* n° 1, Buenos Aires, FSC-UNCPBA, 1996.
- MASTERMAN, Len, “La revolución de la educación audiovisual” en *La Revolución de los medios audiovisuales*, Roberto Aparici (comp.), Madrid, Ediciones de La Torre, 1993.
- SALINAS CORTEZ, Juan Carlos, *Perfil del discurso radial boliviano en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Edwin, 2004.

Páginas web consultadas

Embajada de Bolivia en Argentina

<http://www.embajadadebolivia.com.ar>

Diario Página/12

<http://www.pagina12.com.ar>

INADI

<http://www.inadi.gov.ar>

INFOEC: Entrevista a Elina Dabas “Las redes son la trama de la vida”.

<http://www.fundacionarcor.org/infoec/notas.asp?id=93&num=4&edicion=28>

Mercosur Noticias

<http://www.mercosurnoticias.com>

Revista Theomai

GAVAZZO, Natalia, “Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural”, en *Revista Theomai* n° 9, primer semestre de 2004. Disponible en <http://revista-theomai.unq.edu.ar/numero9/artgavazzo9.htm>

Sitio juventud boliviana

<http://www.juventudboliviana.com.ar>

Discursos de exclusión.
Aproximaciones al proceso de construcción simbólica de los
migrantes en la prensa nacional

Carolina Montera¹

*“Las noticias no son un reflejo del día,
sino un conjunto de historias
construidas sobre los eventos del día”
(McCombs, 1996: 26)*

Introducción

Las páginas que siguen a continuación representan un primer intento, fragmentario e incompleto, por comprender el modo en que la prensa gráfica produce y comunica imágenes sobre los migrantes externos. Las preguntas que orientan esta tarea son: ¿de qué forma los medios de comunicación representan a los extranjeros residentes en nuestro país?, ¿qué relación existe entre las representaciones de los migrantes y el contexto socio-económico?, ¿qué función cumplen estas representaciones en la producción y reproducción del orden social?

Las hipótesis que orientan este trabajo apuntan a poner a prueba, por un lado, que el discurso de los medios de comunicación constituye una práctica social a través de la cual se crea, significa y legitima una imagen social estigmatizada del migrante externo reciente y; por el otro, que las nociones que se erigen en torno a los extranjeros no son independientes de las coyunturas históricas, de modo que ante aumentos en la competencia por bienes como salud, empleo y educación es loable esperar un recrudecimiento de los discursos discriminatorios como forma de preservar la posición privilegiada que los nativos tienen en la estructura socio-económica.

1. Estudiante de Lic. en Sociología, UBA. Becaria Estímulo, IIGG-UBA.

Para ello, se propone la utilización simultánea de técnicas cualitativas y cuantitativas de análisis de artículos periodísticos referidos a migrantes externos, publicados por el diario Clarín en 1997 y 2005. La selección de estos años queda justificada por las transformaciones operadas en el contexto histórico nacional. Durante la segunda mitad de la década de los '90 las consecuencias del Plan de Convertibilidad y de las reformas estructurales eran evidentes: fuerte deterioro del mercado de trabajo, altas tasas de pobreza e indigencia y progresiva inequidad en la distribución de los ingresos. En cambio, para el 2005 era indudable que nuestro país había comenzado a transitar el camino de la recuperación y estabilidad económica; revertiéndose pues la tendencia de algunos de los indicadores más importantes. Ejemplos de ello son el crecimiento del PBI, el consumo, la inversión y las exportaciones; los incrementos salariales del sector público y privado; los aumentos en las recaudaciones impositivas y el descenso de las tasas de desempleo, pobreza e indigencia. Si bien la mejora económica no ha significado la erradicación de los problemas sociales ni el desarrollo sustentable de las diversas regiones y ramas productivas del país; es innegable que sí ha logrado borrar la sensación de incertidumbre y angustia que aquejaba a la población nacional.

Resumidamente, el presente trabajo procura explorar la vinculación existente entre representaciones sociales discriminatorias y contexto histórico para, con ello, contribuir al develamiento de las relaciones de poder y dominación que habilitan el ejercicio de prácticas sociales excluyentes.

¿Por qué estudiar los medios de comunicación?

Desde hace tiempo, las disciplinas de las Ciencias Sociales se han abocado al estudio de los medios masivos de comunicación, ya sea al análisis de sus contenidos como al impacto que tienen en sus audiencias. Dentro de esta última línea de investigación, muchos cambios se han producido en las principales teorías.

En un primer momento, los estudiosos creyeron que los medios de comunicación ejercían una influencia directa e inmediata sobre sus audiencias, de modo tal que se podía sostener la existencia de una relación causal entre contenido mediático y comportamiento humano. Esta teoría fue conocida como la bala mágica o aguja hipodérmica, ya que afirmaba que los medios podrían inyectar ideas en las personas de modo análogo al que una aguja puede introducir ciertas sustancias en el organismo. No transcurrió mucho tiempo para que esta teoría fuera desechada por modelos interpretativos más sofisticados. Estudios como los de Cantril o Lazarsfeld pusieron en evidencia, ya por los años '40, que las características diferenciales del público son un factor determinante a la hora de evaluar los efectos que los medios de comunicación producen. Por un lado, Lazarsfeld comprobó que los medios ejercen una influencia limitada sobre sus audiencias, por lo cual, las actitudes no pueden ser enteramente imputables a los mismos. Por otro lado, Cantril demostró que las personas no mantienen una relación acrítica con la información que reciben, sino que la interpretación de la misma está condicionada por los atributos del público. Así, por ejemplo, los individuos instruidos tienen una postura más distante y reflexiva con lo que leen en los periódicos o escuchan en la radio y televisión.

La comprobación de que los medios producen efectos diversos sobre distintas personas planteó un nuevo desafío: determinar bajo qué circunstancias los sujetos pueden verse afectados por el contenido mediático. Al respecto, McCombs (1996) sostiene que la influencia de los medios depende del grado de necesidad de orientación de los sujetos y éste, a su vez, del tipo de acontecimiento en cuestión. Indudablemente, pocas personas recurren a los medios de comunicación para informarse de eventos entorpecedores de su vida cotidiana, como son el aumento repentino de precios o la pérdida total de bienes en alguna catástrofe natural. Sin embargo, frente a situaciones desconocidas y distantes, los sujetos se esfuerzan por informarse y orientarse de lo sucedido. Son ellos, pues, quienes más expuestos están al influjo de los contenidos mediáticos.

Cabe preguntarse entonces de qué modo los medios de comunicación ejercen esta influencia. Cualquier respuesta satisfactoria tiene como requisito previo el rechazo de una mirada conspirativa de la práctica periodística, puesto que los cánones de neutralidad y objetividad que dominan el ejercicio profesional desaconsejan cualquier intento de manipulación explícito. A pesar de esto, es evidente que los medios de comunicación no pueden anunciar todos los hechos ocurridos en el mundo ni informar sobre cada aspecto de los mismos: necesitan *seleccionar*. Tal como afirma van Dijk:

Tanto periodistas como editores realizan a continuación un número de operaciones, como puede ser la selección, resumen, combinación, eliminación y reformulación estilística, basándose en aquellos mensajes iniciales. Dichas operaciones, junto con los procesos cognitivos e ideológicos de los propios periodistas, definen la naturaleza esencialmente construida de los sucesos noticiables²

Las noticias no son otra cosa, pues, que historias informativas que filtran la complejidad del entorno al recortar algunos acontecimientos y destacar unos pocos objetos con sus correspondientes atributos. Los medios de comunicación no se limitan a reflejar los sucesos cotidianos, sino que construyen imágenes e interpretaciones sobre los mismos. En este sentido, no sólo refieren a los *otros*, ya sean sociales, étnicos o culturales, sino que representan instancias privilegiadas de producción de *otredad*.

Es en esta capacidad para construir, organizar y transmitir imágenes sobre la *alteridad*, donde se sitúa el efecto más importante que los medios de comunicación poseen, ya que muchas veces constituyen la única fuente de información a la que los individuos acceden para orientarse sobre los “asuntos étnicos”. Evidentemente, amplios sectores de la población carecen de contacto directo con los migrantes, con lo cual, buena parte de su conocimiento sobre las formas de vida, actitudes y prácticas sociales que éstos realizan en el país se ve condiciona por los relatos y opiniones transmitidos en los periódicos, estaciones de radio o canales de televisión. Si bien, como se dijo, la audiencia no se limita a reproducir mecánicamente estos contenidos, es razonable suponer que los medios gozan de una poderosa influencia en los modos de interpretación de dichos asuntos. Como resultado, queda abierta la posibilidad para controlar –aunque sea limitadamente- la

2. Van Dijk, Teun, *Racismo y análisis crítico de los medios*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45

opinión pública y, con ello, naturalizar las prácticas y representaciones sociales sobre la población extranjera.

En otras palabras, la cobertura negativa de los asuntos étnicos no es únicamente polémica de por sí, antes bien desastrosa, en especial por el control que ejerce sobre la opinión de los lectores. De esta forma se establece un consenso étnico dominante y puesto que este tipo de representación de los asuntos étnicos se contempla como “veraz” y lleno de sentido común, se instaure un control hegemónico que está por supuesto respaldado por otros discursos de élite sobre temas étnicos (por ej., políticos, investigación académica, etc.)³

La discriminación étnico-nacional como proyecto político

Ahora bien, si admitimos que la *alteridad* es construida, cabe preguntarse quién la construye y desde qué lugar lo hace. Evidentemente, no es posible identificar un único autor. Más bien, hay que pensar en una multiplicidad de espacios donde las representaciones se difunden, articulan, legitiman y transforman mutuamente. Espacios como el mercado de trabajo, las instituciones públicas y los medios de comunicación desempeñan esta función.

Si bien cada uno de estos ámbitos posee lógicas de funcionamiento específicas, todos ellos comparten un mismo lugar para mirar e interpretar la diversidad cultural. En este sentido, los relatos que circulan en nuestra sociedad sobre los migrantes externos se sostienen desde el presupuesto de *igualdad*. Como afirman Courtis y Santillán:

... la diferencia no se construye desde el lugar de la diferencia misma sino desde el lugar de la mismidad. Identificamos la fuente de esa mismidad como “el proyecto estatal de regulación moral que apunta a dar una expresión unitaria y unificadora a lo que en realidad son experiencias multifacéticas y diferenciales de grupos dentro de la sociedad” (...) Así la construcción de una identidad de tipo inmigratoria anclada en la diferencia va supeditada al imaginario de la nación⁴...

En esta misma línea, Briones (2005) advierte sobre la necesidad de reubicar los procesos de alterización y etnificación en lugares de poder como, por el ejemplo, el de la mayoría sociológica de la Nación-como-Estado. Asimismo, otros autores observaron que la condición de posibilidad del cualquier práctica genocida reside en la capacidad de los Estados-Nación para procesar la diversidad en términos de diferencia y peligrosidad social (Feierstein, 1999).

En suma, estos estudios tratan de poner en evidencia el carácter constructivo de las identidades colectivas. En el caso de nuestro país, la identidad argentina se conformó bajo el mito de ser una “nación de raza blanca y cultura europea”, diferenciándose pues del resto de los

3. Van Dijk, Teun, *Racismo y análisis crítico de los medios*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 13

4. Courtis, Corina y Santillán, Laura, “Discursos de exclusión: migrantes en la prensa”, en Neufeld, M. R. y Thisted, A.: “De eso no se habla”. Los usos de la diversidad cultural en la escuela, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 129-130.

países latinoamericanos mestizos (Quijada, 2004). Como consecuencia y afirmación de esta identidad, a lo largo de la historia se registraron distintos procesos de exclusión de aquellos sujetos considerados socialmente indeseables. Durante la construcción del Estado nacional, fueron los “indios” salvajes e incivilizados; bajo el gobierno peronista, fueron los migrantes internos o mejor conocidos como “cabecitas negras”; finalmente hoy, son los migrantes externos recientes quienes padecen las acciones discriminatorias de nuestra sociedad.

Migrantes en la prensa: una aproximación cuantitativa

Para la conformación del *corpus* bajo análisis en el presente trabajo, se relevaron las notas informativas y de opinión publicadas por el diario Clarín en 1997 y 2005 que involucraban, directa o indirectamente, a extranjeros residentes en nuestro país. Como resultado de esta tarea, se obtuvo una base de datos conformada por 500 artículos periodísticos. Esto significa que durante esos años los lectores recibieron información sobre migrantes entre 4 y 6 días a la semana

Tal como se observa en el cuadro 1, las noticias no mantienen una frecuencia de aparición regular y constante, sino que se presentan en picos o series esporádicas. Al respecto, cabe mencionar que el 63% se concentra en el 2005.

Cuadro 1: Cantidad de noticias relevadas según mes y año de emisión.				
Total noticias, 1997- 2005				
		Año		Total
		1997	2005	
Mes	Enero	17	19	36
	Febrero	15	21	36
	Marzo	16	26	42
	Abril	9	18	27
	Mayo	20	20	40
	Junio	20	41	61
	Julio	21	35	56
	Agosto	19	25	44
	Septiembre	16	41	57
	Octubre	12	23	35
	Noviembre	8	19	27
	Diciembre	10	29	39
Total		183	317	500

Fuente: Elaboración propia

La mayoría de las noticias trata sobre migrantes provenientes de países limítrofes y Perú (41,4%) y Europa Occidental (24%), reflejando de forma aproximada la distribución real de extranjeros en Argentina. Llama la atención, no obstante, que los llegados del Lejano Oriente ocupen el 14,4% de las noticias cuando en realidad sólo representan al 1,3% de los migrantes. No se observan variaciones pronunciadas entre 1997 y 2005, con excepción de los migrantes de países vecinos y Perú, cuya presencia disminuyó en 12 puntos porcentajes entre dichos años.

**Cuadro 2: Región de origen de los migrantes según año de emisión de la noticia.
Total noticias, 1997- 2005**

		Año		Total	Censo 2001
		1997	2005		
Región	Países Limítrofes y Perú	49,2%	36,9%	41,4%	66,0%
	América Latina y Caribe	8,2%	6,0%	6,8%	1,9%
	EE.UU. y Canadá	1,1%	2,5%	2,0%	
	Europa Occidental	30,6%	36,3%	34,2%	24,0%
	Europa Central y Oriental	4,4%	8,5%	7,0%	1,4%
	Cercano y Medio Oriente	3,3%	5,4%	4,6%	0,3%
	Lejano Oriente	11,5%	16,1%	14,4%	1,3%
	África	2,2%	2,2%	2,2%	0,1%
	Sin especificar	11,5%	6,6%	8,4%	4,9%
Total		100% 183	100% 317	100% 500	100% 1.531.940

Fuentes: Elaboración propia – INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001

Por otra parte, cabe destacar que la mayoría de los artículos –por no decir, su totalidad– carece de contenido xenófobo explícito o manifiesto. Pero si se presta atención a los temas tratados, aparece una situación completamente diferente: el 57,4% de las noticias versan sobre delitos y contravenciones cometidos o sufridos por migrantes, manteniéndose dicha proporción prácticamente igual a lo largo del período. Seguidamente, aparecen tópicos referidos a cultura (12%), en tanto que el resto de los temas, entre los que se incluyen educación, salud, vivienda, mercado de trabajo, etc., no supera el 3% de las menciones.

Es, pues, a través de esta *selección temática* que los medios de comunicación efectúan una operación simbólica de gran importancia, como lo es asimilar migración a delincuencia. Asimilación aún más pronunciada para los extranjeros de países vecinos y Perú, de suerte que el 70,5% de las noticias que éstos protagonizan refieren a delitos y contravenciones, siendo prácticamente inexistente su participación en otras áreas.

Cuadro 3: Tema principal de la noticia según año de emisión.
Total noticias, 1997- 2005

		Año		Total
		1997	2005	
Tema principal	Accidentes	5,5%	1,6%	3,0%
	Corrientes migratorias	3,8%	2,5%	3,0%
	Cultura	8,7%	13,9%	12,0%
	Delitos y contravenciones	53,6%	59,6%	57,4%
	Derechos políticos	2,2%	1,9%	2,0%
	Discriminación	1,6%	2,8%	2,4%
	Economía	0,5%	2,8%	2,0%
	Educación	1,1%	1,9%	1,6%
	Historia	2,7%	1,3%	1,8%
	Medio ambiente	1,1%	0,3%	,6%
	Mercado de trabajo	3,8%	2,8%	3,2%
	Pobreza	1,6%		,6%
	Políticas migratorias	9,3%	1,9%	4,6%
	Salud	0,5%	1,6%	1,2%
	Tercera edad	1,6%	0,3%	,8%
	Vivienda	0,5%	2,2%	1,6%
	Otros	1,6%	2,5%	2,2%
Total		100,0% 183	100,0% 317	100,0% 500

Fuente: Elaboración propia

Ahora bien, como es sabido, no todos los hechos comunicados por los periódicos guardan igual importancia. Algunos tienen mayor jerarquía, ya sea por su tamaño, misión cognitiva o poder de síntesis. Este es el caso de los titulares. Como afirma van Dijk:

La relevancia de un análisis de titulares apenas necesita argumentarse: los titulares son el elemento más prominente de cualquier informativo, y definen subjetivamente una situación, además de expresar el tema central de la noticia. Si el lector se fija en una noticia con toda probabilidad leerá y recordará el contenido de los titulares⁵

Verdaderamente, los titulares constituyen la “etiqueta” de la información que se desea comunicar, por lo tanto, cuentan entre sus funciones principales, resumir los hechos más relevantes y facilitar la comprensión de los mismos. La importancia del análisis de los titulares queda justificada, asimismo, porque para muchos lectores representan la única información que conocerán de ciertos acontecimientos y, aún para aquellos que profundicen

5. Van Dijk, Teun, *Racismo y análisis crítico de los medios*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 125

en el tema, aportan el marco semántico global para ubicar los detalles y/o elementos ambiguos de la noticia. Más aún, lo que se diga en los titulares será, con toda probabilidad, lo que mejor recuerde el público.

En este sentido, los datos obtenidos no son alentadores. Aunque de forma menos pronunciada, los titulares⁶ mantienen la misma negatividad informativa observada en las noticias. Así, el 42,5% de los artículos cuyos encabezados explicitan el contenido étnico-nacional de la información, refiere a delitos y contravenciones; mientras que sólo un 19,4% se ocupa de temas culturales. Las restantes áreas apenas revisten significación.

**Cuadro 4: Tema principal de la noticia según año de emisión.
Titulares con mención a migrantes, 1997- 2005**

		Año		Total
		1997	2005	
Tema principal	Accidentes	2,9%		1,1%
	Corrientes migratorias	7,1%	3,4%	4,8%
	Cultura	12,9%	23,3%	19,4%
	Delitos y contravenciones	35,7%	46,6%	42,5%
	Derechos políticos	5,7%	2,6%	3,8%
	Discriminación	1,4%	1,7%	1,6%
	Economía		5,2%	3,2%
	Educación	1,4%	2,6%	2,2%
	Historia	2,9%		1,1%
	Medio ambiente	2,9%	0,9%	1,6%
	Mercado de trabajo	4,3%	3,4%	3,8%
	Pobreza	1,4%		,5%
	Políticas migratorias	15,7%	2,6%	7,5%
	Salud		2,6%	1,6%
	Tercera edad	2,9%	0,9%	1,6%
	Vivienda		0,9%	,5%
	Otros	2,9%	3,4%	3,2%
Total		100,0% 70	100,0% 116	100,0% 186

Fuente: Elaboración propia

En síntesis, el análisis cuantitativo de los datos pone en evidencia una sesgada selección temática en detrimento de los migrantes, quienes aparecen así íntimamente vinculados a problemas delictivos. De este modo, los medios de comunicación construyen, transmiten y

6. Para los fines analíticos del presente trabajo, se consideró "titular" a todos elementos que componen el encabezado de las noticias, es decir título, volanta y copete, ya que es la conjunción de los mismos, lo que permite resumir y comprender el contenido central de cualquier nota periodística..

legitiman imágenes donde se equipara a los migrantes con la inseguridad. Imágenes ciertamente peligrosas si se considera las consecuencias, en materia de control y exclusión, que pueden derivarse para la población extranjera. Con todo, el análisis de la frecuencia y semántica de la cobertura de los medios de comunicación sobre minorías solamente muestra una parte de la historia. Averiguar *qué* se escribe sobre dichos grupos es todavía más importante.

Bolivianos en la prensa: una aproximación cualitativa⁷

Imaginemos por un instante que cierta persona –llamémosla Sr. D-, basa únicamente su conocimiento del mundo social en la lectura diaria y sistemática de los principales periódicos nacionales. Supongamos, además, que esta persona en cierto momento de su vida se ve obligada a transmitir lo que ha aprendido. ¿Qué nos diría, pues, sobre los bolivianos residentes en el país? Sin demasiados titubeos, el Sr. D esbozaría una respuesta como la que sigue: “Los bolivianos son personas muy sufridas. Dado que ingresan ilegalmente, sólo consiguen trabajos mal pagos, de encasa calificación y en pésimas condiciones. Trabajos que logran soportar gracias a su voluntad de hierro. Además, los bolivianos tienen serios problemas sociales, por ejemplo, los niños padecen déficit nutricional porque los padres no saben cómo preparar alimentos nutritivos. Las familias viven hacinadas o en casas tomadas y creo que si no hubiera bolivianos, las villas de la ciudad posiblemente estarían vacías. Hay, incluso, varios que deciden traficar droga y exponerse a la muerte –ingiriendo cápsulas de cocaína- para salir de la pobreza”.

Por simples y elementales que estas palabras puedan parecernos, es innegable que expresan cierto conocimiento sobre la forma de vida de los migrantes. Podemos no compartirlas pero difícilmente las rechazamos por falaces. Incluso, reconocemos en ellas muchas opiniones de nuestros amigos, colegas y familiares. No podría ser de otro modo, puesto que todos nosotros nos informamos de la misma manera en que lo hace el Sr. D. Valgan de ejemplo, las siguientes citas:

*La mayoría de los inmigrantes indocumentados consigue trabajo en la **industria textil, en la construcción, en el agro** y, en el caso de las mujeres, como **empleadas domésticas**. El grueso de los inmigrantes procede de Paraguay, Chile, Bolivia, Uruguay, Perú y Brasil, en ese orden⁸.*

Se calcula que en la Argentina hay un millón de extranjeros indocumentados. De ellos, el 75 por ciento pertenecen a los países limítrofes (Bolivia, Paraguay, Chile, Uruguay y Brasil) y al Perú. Estos extranjeros indocumentados se ven obligados a trabajar en condiciones que muchas veces son deplorables. Tienen necesidad de trabajar, simplemente, y encuentran empleadores en talleres textiles de Buenos Aires y en obras en construcción y quintas de los alrededores de la ciudad⁹.

7. El material analizado en esta sección se compone de todas las notas periodísticas que mencionan a migrantes bolivianos, seleccionadas del *corpus* general aquí descripto (53 noticias en total).

8. Cálculos muy diferentes”, *Clarín, Información General*, 03/07/1997, p. 56.

9. “Trabajadores ilegales, en la Argentina”, *Clarín, Internacionales*, 27/07/1997, p. 29.

*En busca de empleados en negro, el ministerio de Trabajo realizó ayer un operativo junto a la Policía Federal en fábricas textiles de la zona del Bajo Flores. En 30 talleres, se encontró que casi el 100 por ciento de los ocupantes eran de origen boliviano y que estaban trabajando en inapropiadas condiciones*¹⁰.

*Si a principios de siglo los españoles e italianos le cambiaron la cara a la ciudad, los que definen el perfil de la moderna inmigración son hombres y mujeres de piel curtida, **voluntad de hierro** y que se animan a cualquier oficio*¹¹

A esta precaria situación laboral, se suman malas condiciones de vida:

*Subimos las escaleras de mármol gastadas por los años y señala la planta baja (“está ocupada por ocupas”). Sigue con el primer piso, habitado por más de 20 bolivianos (“Es muy fuerte ver cómo viven; duermen en unas camas marineras, unos apilados sobre otros, desde ahí miran la tele, empotrada en la pared”)*¹².

*Según el censo del IVC, el 70% de la población inmigrante de las villas viene de Bolivia, después les siguen paraguayos y, más atrás, peruanos y chilenos. A nivel general, se calcula que sólo cerca del 30% son nacidos en Capital. La Avenida Bonorino, el centro comercial y social de la Villa 1-11-14, en el Bajo Flores, frente a la cancha de San Lorenzo, es una muestra de esas tradiciones. Con un 90% de población boliviana, el barrio es junto a la 31 bis, en Retiro, uno de los que más creció desde la crisis*¹³.

*“En esa zona siempre hay lío entre los distintos grupos: peruanos, argentinos, chilenos, paraguayos, bolivianos. No hay fin de semana en que un partido de fútbol no termine con dos o tres heridos de arma blanca o con la cabeza rota a botellazos”, agregaron las fuentes consultadas*¹⁴.

*“A pesar de la pobreza, tienen acceso a la comida. Sus problemas nutricionales se deben a una multiplicidad de factores, **entre ellos culturales**”. “Esta villa —ejemplifica— tiene una gran comunidad boliviana. Por ejemplo, no están acostumbrados a comer lentejas, uno de los alimentos que vienen en las cajas. No las preparan porque no saben cómo hacerlo, por eso tratamos de darles ideas”*¹⁵.

10. “Buscando empleados en negro en el Bajo Flores”, *Clarín, El País*, 23/12/2005, p. 12

11. “Echar raíces lejos de la tierra natal”, *Clarín, Sociedad*, 02/02/1997, p. 43

12. Repar, Matías, “El universo de la cumbia y la villa, en óleos que evocan a los clásicos”, *Clarín, Sociedad*, 06/02/2005, p. 50.

13. Peralta, Elena, “Desde la crisis, 40 mil personas más viven en las villas porteñas”, *Clarín, La Ciudad*, 27/09/2005, p. 38.

14. “Violento ataque a una procesión en una villa: 4 muertos; uno era un bebé”, *Clarín, Policiales*, 30/10/2005, p. 57.

15. Sánchez, Nora, “Chicos mal alimentados: casi el 80% vive en los barrios del sur”, *Clarín, La Ciudad*, 23/05/2005, p. 36.

Por lo demás, muchos bolivianos desarrollan actividades delictivas:

*Una mujer boliviana fue detenida en Jujuy con casi un kilo de cocaína que llevaba en 74 cápsulas dentro del estómago*¹⁶

*Los allanamientos fueron ordenados por la jueza federal subrogante de Concepción del Uruguay, Beatriz Aranguren de Hadad. Uno se hizo en una casa de Las Heras al 1700. Allí, se detuvo a tres hombres mayores de edad, uno de ellos boliviano, presuntamente el encargado de “cocinar” la pasta base hasta convertirla en clorhidrato de cocaína*¹⁷.

Evidentemente, muchos migrantes poseen una situación legal irregular, realizan tareas poco calificadas, sufren serias privaciones materiales y/o cometen actos punibles pero lo que el Sr. D. no sabe –ni podría saberlo- es que los bolivianos no constituyen una categoría descriptiva de fenómeno social alguno. En realidad, lo que hay es una multiplicidad de situaciones: algunos sujetos provenientes de Bolivia comparten las características antes descriptas; otros, no. Y en esto nada se diferencian de nosotros, los *nativos*.

En mi opinión, aquí reside el principal –y más peligroso- efecto que los medios masivos de comunicación tienen sobre sus audiencias: mostrar una realidad simplificada a través de la selección y realce acrítico de unos pocos objetos con sus correspondientes atributos, generando y difundiendo de esta manera prejuicios y estereotipos sociales. Tal como afirman Bialogorski y Bargman:

*El prejuicio, como categoría del pensamiento y del comportamiento cotidiano, se caracteriza por la ultrageneralización. (...) La exclusión no se funda tanto en supuestas características del excluido, que no existe en sí, ni puede reducirse a una categoría homogénea. Judío, coreano, boliviano, son categorías que aluden “a una percepción normalizada que permite identificar a un excluido que, por su exclusión, da a los excluyentes su “ser grupal””. El imaginario social construye al otro, lo valora, y evalúa, aceptándolo o rechazándolo. Lo hace a través de representaciones y de elementos tomados del caudal simbólico*¹⁸.

Resumiendo, el análisis cualitativo pone nuevamente en evidencia una sesgada estructura semántica, donde los migrantes son analizados en términos de *problema social*, ya sea porque los sufren o los generan (van Dijk, 1997). Como resultado, se construyen y legitiman *estereotipos* que, en última instancia, entorpecen el establecimiento de relaciones reales entre sujetos reales y habilitan al ejercicio de prácticas sociales discriminatorias.

16. “Detienen a una capsulera en Jujuy”, *Clarín, Policiales*, 18/09/2005, p. 62.

17. Toller, Verónica, “Descubren un laboratorio donde procesaban cocaína”, *Clarín, Policiales*, 26/03/2005, p. 50.

18. Bialogorski, Mirta y Bargman, Daniel, “La mirada del otro: coreanos y bolivianos en Buenos Aires” en Klich, Ignacio y Rapoport, Mario: *Discriminación y racismo en América Latina*, Buenos Aires, Nuevohacer, 1997, pp. 100-101.

A modo de conclusión

El análisis de las relaciones de poder y dominación que organizan y estructuran las interacciones entre los sujetos requiere considerar los diversos modos de control que existen en cualquier sociedad, como por ejemplo el uso de la violencia y la distribución desiguales de capital económico o cultural. Junto a estos tipos de control, también hallamos la influencia que ejercen los medios de comunicación.

En efecto, por medio de la elaboración y la difusión de representaciones sociales acerca de los migrantes residentes en nuestro país, los medios de comunicación proporcionan los marcos generales de interpretación sobre los “asuntos étnicos”. Esta situación es particularmente acuciante cuando la sociedad no dispone de fuentes alternativas de información, ya que sus opiniones y actitudes dependen exclusivamente de las imágenes transmitidas por los periódicos, estaciones de radio y canales de televisión. Por esto afirmamos que los medios de comunicación constituyen una instancia privilegiada de construcción de *alteridad*.

En este sentido, el presente trabajo tuvo como objetivo, por un lado, mostrar las formas en que la prensa nacional tematiza las migraciones recientes y, por el otro, vincular estas representaciones con el contexto histórico nacional. Lamentablemente, este último objetivo ha quedado inconcluso; esperando poder ser cumplido en próximos análisis. Respecto al primero, en cambio, se ha demostrado que los periódicos no mantienen una postura “neutral” en materia de minorías nacionales.

La sesgada estructura semántica impacta de manera negativa sobre la imagen de los extranjeros, dado que éstos aparecen vinculados mayoritariamente con sucesos delictivos o tematizados como “problema social”. Valga mencionar que, por ejemplo, en el caso de los bolivianos se destaca casi exclusivamente su situación irregular o las deficiencias materiales que experimentan; de modo que el prejuicio étnico se yuxtapone y refuerza con el prejuicio clasista. En consecuencia, podemos afirmar que la principal diferencia entre *ellos* y *nosotros*, entre migrantes y nativos, no se elabora exclusivamente en base al origen nacional, sino también considerando su inserción de clase y rechazo o aceptación de las normas sociales, culturales y legales de la sociedad receptora. (Courtis y Santillán, 1997; Cohen, 2006).

Bibliografía

- BAUMAN, Zigmunt, “Modernidad y ambivalencia”, en Beriain, Josetxo (comp.): *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, Anthropos, 1996.
- BERGANTIÑOS FRANCO, Noemí, “La identidad del diferente: discurso racista en los medios de comunicación”, en *Euskonews & Media*, N° 345, versión digital en <http://www.euskonews.com/>.
- BIAGI, Shirley, *Impacto de los medios: una introducción a los medios masivos de comunicación*, México, Internacional Thomson Editores, 2001.
- BIALOGORSKI, Mirta y BARGMAN, Daniel, “La mirada del otro: coreanos y bolivianos en Buenos Aires” en Klich, Ignacio y Rapoport, Mario: *Discriminación y racismo en América Latina*, Buenos Aires, Nuevohacer, 1997.

- BRIONES, Claudia, "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales" en Briones, Claudia (comp.): *Cartografías de alteridad: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2005.
- CAGGIANO, Sergio, "Entre el temor y el rechazo. Los inmigrantes en la prensa gráfica platense", en *Archivo Visual de Semiótica*, versión digital en <http://www.archivo-semiotica.com.ar/>.
- *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.
- COHEN, Néstor, "El migrante externo como sujeto trasgresor", ponencia presentada en el *Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Políticas Migratorias y de Asilo*, Buenos Aires, Editorial: Maestría en Políticas de Migraciones Internacionales-UBA e Instituto de Investigaciones Sociológicas-CPS, 2006.
- "La antinomia normal-desviado en la caracterización del otro", ponencia presentada en el XXIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Guatemala, 2001.
- COURTIS, Corina y LONGO ELÍA, Fernanda, "La prensa como escenario del debate inmigratorio", ponencia presentada en el *V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC)*, Santiago de Chile, 2000, versión digital en <http://www.eca.usp.br/>.
- COURTIS, Corina y SANTILLÁN, Laura, "Discursos de exclusión: migrantes en la prensa", en Neufeld, M. R. y Thisted, A.: *"De eso no se habla". Los usos de la diversidad cultural en la escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- "Peruanos y coreanos: construcción de subjetividades inmigratorias desde la prensa", en *NAYA - Noticias de Arqueología y Antropología*, N° 14, Buenos Aires, 1997, versión digital en <http://www.naya.org.ar/>.
- FEIERSTEIN, Daniel, "Igualdad, autonomía, identidad: las formas sociales de construcción de "los otros"", en Noufour, Hamurabi y otros: *Tinieblas en el crisol de razas: ensayos sobre las representaciones simbólicas y espaciales de la noción del "otro" en Argentina*, Buenos Aires, Cálamo, 1999.
- MÁRMORA, Lelio, "Los inmigrantes de los países vecinos" en Klich, Ignacio y Rapoport, Mario: *Discriminación y racismo en América Latina*, Buenos Aires, Nuevohacer, 1997.
- MCCOMBS, Maxwell, "Influencia de las noticias sobre nuestras imágenes del mundo", en Bryant, Jennings y Zillmann, Dolf (comp): *Los efectos de los medios de comunicación: investigaciones y teorías*, Barcelona, Paidós, 1996.
- MCQUAIL, Denis, *La acción de los medios. Los medios de comunicación y el interés público*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998.
- PUCCIARELLI, Alfredo, "¿Crisis o decadencia? Hipótesis sobre el significado de algunas transformaciones recientes de la sociedad argentina", en *Sociedad*, N° 13, Buenos Aires, Octubre, 1998.
- QUIJADA, Mónica, "De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglo XIX a XXI", en Ansaldi, Waldo (coord.): *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Buenos Aires, Ariel, 2004.

VAN DIJK, Teun, *Racismo y análisis crítico de los medios*, Barcelona, Paidós, 1997.

WIEVIORKA, Michel, “La diferencia cultural como cuestión social”, en Terrén, Eduardo (comp.): *Razas en conflicto*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002

Inmigrantes, trabajadores, bolivianos.

La representación del otro cultural en la prensa gráfica

María Jimena Cartechini¹ y Gabriela Rivas²

“El comienzo del largo viaje a la esclavitud ”³

Introducción

Tras un incendio en una fábrica textil del barrio de Caballito en el que murieron varios trabajadores bolivianos el 31 de marzo de 2006, la prensa escrita comenzó a utilizar una nominación particular sobre los trabajadores inmigrantes, sumidos en una profunda precarización laboral: “esclavos”. Es evidente que los medios utilizan esta palabra a modo de denuncia de la situación en la que viven los trabajadores y construyen este discurso desde una pretendida neutralidad en tanto el periodismo se apoya en el verosímil de la objetividad. Ahora bien, aún en condiciones de concentración de poder simbólico en favor de los medios de difusión, estas definiciones encontraron rechazo por parte de los trabajadores textiles representados por la prensa.

1. Se encuentra realizando la tesina de grado de la carrera de Ciencias de la Comunicación (UBA). En los últimos años presentó ponencias en varias Jornadas nacionales y participó como ayudante en el Seminario “La formación del discurso económico como discurso de poder: política económica y medios de comunicación” en la Facultad de Ciencias Sociales. Actualmente cursa el Profesorado en Ciencias de la Comunicación y trabaja como responsable de comunicación de la Secretaría de Salud del Municipio de Morón.

2. Cursó Ciencias de la Comunicación en la UBA, donde colaboró como ayudante-alumna en la cátedra Principales Corrientes del Pensamiento Contemporáneo. Participó de dos proyectos de investigación UBACyT. Ha presentado ponencias en las *X Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación* (2006, San Juan) y en las *Primeras Jornadas sobre Culturas populares-Culturas masivas* (2007, UNGS). Actualmente está trabajando en su tesina de graduación.

3. Titular de *La Nación*, 09/04/2006.

Podemos acceder al propio entendimiento de los trabajadores textiles a través de la prensa, aún cuando el espacio que le otorgan es fragmentado producto de su posición de subalternidad, ya que diremos, con de Certeau (1999), que lo popular no tiene discursos propios sobre sus prácticas sino que es narrado por su “otro” cultural y, en la actualidad, ese *otro* es la cultura massmediática. Es a través de las representaciones de los medios masivos que podemos dar cuenta de esta disputa simbólica que existe entre la construcción de la prensa –que llama “esclavos” a los trabajadores bolivianos- y la reivindicación de los propios costureros que *se ven a sí mismos* como trabajadores, que viven y trabajan en pésimas condiciones.

Ford describe a la cultura massmediática como *la cultura dominante, la cultura re-productora del sistema elitista y dependiente, naturalizadora del orden existente, la cultura de la apropiación, de la alienación, de la reificación, de la mitificación, de la represión, etc*⁴.

Entonces podemos preguntarnos, ¿las condiciones en las que trabajan los inmigrantes limítrofes son precapitalistas o éstas, junto con las protestas devenidas luego y los pedidos de “precio justo” forman parte del sistema capitalista? Ese sistema que intenta ser naturalizado por la cultura dominante. Pensamos que es preciso abordar esta disputa simbólica preguntándonos por los modos de interpelación mediática y su ¿legitimidad? en la constitución de subjetividades.

Con este trabajo nos proponemos explorar las representaciones del “otro” cultural que circularon a través de diversos medios gráficos de difusión masiva sobre los trabajadores de la comunidad boliviana en Buenos Aires. Tomaremos como corpus diferentes notas de los diarios *Clarín*, *Página 12* y *La Nación* de los días inmediatamente posteriores al incendio (del 1 al 10 de abril), en los cuales no sólo es recurrente el uso de la denominación de “esclavos” a los trabajadores bolivianos, sino también las notas de investigación sobre el estilo de vida, la forma en que llegan al país y los rasgos culturales de los trabajadores inmigrantes. Así, los medios se transforman en una parte esencial en la construcción de la hegemonía simbólica.

En esta tensión entre “esclavos” y “trabajadores” intentamos dar cuenta de la construcción de la subjetividad de los inmigrantes bolivianos en la Argentina, en relación con un “otro” no boliviano⁵, pero también patrón, explotador. De esta forma, podremos sostener que el uso de la palabra “esclavo” es estigmatizante, en la medida que funciona como metáfora naturalizada, y en este sentido interesa indagar cómo su uso neutraliza eufemísticamente la lógica del conflicto, en la cual lo popular construye su identidad.

4. Ford, Anibal. “Medios de comunicación y cultura popular” en Ford, A., Rivera, J. y Romano, E. *Cultura dominante y Cultura popular*, 1985, pág.59.

5. Podríamos hablar de un “otro” argentino, pero en este caso la figura de la alteridad también aparece en otras nacionalidades y culturas como la coreana o la judía, respectivamente, a quienes muchos parecen señalar como los “amos” de los “esclavos”.

“¿Lo que más me impactó? El miedo que nos tenían (...) la mayoría no quiere hablar, ni identifican patrones ni responsables”⁶. Categorización del “otro”: esclavo

*Si algo de lo popular toca el terreno de lo literario, en un punto, deja de serlo*⁷. La afirmación de Imperatore resume la complejidad de indagar un sujeto empírico que al convertirlo en objeto de estudio no hacemos más que violentar su propia naturaleza. Como anticipamos, sostenemos con Michel de Certeau (1995) que es el carácter *afásico* lo que caracteriza lo popular: lo popular no se autonoma, no tiene discursos propios, sino que es hablado a través de su otro cultural. La lengua docta goza de la legitimidad de hablar *de* y *por* el “otro” o, dicho en otros términos, el saber docto cuenta con el monopolio de la palabra “autorizada” respecto de sus “otros”: los excluidos de la palabra (Bourdieu, Lebaron y Mauger, 1998).

Ahora bien, en las sociedades contemporáneas lo popular se manifiesta en la cultura masiva. Las costumbres o prácticas populares son atrapadas por los sistemas de representación. Se puede decir con Hall, que no existe práctica social por fuera de los discursos; si los sistemas de representación

*son aquellos sistemas de significado a través de los cuales representamos el mundo ante nosotros mismos y ante los demás*⁸

entonces todo conocimiento ideológico es el resultado de prácticas específicas, implicadas en la producción del significado. De todos modos, como comprende Hall, están aquellas prácticas cuya función predominante es la de producir representaciones ideológicas: *los medios de difusión producen, reproducen y transforman*

*el campo mismo de la representación ideológica. Tienen una relación diferente, con respecto a la ideología en general, de la que tienen aquellos que están produciendo y reproduciendo el mundo de los artículos de consumo*⁹.

Esta *relación diferente* con respecto a los medios de producción y reproducción cultural es sumamente importante cuando nos referimos a la *aparición* de lo subalterno en los medios masivos de comunicación. Las implicancias de la concentración del poder cultural no hacen más que lograr que *unos pocos* adapten y reconfiguren constantemente lo que representan e impongan, mediante la repetición y la selección, aquellas definiciones de nosotros mismos que más fácilmente se ajusten a las descripciones de la cultura dominante¹⁰. Si bien no decimos

6. Testimonio de una inspectora del Gobierno de la Ciudad, en “Clausuran 18 talleres ilegales en los que vivían 45 familias”, *Clarín*, 04/04/2006.

7. Imperatore, Adriana. “Voces, prácticas y apropiaciones de lo popular en la ficción de Walsh”, en Zubieta, Ana M. (comp.): *Letrados iletrados. Apropiaciones y representaciones de lo popular en la literatura*, Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 169.

8. Hall, Stuart. “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates posestructuralistas”, en Curran, J. Morley, D. Walkerdine, V. (comp.), *Estudios culturales y comunicación*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p.45.

9. Idem, p.46.

10. Hall, Stuart (1984), “Notas sobre la deconstrucción de lo popular”, en Samuels, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.

que no hay resistencia, rechazo o resignificación a las nominaciones de los medios, es incuestionable que los propietarios de los medios de producción cultural son los que *tienen la palabra*, quienes enuncian desde un lugar legítimo y se encargan de incluir o excluir, neutralizar u ocultar ciertas posiciones y no otras¹¹.

Referirnos a la exclusión de la palabra y a su contrapartida, la concentración de poder ideológico, nos remite a la definición misma de lo popular, constituido, como decíamos, por el conflicto. Lo que nos preocupa aquí es entonces ¿qué sucede cuando lo representado en la prensa está doblemente vetado de la palabra, resultado de su doble subyugación: de clase y de etnia? Si la cultura de las clases subalternas, sus ideas, creencias y percepciones sólo nos llegan a través de *filtros*¹², ¿qué grado de legitimidad tienen las definiciones mediáticas respecto de su “otro” cultural definido en términos de clase, nación y etnia? Si sostenemos, con Van Dijk¹³ que el desconocimiento controlado acerca de los grupos marginales, combinado con el auto-interés de grupo, favorece el desarrollo de estereotipos y prejuicios por parte del periodismo podemos establecer que la denominación de “esclavo” funciona totalizando una cadena de significaciones *estigmatizantes*:

*en muchas ocasiones, en condiciones **prácticamente de esclavitud**. Los empresarios que llevan adelante estas actividades aprovechan la extrema necesidad de personas pobres, generalmente **inmigrantes indocumentados** y muchos de ellos de **nacionalidad boliviana**.*¹⁴

*El gobierno porteño clausuró 18 fábricas clandestinas de costura, donde fueron encontrados más de 300 bolivianos que eran **reducidos a condiciones de esclavitud** (...) En todos los casos, los bolivianos que trabajaban en esos lugares clandestinos **no contaban con documentación**.*¹⁵

El signifiante *esclavitud*, si bien es tomado en principio para denunciar las condiciones de extrema precariedad (sin duda existentes) en que los trabajadores desarrollan sus prácticas, es luego asociado a otros como *ilegalidad*, *indocumentados*, *clandestinidad* y, por supuesto, *bolivianidad*. El desconocimiento al que se refiere Van Dijk¹⁶ esta vez por parte de la prensa argentina, se refuerza en la medida que las voces autorizadas para referirse a los *esclavos* no son los bolivianos sino las autoridades del Gobierno de la Ciudad que, como sabemos, constituyen *fuentes legitimadas* en las rutinas periodísticas¹⁷.

En los últimos tres días se presentaron los dueños de muchísimas fábricas que trabajan con empleados bolivianos y coreanos’, contó el ministro Rodríguez. El funcionario agre-

11. Bourdieu, Pierre; Lebaron, Frederic y Mauger, Gerard. (1998), “Cuando los desocupados deciden tomar la palabra”, en *Clarín*.

12. Ginzburg, Carlo (1981), “Prefacio” a *El queso y los gusanos*, Muchnick, Barcelona.

13. Van Dijk, Teun A. (1997), “Racismo y análisis crítico de los medios”, Paidós Comunicación.

14. “Tragedia por una actividad ilegal, Editorial, *Clarín*, 01-04-06). [la negrita es nuestra]

15. “Clausuraron 18 fábricas clandestinas”, *La Nación*, 04-04-2006). [la negrita es nuestra]

16. Op. Cit.

17. Gomis, Lorenzo (1997), *Teoría del Periodismo*, Piados Ibérica, Barcelona.

*gó: La mayor parte de los empresarios también son de esos países. Son muchos más de los que nosotros creíamos: en total, unos 1.600. Allí trabajan unas 15.000 personas, de los cuales calculamos que unos 3.000 lo hacen en condiciones de esclavitud*¹⁸.

En este sentido, es preciso señalar la dominancia simbólica del término *esclavo* en tanto a lo largo de la serialización que provoca el seguimiento del tema de los talleres clandestinos asociados a la inmigración ilegal, *esclavo* se expande topográficamente: sigue apareciendo en el cuerpo de la noticia (como cita y asumida por los periódicos) y en los titulares, pero lo notable es que deviene en cintillo de la serialización de *Clarín*. Si, al tematizar, la prensa organiza y clasifica, el cintillo *Trabajo esclavo* es profundamente estigmatizante, puesto que resume todas las significaciones antedichas sin necesidad aún de descripción.¹⁹

El peso connotativo de todo titular cobra más fuerza ya que el cintillo funciona como etiqueta de identificación. Van Dijk²⁰, reconoce que los titulares son algo más que un conjunto de frases iniciales “ encima ” de una información; los títulos y los titulares aportan el marco semántico necesario para la interpretación de las noticias y normalmente expresan la información que mejor recuerda el lector. Por eso es interesante dar cuenta de ciertos gestos estigmatizantes aún cuando se pretende significar cierta defensa o solidaridad con el “otro” oprimido.

“El drama de vivir como esclavos”²¹

Espectacularización y estigmatización: explorar al otro exótico

El titular *Trabajo esclavo*, además, juega un rol importante al añadir un elemento sensacionalista al enunciado, puesto que este término, y otros tales como *reclusión*, *infierno*, *hacinamiento*, *servidumbre* suponen maneras de informar apoyadas en modalidades *dramáticas* de la enunciación que intentan causar impacto en el público desde la escenificación, la impresión, y las sensaciones. Al mismo tiempo, el contenido valorativo (negativo y degradante) de los términos favorece la percepción del mundo en términos de conmoción permanente, lo cual funciona obturando toda identificación, conocimiento y debate sobre los conflictos contemporáneos²².

18. “Trabajo esclavo: declaran que pagaban coimas a la Policía ”, *Clarín*, 3/04/2006).

19. “Trabajo esclavo: declaran que pagaban coimas a la policía ”, *Clarín*, 03/04/2006

“Trabajo esclavo: el incendio con seis muertos en una fabrica textil disparo un operativo de inspecciones”, *Clarín*, 04/04/2006

“Trabajo esclavo: el cónsul, dueños de locales y muchos trabajadores rechazaron las inspecciones”, *Clarín*, 04/04/2006

“Trabajo esclavo: alcanza a un millón de personas provenientes de nueve países sudamericanos”, *Clarín*, 04/04/2006

“Trabajo esclavo: más clausuras y denuncia contra un diplomático”, *Clarín*, 07/04/2006

“Trabajo esclavo: mas de dos mil manifestantes protestaron contra el cierre de talleres ”, *Clarín*, 08/04/2006

“Por el incendio de caballito y el escándalo del trabajo esclavo” *Clarín*, 10/04/2006

“Ayer clausuraron otros seis talleres por trabajo esclavo” *Clarín*, 11/04/2006

20. Op. Cit.

21. Titular de La Nación, 31/03/2006.

22. Martini Stella (2004), “Violencia criminal y reclamos en la Argentina: territorios y márgenes de la comunicación política”. Ponencia en la VII Reunión de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación, ALAIC.

Si inscribimos la serialización del “trabajo esclavo” dentro de lo que Ford y Longo²³ llamaron *casuística*, bien podemos entender porqué los medios incluyen a los conflictos migratorios de modo errático en la agenda periodística. La *casuística* remite a un suceso microsocioal (o individual) que es expuesto mediante una estructura discursiva básicamente narrativa. La *casuística*, como un conjunto de casos que más que agruparse para ejemplificar, problematizar o completar un corpus normativo específico, se agrupa o se mueve de manera errátil, en la agenda de los medios a partir de su valor como *noticia*.

En este sentido, insistimos, las minorías migrantes son incluidas en los medios de modo fortuito, esto es, el caso desaparece de la agenda periodística luego de dos semanas de haberse instalado; y alimentando una lógica sensacionalista atravesada por el mercado y el marketing. Esto supone, como advierte Stella Martini²⁴ que para *vender* la prensa, lejos de instalar una discusión pública desde los medios, asiste a *colorear* el *caso* con relatos acerca de las penurias de la vida de los trabajadores bolivianos, se diluye la división entre los asuntos públicos que es necesario tematizar y, en cambio, se invade la intimidad de aquellos “otros”, cuyos ingredientes de inmigrantes, pobres e ilegales permiten aumentar el sensacionalismo del discurso:

*Había 60 personas viviendo en cubículos de un metro cincuenta, divididos por cartones. Y todos usando un baño nauseabundo(...). Notamos que había **menos camas que gente**; evidentemente, mientras algunos duermen otros trabajan²⁵.*

*Allí trabajaban y vivían **hacinadas** entre 50 y 60 personas de nacionalidad boliviana en condiciones similares a la esclavitud²⁶.*

‘Algunos tenían colchones, pero nosotros dormíamos sobre unos pedazos de cartón tirados en el piso, al lado de las máquinas’, cuenta Sonia, que, además, tenía que soportar el sufrimiento de su hijo Hugo, que en ese momento tenía ocho años. ‘El me decía: “Mamá, yo quiero ver la tele”, pero los hijos del dueño le pegaban, así que yo lo traía conmigo y le pedía que me ayudara con las etiquetas para que no se aburriera’, relata. Huyó luego de tres meses, en los que recibió sólo \$ 40 y tres garrafas de gas²⁷.

Debemos agregar que los significantes que constituyen este discurso sostenido por modalidades sensacionalistas subrayan lo que, con Goffman, llamamos estigmatización. Se afirma la distancia entre un *nosotros* y un *ellos* portador de estigma. Desde diversas posiciones de enunciación, con diferentes objetivos, con o sin sentido de denuncia, los términos se convierten en *estigmatizantes*.

23. Ford, Aníbal y Longo, Fernanda (1999) “La exasperación del caso”, en Ford, A. *La marca de la bestia*, Norma, Buenos Aires.

24. Op. Cit.

25. “Clausuran 18 talleres ilegales en los que vivían 45 familias”, *Clarín*, 4/04/2006. [la negrita es nuestra]

26. “Mueren seis personas en un incendio”, *La Nación*, 31/03/2006. [la negrita es nuestra]

27. “El drama de vivir como esclavos” *La Nación*, 1/04/2006.

Goffman²⁸ llama estigma a un *atributo profundamente desacreditador* construido en relación con determinados estereotipos y marcas que poseen algunos sujetos y que significan posicionamientos desde quien los construye; quienes pertenecen al grupo de los *normales*. Por esto, el autor describe el estigma como un concepto relacional, ya que un atributo que estigmatiza al otro puede confirmar la normalidad de uno. Lo que nos interesa aquí, es señalar que los medios al constituirse como *identificadores* construyen discursivamente aquella *normalidad* y por oposición, la *anormalidad* de la que son parte los sujetos estigmatizados.

Al decir que pensamos a los medios como *identificadores*, nos referimos al *poder de identificación* del que gozan. La identidad se pone en juego en las luchas sociales y este *poder* depende de la posición que se ocupa en el sistema de relaciones, en tanto y en cuanto:

“no todos los grupos tienen la misma autoridad para nombrar y nombrarse”²⁹.

Los medios (al igual que el Estado) son poderosos *identificadores* pues poseen el material y los recursos simbólicos para imponer categorías y esquemas clasificatorios. Detentar el poder simbólico significa fundar las categorías de representación y provocar con un mismo gesto la *etnización de los subalternos*³⁰, de aquellos que no se acomodan al patrón de identificación dominante.

El contenido particular de los discursos representados en la prensa gráfica participa de la construcción de lo que, con Cuche, llamamos heteroidentidad –la identificación impartida desde el grupo dominante hacia *los otros*- que en este caso se traduce en una identidad *negativa* puesto que deviene estigmatización de los grupos minoritarios. Encontramos un acto de fijación de características culturales consustanciales e inmutables hacia los trabajadores inmigrantes: *ellos* comparten ciertas categorías (bolivianos, inmigrantes, aymaras) cuya pertenencia supone además sesgos *esenciales*, pues se señala una relación directa y tácita entre la categoría y las cualidades adosadas a los trabajadores migrantes. Dicho en otros términos, veremos recurrente la justificación implícita de la nominación de *esclavo* a razón de la construcción de *otro* con atributos esenciales, como portador de una identidad natural, a manera de estigma: los bolivianos-inmigrantes-indígenas pueden soportar ser tratados como *esclavos* y trabajar bajo condiciones *pre-capitalistas* porque son, entre otras cualidades, sumisos, callados, tranquilos e ignorantes:

‘Eligen a los más tontos o reservados: campesinos de zonas muy agrestes. A los inteligentes y a los que viven en el centro de La Paz los desechan. No quieren gente que se pueda rebelar. Buscan “sumisos”, cuenta Quea’³¹.

28. Goffman, Erving. “Estigma e identidad social” en *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

29. Idem, p. 113.

30. Cuche, Denys. “Cultura e identidad” en *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Nueva Visión, México, 1996.

31. “El comienzo del largo viaje a la esclavitud”, *La Nación*, 9/04/2006. [la negrita es nuestra].

*esas jaulas infernales llenas de **prisioneros voluntarios** que vienen aquí a rendirse ante la evidencia de que sus vidas son accidentes de los que deben ocuparse ellos mismos de prolongar, de la manera que sea, de la que encuentren*³².

El discurso estigmatizante es compartido por medios y autoridades, por un lado, porque los medios construyen un discurso acerca de esa *normalidad*, pero con el lenguaje propio del Estado: neutralizado y despolitizado. Y, por otro lado, comprobamos que las fuentes oficiales aparecen sobrerrepresentadas en el discurso gráfico, lo cual, no sólo legitima tal discurso sino que también lo hace con las mismas voces autorizadas. Como sostiene Rodrigo Alsina³³, las fuentes oficiales recontextualizan los acontecimientos extraordinarios, brindan sentido y, a su vez, no son cuestionadas en su verosimilitud.

*Para la cultura que comparten estas personas, nada es más humillante que recibir subsidios: lo que necesitan es preservar su trabajo*³⁴.

*La mano de obra boliviana es muy calificada y buscada por los empresarios textiles; son trabajadores muy prolijos, limpios y rápidos (...) los empresarios que compran su producción les pagan ridículamente poco, en forma tal que la única posibilidad que les queda es trabajar en casas tomadas, en malas condiciones y sin beneficios sociales*³⁵.

Retomando a Goffman, el autor señala que si bien las respuestas a un estigma por parte de los *normales* puedan ser *benevolentes*, no dejan de tener un sesgo discriminatorio, ya que *creemos por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana*³⁶.

En este sentido, los inmigrantes bolivianos aparecen en los medios con características que los distinguen de los nacidos en Argentina, y la nominación de *esclavos* si bien podría parecer como “denuncia” de la situación que vive, termina formando parte de una relación metonímica entre las cualidades de los costureros y la *esclavitud*.

Así, la conjugación pobre, indocumentado, sumiso aparece en el corpus como equivalente a “esclavo”. Nos valdremos de algunos conceptos de Shohat y Stam³⁷, que si bien trabajan sobre la configuración de la superioridad europea en relación con el multiculturalismo, nos son de vital importancia para pensar la construcción del discurso periodístico acerca de la *inferioridad* boliviana, en contraposición al *nosotros* argentino, superior, occidental. Los autores distinguen dentro del discurso de los medios *del Imperio* un *tropos infantilizador*, según el cual los *no europeos* se mantienen en una etapa temprana del ser humano o del desarrollo cultural.

32. El sistema, *Página 12*, 01/04/2006. [la negrita es nuestra]

33. Rodrigo Alsina, Miguel. *La construcción de la noticia*, Paidós, Barcelona, 1996.

34. Gabriel Juricich, representante legal de la Federación Boliviana en la Argentina en “Una pelea después de las llamas”, *Página 12*, 04/04/2006. [la negrita es nuestra]

35. Gabriela Cerruti, ex Ministro de Derechos Humanos portefa en “Una pelea después de las llamas”, *Página 12*, 04/04/2006. [la negrita es nuestra]

36. Op. Cit. p. 15.

37. Shohat, Ella y Stam, Robert. “Tropos del Imperio” en *Unthinking eurocentrism. Multiculturalism and the media*, Routledge, London (traducción y adaptación de María Eugenia Contursi y Fabiola Ferro), 1994.

En el caso de los trabajadores bolivianos en Argentina, los datos acerca de la crisis que atraviesa el país del que provienen, la pobreza, la falta de servicios básicos y los recurrentes conflictos institucionales son utilizados para dar cuenta de la “inmadurez política” en la que está inmersa Bolivia. Por otro lado, se construye un “otro” infantil en la medida en que los inmigrantes bolivianos aparecen desamparados frente a la situación crítica de su país, y a la “esclavitud” y el engaño al que se ven sometidos al cruzar la frontera. Con el matiz sensacionalista del que hablamos arriba, se describe a hombres-niños indefensos y llorosos frente a la situación del desalojo y la inspección, en la cual el Estado argentino, occidental, ¿desarrollado? aparece en un rol pedagógico y protector. En este sentido, los inmigrantes son representados como incapaces de sobrevivir sin esta ayuda:

*“las familias todavía no han querido irse –admitió Cerruti–. Con ayuda de psicólogos y asistentes sociales, seguimos explicándoles que lo mejor es que lo hagan por su propia voluntad, (...) buscamos salidas más estables mediante subsidios o su inclusión en planes sociales”*³⁸.

*“Aunque les explicamos que estábamos para ayudarlos, hablaban entre ellos sin que pudiésemos entenderles, lloraban”, agregó un inspector*³⁹.

*Muchos de los bolivianos rechazaron las inspecciones a los talleres y se mostraron temerosos de que se produzcan clausuras que los dejen sin trabajo. Así, se produjo un enfrentamiento interno entre quienes denunciaban la explotación y pedían la erradicación del trabajo esclavo contra aquellos que pedían que se les permita mantener sus fuentes de empleo a cualquier costo*⁴⁰.

En esta última cita se pone en juego la tensión entre quienes definen a los costureros bolivianos como esclavos y quienes se definen como trabajadores –o quieren mantener su fuente de empleo a cualquier costo. En este caso, las relaciones complementarias no se invierten en tanto una estrategia de contraestigmatización⁴¹, pero podemos notar un cambio en ellas: mientras el estigma *esclavo* se mantiene por parte de los medios nominadores, algunos trabajadores niegan ese mote diciendo *acá no hay esclavos, hay trabajadores*, generando así una revuelta contra el estigma, primero invirtiéndolo y luego reconstruyendo una identidad⁴².

“Acá no hay esclavos, hay trabajadores”⁴³. Autoidentidad: la aparición del “otro”

La toma de la palabra tiene la forma de un rechazo; es una protesta (...) consiste en decir: ‘no soy una cosa’. La violencia es el gesto que rechaza toda identificación: existo. Quien se pone a hablar niega las normas en nombre de las cuales se pretendiera censurarlo. La cita a de

38. “Una pelea después de las llamas” *Página 12*, 4/4/2006. [la negrita es nuestra]

39. “Clausuran 18 talleres ilegales en los que vivían 45 familias”, *Clarín*, 04/04/2006. [la negrita es nuestra]

40. “Un día con marchas y denuncias entre la comunidad boliviana”, *Clarín*, 04/04/2006. [la negrita es nuestra]

41. Grimson, Alejandro. *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Eudeba, Buenos Aires, 1999.

42. Op. Cit.

43. “Cerraron otros 11 talleres y 3.000 bolivianos marcharon en protesta” en *La Nación*, 06/04/2006.

Certeau⁴⁴ nos conduce ahora al terreno del “otro”. A partir de la inclusión en los *massmedia*, la voz recortada y seleccionada de los trabajadores bolivianos da cuenta de conflictos que se producen en torno a las identificaciones diferentes producidas por una relación *intercultural* que genera *conflictos, negociaciones, acuerdos e innumerables malos entendidos*⁴⁵.

En muchos casos, aquellos que los medios y las autoridades del gobierno identificaron como “esclavos” rechazaron esa denominación: “Nosotros venimos acá para *trabajar y no somos esclavos* ni tratamos como esclavos a los demás; *somos dignos*” (“De explotados y explotadores”, *Página 12*, 5/04/2006). [la cursiva es nuestra]

La *dignidad* es un significante poderoso para la clase trabajadora, aquella que no tiene más que su fuerza de trabajo. De aquí la importancia semántica de la diferencia entre un esclavo y un trabajador, este último es “libre”, libre de vender su fuerza de trabajo, aunque se trate de una libertad nacida de la carencia. Entonces, los costureros rechazan la identificación externa y moldean su subjetividad desde su propia experiencia como *trabajadores*. Como dijimos, pensamos con Cuche, que la construcción de la identidad es una negociación en un marco relacional entre

*una “autoidentidad” definida por sí misma y una “heteroidentidad” o una “exoidentidad” definida por los otros.*⁴⁶

Dicha “autoidentidad” es menos la apropiación por parte de los grupos minoritarios de la identidad dominante que la *reapropiación de los medios* para definir *por sí mismos* su identidad.

La “autoidentidad” de los trabajadores es la que desdice la nominación mediática, y lejos de ser una forma pura e inmutable, se trata de identidades fluctuantes en tanto las entendemos como construcción colectiva. Pero insistimos, dado que la capacidad de nombrarse no es la misma según el lugar que cada grupo ocupe en el campo social, “la identidad” será más o menos legítima producto de la relación de fuerzas; esto explica la hegemonía de la nominación “esclavos” del grupo dominante frente a quienes se entienden como “trabajadores”.

Si la identidad es relacional y depende también del escenario en que cada uno se experimenta a sí mismo, es necesario retomar el concepto de *clase* de Thompson (1980) a los efectos de dilucidar, en las articulaciones discursivas explícitas de los trabajadores bolivianos, el reconocimiento de un sujeto propio de sociedades industriales y capitalistas. Al indagar los orígenes de la clase obrera, Thompson, sostiene que la *clase* cobra existencia cuando algunos hombres

*de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos a) los suyos.*⁴⁷

44. de Certeau, Michel. “Tomar la palabra”, en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana/Iteso, México, 1995.

45. Op. Cit. p. 35.

46. Op. Cit. p. 112.

47. Thompson, Edward. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 14.

Desde este punto de vista, los inmigrantes bolivianos reclaman ciertas condiciones en tanto clase trabajadora:

“Vera es un mentiroso, un vividor. Nosotros no nos consideramos esclavos, nosotros trabajamos más porque queremos ganar más dinero” Franklin Robles, uno de los manifestantes⁴⁸

Es importante señalar que las identificaciones y categorizaciones dominantes pueden incidir en el propio reconocimiento del grupo minoritario como en el caso que analizamos: la “auto-identidad” no se ve contrarrestada por las definiciones externas sino que, en cambio, se refuerza como gesto contestatario.

En los diálogos binacionales se le pidió a la Casa Rosada que no se hable de “esclavitud”, ya que el cuadro de situación no se parece a lo que se conoce como trabajo esclavo, por ejemplo, en África. La Paz prefiere que se utilice el término “servidumbre”.⁴⁹

Como habíamos señalado, la cultura popular se expresa en la oralidad y en la comunicación corporal; a lo largo de los días en que se desarrolla el conflicto, los trabajadores bolivianos se hacen visibles, ocupan espacios y se manifiestan oralmente: *toman la palabra*. Bourdieu, Lebaron y Mauger (1998) plantearon que toda acción colectiva y toma de palabra de los que acostumbramos a llamar “excluidos” pone en jaque las denominaciones de quienes tienen el monopolio de la palabra.

Las mujeres consultadas rechazan la etiqueta de “esclavitud” que usa el periodismo. Hay explotación laboral, sí, y a veces enorme, pero no creo que haya esclavitud. Hay casos -cuenta Dora, costurera- en que los talleristas bolivianos y coreanos explotan a costureros bolivianos”⁵⁰

En este sentido, la tensión que encontramos entre la nominación de parte del periodismo a los trabajadores bolivianos frente a la evidente respuesta del colectivo que rechaza la identificación de “esclavos”, funciona menos que negando una simple metáfora, reivindicando una “auto-identidad” que sobrepasa las fronteras nacionales o étnicas.

Las categorías de raza, grupo étnico y nación acompañan fuertemente la noción de clase. Así, la identidad de los trabajadores bolivianos está construida no sólo en torno a su posición frente a los medios de producción sino también por su relación con otros grupos étnicos, en este caso argentino (Barth, 1969). Los grupos étnicos son considerados por Barth como una forma de organización social, ya que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción. En ésta, aparecen dicotomías étnicas por las cuales la identidad se construye en un derecho de juzgar y de ser juzgado, y conforma en el caso boliviano, un posicionamiento social y político (Grimson, 2000).

48. “Trabajadores textiles bolivianos exigieron precios más justos”, *La Nación*, 6/04/2006.

49. “Cónsul boliviano con los días contados”, *Página 12*, 8/04/2006.

50. *La Nación*, 10/04/2006.

*Somos parte de la economía argentina, pero no como seres humanos. No tenemos lugar en esta sociedad. Nos discriminan hasta con la mirada, silenciosamente, y nos empujan hacia la marginalidad. Por eso tantos bolivianos no tienen otro recurso que permanecer encerrados en los talleres textiles con sus paisanos. El de la discriminación es el problema mayor, y el desconocimiento de nuestra cultura. Si no se comprende esto, no se comprende qué ocurre con los bolivianos.*⁵¹

Así como con Goffman decíamos que el estigma aparece afirmando una relación entre un “nosotros” normal y un ellos “anormal”,

*la identidad social permite que el individuo se ubique en el sistema social y que él mismo sea ubicado socialmente*⁵²

situando un adentro y un afuera de esa identidad, construyendo también una distinción nosotros/ellos, basada en la diferencia cultural.

Lo popular, caótico y contradictorio por definición (Ford, 1985) hace posible que a esta tensión entre nosotros/ellos se le agreguen las contradicciones y conflictos internos al colectivo boliviano, pues si encontramos a quienes se dicen “trabajadores” como gesto negador del mote dominante, también podemos distinguir a quienes asumen la interpelación mediática, en armonía con esa identificación. Asumimos con Hall que *no hay correspondencia necesaria*,

*no hay una ley que garantice que la ideología de un grupo viene ya dada de una forma inequívoca, y que se corresponda con la posición que mantiene ese grupo dentro de las relaciones económicas de la producción capitalista.*⁵³ (1998:32).

*Entre los manifestantes había **opiniones encontradas**. ‘Es mentira que haya trabajo esclavo: si trabajamos horas extras es **porque nos conviene**’, justificó un hombre. Otro desmintió: ‘Muchos de los que están hoy **vienen obligados**, porque no tienen documentos y nuestros mismos paisanos los esclavizan’*⁵⁴

Estas oposiciones se entienden en tanto toda identidad está inmersa en la complejidad de lo social, y si negamos la identidad en términos puros e inmutables, es porque asumimos la potencialidad de lo heterogéneo dentro de los grupos identitarios. Introyectar las identificaciones “desde arriba” es una de las caras del interjuego colectivo en sociedades atravesadas por la relación dominante/ dominado en términos de clase, etnia, género.

51. “La discriminación es la raíz de los problemas bolivianos” *La Nación*, 09/04/2006.

52. Op. Cit. p. 108.

53. Hall, Stuart. “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates posestructuralistas”, en Curran, J. Morley, D. Walkerdine, V. (comp.), *Estudios culturales y comunicación*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 32.

54. “Cerraron otros 11 talleres y 3.000 bolivianos marcharon en protesta”, *Clarín*, 06/04/2006. [la negrita es nuestra]

“Inmigrantes, go home”⁵⁵. Palabras finales

Señalamos que la *toma de palabra* cuestiona las divisiones metódicamente mantenidas esta vez entre esclavos, servidumbre, explotados y trabajadores, en la medida que todos pueden ser sometidos a la degradación de las condiciones de trabajo y la precarización laboral. El gesto de los bolivianos reivindicándose como *trabajadores* intenta precisamente este cuestionamiento, pues las circunstancias en las que trabajan y viven los inmigrantes en los talleres textiles mantienen relación directa con las condiciones de trabajo y las posibilidades de conseguir empleo en la Argentina. En efecto, cada cara que asume el trabajo en el capitalismo, lejos de entenderla de forma atomizada, se puede leer como la contracara de otras formas de degradación laboral.

En este sentido, la utilización del significante *esclavo* funciona desvinculando del capitalismo ciertas condiciones laborales extremadamente devaluadas, y de este modo suprime la relación conflictiva en la que se inscribe. La posibilidad de identificar a los trabajadores como *esclavos* es factible producto de operaciones, como dijimos, estigmatizantes en tanto se asocia la categoría de clase con la raza, la nacionalidad y la condición de ilegalidad en que se encuentran los inmigrantes. Pero es a partir de la *toma de la palabra* por parte de los inmigrantes que el conflicto reaparece, ya que la disputa de sentido en torno al significante *esclavo* y su oposición con el de *trabajadores* da cuenta de un rechazo al estigma que se construye a partir de características “naturales” como la sumisión, la tranquilidad, la docilidad de los bolivianos.

Por otro lado, adelantamos en la introducción que así como la protesta “hace aparecer” a los bolivianos no sólo en la *toma de la palabra* sino también ocupando el espacio público, saliendo de sus lugares de trabajo precario; los pedidos de “precio justo” también forman parte de una denuncia del sistema de explotación que genera que mientras ellos cobran centavos por prenda que confeccionan, las grandes marcas ganan cientos de pesos por cada una de ellas. Por esta razón, y en esta lucha en torno a la equiparación entre los salarios y el precio final de la prenda, podemos decir que los costureros bolivianos se afirman como parte de la clase trabajadora, productora de plusvalía en el capitalismo, ponen al descubierto el conflicto, en donde lo popular se construye. Y de esta forma, ponen en cuestión la “naturalización” del sistema que parece estar fuertemente cimentado y sin fisuras.

Además, la *toma de palabra* como resistencia nos habla de la lucha simbólica que se juega en esta experiencia de los inmigrantes ocupando espacios y haciéndose oír frente al poderoso sistema de medios. Y si gesto, cuerpo y voz sugieren la posibilidad de resignificar las representaciones que vienen “de arriba”, al mismo tiempo, como vimos, también anuncian lo complejo y contradictorio de la cultura de las clases subalternas, ya que hay quienes aceptan la representación y recogen de allí las fuerza para hacer públicas denuncias y demandas igualmente legítimas.

Según Cuche los estados modernos han asistido a la conformación de una monoidentificación al reconocer sólo una identidad cultural como nacional, excluyendo particularismos y diferencias culturales. Podemos pensar que los medios colaboran con esto al tratar a ese “otro” etnocultural a través de enunciaciones sensacionalistas, incluido en la agenda por su índole de “espectacular”

55. Titular *La Nación*, 07/04/2006.

conforme a una necesidad de mercado. Y en ese acto “sensacionalista”, el *estigma* que se construye en torno a los inmigrantes bolivianos se inscribe en un lenguaje que niega la multiculturalidad en la Argentina, que aparece despolitizado y neutral y mantiene excluido de la palabra a un sector que, en la medida que dice “existo” expone una relación de interculturalidad que no está exenta de conflictos, sino que éstos la constituyen en tanto “aparición” del sujeto popular.

Bibliografía

- Barth, Frederik, (1976) “Introducción” en *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México.
- Bourdieu, Pierre; Lebaron, Frederic y Mauger, Gerard. (1998), “Cuando los desocupados deciden tomar la palabra”, en *Clarín*.
- Cuche, Denys (1996), “Cultura e identidad” en *La noción de cultura en las ciencias sociales*, Nueva Visión, México.
- de Certeau, Michel, Julia, Dominique y Revel, Jacques (1999), “Nisard. La belleza de lo muerto”, en *La cultura plural*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- de Certeau, Michel (1995), “Tomar la palabra”, en *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana/Iteso, México.
- Ford, Anibal (1985), “Medios de comunicación y cultura popular” en Ford, A., Rivera, J. y Romano, E. *Cultura dominante y Cultura popular*, Legasa, Buenos Aires.
- Ford, Anibal y Longo, Fernanda (1999) “La exasperación del caso”, en Ford, A. *La marca de la bestia*, Norma, Buenos Aires.
- Ginzburg, Carlo (1981), “Prefacio” a *El queso y los gusanos*, Muchnick, Barcelona.
- Goffman, Erving (1998), “Estigma e identidad social” en *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gomis, Lorenzo (1997), *Teoría del Periodismo*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Grimson, Alejandro (1999), *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Eudeba, Buenos Aires.
- Hall, Stuart (1998), “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates posestructuralistas”, en Curran, J. Morley, D. Walkerdine, V. (comp.), *Estudios culturales y comunicación*, Paidós, Bs As.
- Hall, Stuart (1984), “Notas sobre la deconstrucción de lo popular”, en Samuels, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.
- Imperatore, Adriana. (1999), “Voces, prácticas y apropiaciones de lo popular en la ficción de Walsh”, en Zubieta, Ana M. (comp.): *Letrados iletrados. Apropiaciones y representaciones de lo popular en la literatura*, Buenos Aires, Eudeba.
- Martín Barbero, Jesús (1983), “Memoria Narrativa e industria cultural”, en *Comunicación y cultura*, Nro. 10, Méjico.
- Martini Stella (2004), “Violencia criminal y reclamos en la Argentina: territorios y márgenes de la comunicación política”. Ponencia en la VII Reunión de la Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación, ALAIC.
- Rodrigo Alsina, Miguel. *La construcción de la noticia*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Shohat, Ella y Stam, Robert (1994), “Tropos del Imperio” en *Unthinking eurocentrism. Multiculturalism and the media*, Routledge, London (traducción y adaptación de María Eugenia Contursi y Fabiola Ferro).
- Van Dijk, Teun A. (1997), “Racismo y análisis crítico de los medios”, Paidós Comunicación.
- Wallerstein, Immanuel (1991), “La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo y etnicidad” en Wallerstein, I. y Balibar E. *Raza, Nación y clase*, Indra Comunicación, Santander.

*Rap político en el altiplano boliviano:
(Re)Construcción de identidades juveniles y de ciudadanía
afirmativa a través de negociaciones en un mundo globalizado¹*

Johana Kunin²

En este trabajo estudiamos la producción, la distribución y el consumo del rap político contemporáneo en El Alto y La Paz, Bolivia. En aquellas localidades, un grupo de jóvenes mezcla el hip hop y los ritmos ancestrales para realizar una construcción discursiva acerca de la identidad aymara y boliviana, para criticar la discriminación que sufre, para “despertar” conciencias o educar a otros jóvenes.

¿Es ésta una expresión de contracultura, de aculturación y/o fruto de la globalización? Para averiguarlo, no se pueden desconectar estos conceptos de la historia boliviana ni de los proyectos culturales locales de exaltación o de denigración de lo mestizo, lo indígena o lo cholo. Es también inevitable estudiar el rap aymara en el marco de la emergencia movimientos sociales en Bolivia de los últimos diez años. Intentamos explicar el surgimiento de este movimiento específico al tiempo que Evo Morales era elegido presidente de Bolivia y que la ciudad de El Alto, en especial, se posicionaba como destinataria de fondos de agencias de cooperación internacional, ONGs o agencias nacionales o municipales que, o bien intentan propiciar los cambios sociales que se viven o, por el contrario, tratan de convertir a la juventud en “líderes positivos” y no contestatarios. En el actual escenario boliviano se observan marcadas expresiones públicas del orgullo (antes reprimido) de lo aymara y de una efervescente “evomanía”. Cabría preguntarse si esta revalorización, no es también en

1. Este artículo/trabajo fue elaborado gracias a la contribución del Programa Regional de Becas del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). El trabajo forma parte de los resultados provisionales del Proyecto “Rap político en el altiplano boliviano” que fue premiado con una beca de investigación en el Concurso “Cultura, Poder y Contrahegemonía” convocado en 2007 en el marco del Programa de Becas CLACSO-Asdi para investigadores junior de América Latina y el Caribe.

2. Antropóloga de la Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis (Francia) johanakunin@yahoo.es

parte una búsqueda por parte de ciertos actores de aumentar su status político o social y para obtener fondos para proyectos culturales o sociales; ya que lo que fue contracultura por más de 500 años es ahora cultura oficial. Es por eso que podemos afirmar que los raperos participan de procesos de negociación a nivel local, nacional e internacional que influyen en su (re) construcción identitaria.

El rap político en su contexto

El hip hop nació como “tribu urbana” en los barrios marginales de Nueva York en Estados Unidos en la década del 70. Está compuesto por cuatro elementos: el graffiti (pintadas en paredes), el break dance (baile), el rap de los MCs (que cantan rimando, a menudo improvisando) y los DJs (musicalizan las rimas de los MCs).

A partir del 2000, con la “eclosión” de movimientos sociales contestatarios en Bolivia, se inicia una tendencia de “rap político”, sobre todo en la ciudad de El Alto, donde tres cuartas partes de la población es menor de 40 años y es la ciudad más joven del país³. El rap se expande especialmente después de los sucesos de Octubre de 2003 y su fin es transmitir reivindicaciones étnicas, denunciar la discriminación, criticar a la clase política y “al imperialismo” y educar a los jóvenes.

De acuerdo con Mollericona (2007), existen sólo en El Alto un centenar de grupos de hiphoppers (raperos, bailarines de break dance, graffiteros, DJs). Es un fenómeno esencialmente masculino, ya que hay pocas mujeres en este ámbito. Sin embargo, una de las líderes más importantes de La Paz es mujer. Observamos al menos cinco tendencias⁴:

La Paz: Rap para la educación ciudadana

Debido a los medios económicos con los que cuentan y a las conexiones con agencias nacionales e internacionales, los raperos de La Paz son los que más discos han grabado, sobre todo de manera oficial⁵. Las temáticas que tocan en sus canciones intentan ser “positivas” y critican a los raperos que sólo se quejan. Expresan que su objetivo es educar a los jóvenes, ayudarlos a tomar consciencia, tratar “temas sociales con mensaje” y destruir el estereotipo que los dibuja como “jóvenes raperos pandilleros drogadictos y delincuentes”. Para sus shows y en su día a día se visten con pantalones anchos, gorras y una estética cercana al rap estadounidense. Cantan solamente en castellano y se autodefinen en general como bolivianos antes que como aymaras.

Este grupo ha coordinado actividades como “Hip Hop en La Calle” con la alcaldía de La Paz, con quien también grabó canciones de educación vial. Con el Ministerio de Educación

3. En 1952 El Alto contaba con 11mil habitantes, en la década del 70 llegó a los 120mil y en la actualidad cuenta con más de 700mil personas. La mayor parte de su población es migrante interna de origen aymara que llegó del ámbito rural o minero después de la aplicación de las políticas neoliberales. Casi el 80% de sus más de 700.000 habitantes autoproclamado indígena en el censo de 2001. Los raperos alteños son indígenas urbanos hijos de migrantes rurales

4. La descripción de cada tendencia se completará con citas extraídas de las entrevistas a los raperos y de las letras de sus canciones

5. O sea no en un estudio casero.

realizaron canciones sobre el analfabetismo; con organismos que trabajan temas de género, rap contra la violencia hacia la mujer; con una ONG un evento para el antimilitarismo en Colombia; con la embajada de EE UU en La Paz un concierto y taller con un grupo de rap estadounidense; con varios auspicios un evento llamado Conexión Hip Hop Bolivia – Chile; con el gobierno nacional el concurso y gira Voces de Unidad Juvenil por la unidad boliviana; con el Goethe Institut y la Alianza Francesa de La Paz el encuentro “A la luz del Hip Hop”; con una ONG, rap con jóvenes lustrabotas; y con otra una canción sobre el agua.

En general tienen un nivel educativo universitario, trabajan y manejan Internet y las tecnologías de información para distribuir o producir su música. Se conectan y conocen con otros raperos de América Latina.

El Alto: rap de reivindicación de identidad aymara con apoyo institucional y cobertura mediática.

Esta tendencia está compuesta por algunos pocos grupos minoritarios que cantan en aymara. Por este hecho, sin embargo, son los que tienen mayor cobertura mediática (aún más que los paceños). Sin embargo, a menudo tildan a los medios de comunicación de manipuladores (aunque a menudo les conceden entrevistas). Para sus shows, se visten con pantalones anchos, gorras de *baseball*, camperas americanas, ponchos y lluchus⁶. En muchas de sus canciones se hace alusión a la identidad “boliviana”, “aymara”, “chola”, “americana” y “latina”; se recuerda a los caídos en Octubre, se critica a los medios de comunicación, a la clase política y al “imperialismo” y se aboga por un cambio social. El nombre o el seudónimo de los cantantes o MCs es, en general, en aymara. Sus rimas están apoyadas sobre pistas donde suenan instrumentos andinos (zampoñas, queñas...).

Para grabar sus discos han sido apoyados por centros culturales que cuentan con financiación internacional. Han cantado para las Juntas Vecinales de El Alto, en el cierre de campaña de Evo Morales, en el Cabildo del 20 de junio de 2007 denominado “la sede no se mueve” realizado en El Alto, han participado en un evento por la nacionalización de los hidrocarburos en Bolivia, han dado talleres para los hijos de mineros y en cárceles y han realizado campañas contra la contaminación acústica para la Alcaldía de La Paz.

En general tienen un nivel educativo universitario, trabajan y manejan Internet y las tecnologías de información para distribuir su música. Han sido invitados a encuentros de Hip Hop o Liderazgo en Cuba y Venezuela.

El Alto: pequeños grupos de rap político y callejero con participación institucional ocasional

En general no han logrado grabar un disco completo de manera oficial, a veces logran grabar algunas canciones en un estudio casero. Son más jóvenes que los de la tendencia anterior y

6. Se deberá relacionar este hecho con el uso político simbólico que Evo Morales o los constituyentes hacen de su ropa de función.

no cuentan con cobertura mediática. Las temáticas de sus canciones se basan gran parte en “la vida callejera”, siendo “la calle” la legitimadora del buen raper. Esto es una tendencia que proviene de Estados Unidos. No son necesariamente lo que se conoce como “niños de la calle” pero han pasado o pasan la mayor parte de sus días en la calle. En sus canciones tienen componentes críticos y aleccionadores: critican a la policía, a los políticos, se quejan de la discriminación y la pobreza y cuentan historias donde intentar instruir a otros jóvenes sobre los daños del consumo de alcohol y drogas con el trasfondo de un *yo ya lo pasé, no te lo aconsejo*. Muchos han tenido problemas con las drogas o el alcohol y han estado internados en centros de rehabilitación y/o han tenido problemas con la policía (cárcel o arrestos). A menudo tienen un doble discurso con respecto a las drogas, educando en sus letras contra el consumo y pero sin lograr seguir esa indicación para sus propias vidas.

Ocasionalmente han sido invitados a cantar o componer para ONGs en temas de Derechos Humanos o SIDA. Algunos han confesado que han cantado para actos políticos pero “no se acuerdan para qué o quién”. En general no cantan ni hablan aymara pero introducen también pistas andinas en su música. Muy pocos entienden la lengua, menos la hablan. Alegan que sus padres no les han enseñado para que no sufran discriminación o porque no tenían tiempo o porque no vivían con ellos. Algunos muestran su música a través de myspace en Internet; pero no todos saben manejar esta tecnología. Tienen un menor nivel educativo y no trabajan.

El Alto: Raperos marginales

Son los que llevan sus ideas anti-sistema y críticas a políticos, capitalismo e imperialismo hasta las últimas consecuencias. No representan a ningún partido político u organización. Sus trabajos se conocen sólo de las presentaciones en público. Como las dos tendencias que acabamos de describir, no cuentan con medios suficientes para grabar sus propios discos. Lo que los diferencia es que no quieren negociar su independencia artística o creativa para grabar su música. Es por esto que no cuentan con material grabado. Se consideran “*under reales*”. No les interesa hacer pública su identidad como raperos. Muchos tienen educación universitaria y trabajan y el rap es una forma de relacionarse con sus pares desde la expresión de sensaciones e ideas manifestadas en las “batallas de gallos”⁷ o en shows colectivos. No cantan en aymara pero utilizan pistas andinas.

El Alto: raperos independientes con su propio estudio

Son jóvenes que han logrado ahorrar y comprarse una computadora para así establecer un estudio casero. Esto les otorga mayor libertad a la hora de componer y grabar. En general terminan convirtiéndose en productores de otros raperos, ofreciendo sus servicios de grabación o de elaboración de videoclips a un precio módico. Difunden su música por Internet y ocasionalmente la venden, aunque no la producen con fines de lucro. Sus canciones hablan de temas políticos, discriminación y, en menor medida de la identidad aymara. No cantan en aymara pero utilizan instrumentos andinos vía pistas digitales como fondo de sus rimas. Tienen formación al menos superior técnica y en general trabajan.

7. Enfrentamiento “lírico” con improvisaciones sobre un escenario

Algunas reflexiones sobre el tema

Sobre las tendencias que acabamos de describir enmarcadas en el “rap político” del altiplano boliviano podemos además agregar que:

- Existe una dicotomía entre Rap comercial y Rap underground. Para los raperos alteños, los paceños son unos “jailones”⁸ del rap comercial que hacen todo por el dinero. Este debate entre rap comercial y rap underground proviene del mundo del rap estadounidense.
- A pesar de las acusaciones cruzadas, no hay una clara intención de lucrar con la venta de la producción musical en ninguno de los grupos. El método de intercambio más habitual es el trueque entre músicos. O la grabación de temas de rap de un músico en la tarjeta de memoria MP3 o celular de otros.
- Los raperos se manejan con cierta territorialidad similar a la de las “pandillas”. Si un grupo frecuenta un centro cultural, hace arreglos con una alcaldía o embajada o partido político, u organiza un evento musical, el resto no acude.
- Atomización y competencia. En comparación con otras agrupaciones juveniles de cultura en El Alto, no se caracterizan por desarrollar comportamientos solidarios o comunitarios en el marco de la cosmovisión andina del ayni o el ayllu. Esto es especialmente llamativo, ya que en muchas ocasiones los miembros de organizaciones activistas y de resistencia desde el arte, logran establecer entre ellos estrechos vínculos de solidaridad y comunidad.
- Los raperos de El Alto describen una cuádruple discriminación a la que hacen frente: por ser jóvenes, por ser aymaras, por ser alteños y por ser raperos. Para todos ellos el rap tiene una función catártica, de desahogo frente a esta situación. Después de 2003, se han visto, sin embargo, revalorizados al ser los jóvenes alteños los principales protagonistas de las protestas.
- Los raperos no logran establecerse como un colectivo cohesionado. Esto se presenta como problema a la hora de negociar con medios de comunicación, partidos u ONGs.
- Ante la pregunta si se creen “agringados o alienados” por hacer rap, la respuesta de todos es contundente: “no”. Indican que su música “no viene de Estados Unidos”, si no de los barrios marginales de negros y latinos de ese país que, como ellos, han sido históricamente discriminados y por eso hacer rap “no es alienarse”. Otros advierten que sus compañeros con marcadas reivindicaciones étnicas en su música (inclusión ritmos andinos) y en su puesta en escena (uso en el escenario de simbologías andinas en su vestimenta), lo hacen para que los llamen a cantar a eventos financiados por agencias nacionales o internacionales
- Tal como indica Mollericona (2007: 38), “los jóvenes en Bolivia en la actualidad estarían viviendo un tiempo de disponibilidad ideológica relacionado con lo indígena”, un momento “eufórico” del fenómeno “Evo-manía”⁹.
- Algunos raperos así como analistas bolivianos sostienen que la agencia de cooperación estadounidense USAID organiza actividades promoviendo el “liderazgo positivo juvenil” en El Alto para evitar otro “Octubre”. Habría que ahondar para ver si el rap se enmarca contra o dentro de esta tendencia.

8. En el lenguaje juvenil boliviano un jailón es un esnob o lo que en Argentina sería un “cheto”.

9. Ver por ejemplo http://www.elpais.com/articulo/internacional/Evomania/llega/tiendas/elpporint/20060120elpepuint_3/Tes

- Los raperos en general rechazan la figura de los políticos tradicionales (no así la de Evo Morales), pero a menudo negocian la realización de conciertos o talleres con fondos de los gobiernos nacionales, municipales, de partidos políticos o de agrupaciones. Los raperos indican que quieren construir una ciudadanía juvenil “no política”¹⁰ o al menos no político-formal.
- Los medios de comunicación hacen un enfoque “exotista” del caso exaltando lo aymara, lo anti-imperialista y revolucionario de sus letras.

Marco teórico de la conclusión provisional: Política y cultura en relación con la identidad cultural en Bolivia en tiempos de globalización

Las prácticas de todos los actores sociales involucran *a la vez* aspectos económicos, culturales y políticos. Esto significa que todas expresan y tienen consecuencias en las relaciones de poder establecidas, ya sea reforzándolas o alterándolas (Mato, 2001). En este sentido no se puede entender al rap político como una pura expresión cultural, si no como parte de un proceso político (gobierno actual de Evo Morales) y social (redefinición de categorías como aymara, indio, mestizo, imperialismo) y condicionada por aspectos económicos como la producción de los discos o las presentaciones en público que a menudo dependen de los fondos de agencias locales o extranjeras que imponen o sugieren su propia “agenda” temática de las canciones.

En los actuales tiempos de globalización, la producción de representaciones sociales de ideas de “identidad”, “sociedad civil”, “tercer sector” y otras por parte de actores sociales significativos –como por ejemplo organizaciones indígenas, cívicas, ambientalistas, etc.– se relaciona de diversas maneras con su participación en sistemas de relaciones transnacionales en los cuales intervienen también actores locales de otros países y juegan papeles importantes algunos actores globales. Esto *no* implica que tales actores locales adopten *sin más* las representaciones sociales que promueven los actores globales, sino que las elaboran en el marco de esas relaciones transnacionales. El resultado es que las representaciones que orientan las acciones de numerosos actores locales que juegan papeles significativos en la orientación de las transformaciones sociales en curso se relacionan de manera significativa, pero de formas diversas, con las de los actores globales. Si bien en algunos casos esto supone la adopción de ciertas representaciones y de las orientaciones de acción asociadas a ellas, en otros implica rechazo o resistencia, negociación o apropiación creativa (Mato, 2001).

Cabría pensar si estas representaciones negociadas por los diversos actores no conllevan a menudo una esencialización impuesta desde fuera, una museificación de la cultura indígena (...) el mundo indígena ha globalizado una puesta en pie colectiva que le ha llevado en muchos casos a aceptar la definición impuesta desde afuera pues se han visto en la paradójica situación de que para reclamar dignidad e igualdad tienen que mostrarse diferentes y el precio a pagar es la esencialización a la que se someten y son sometidos” (Moran Varela, 2008).

10. “No política” en sus propios términos. Evidentemente es un tema a discutir.

Bibliografía

- “Calderón de la Barca y Shakespeare a ritmo de hip hop a favor de la integración” en <http://www.tomillo.es/index.asp?MP=13&MS=100&MN=1&TR=C&IDR=250>
- “Convierten en música rap a La Divina Comedia de Dante”(2006) Marzo en <http://rancholas-voces.blogspot.com/2006/03/convierten-en-msica-rap-la-divina.html>
- “Dos movimientos en La Paz usan el hip hop para educar” (2007) *La Prensa* (La Paz), 10 de octubre en http://www.laprensa.com.bo/noticias/10-10-07/10_10_07_mund6.php
- “From raí to rap”. *Economist* 06/10/2000.
- “Matisyahu, un judío ortodoxo que canta ‘reggae’ mezclado con ‘rap’, ‘hip hop’ y ‘raggamuffin’ (2006) *El Mundo* (Madrid) 20 de enero
- Alarcón, Oscar 2005 *Vivir el hip hop* Reunión anual de etnología
- Álvarez Núñez, Gustavo 2007 *Hiphop, Mas que Calle* (Buenos Aires: Release)
- Amselle, Jean-Loup 2005 *Branchements: anthropologie de l’universalité des cultures* (Paris:Champs Flammarion)
- Anderson, Benedict 1993 *Comunidades Imaginadas* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Appadurai, Arjun 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico)
- Ávila Molero, Javier 2001 “Globalización, identidad, ciudadanía, migración y rituales andinos des/localizados: el culto al Señor de Qoyllur Ritti en Cuzco y Lima”. Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. En <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2000/avila.pdf>
- Balboa, Alfredo “El comportamiento ch’ojcho: el caso de la juventud de la ciudad de El Alto” *Tinkazos* (La Paz: PIEB) N° 17
- Barragán, Rossana (1996) “Los múltiples rostros y disputas por el ser mestizo” en Spedding, Alison (comp), *Mestizaje: ilusiones y realidades* (La Paz: Musef)
- Barragán, Rossana et al (2007) *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación. Cuarta Edición* (La Paz: PIEB)
- Bernard-Donals, Michael (1994) “Jazz, rock n’roll and politics”. *Journals of popular culture* (Oxford: Blackwell Publishing)
- Blanco, Silvia (2007) “Rap de rompe y rasga. Nada de resignación, tacón y potencia en el escenario. El concierto ‘Fémina’ reunió anoche a artistas del ‘hip-hop’ en español para luchar contra la violencia machista” *El país* (Madrid). En http://www.elpais.com/articulo/madrid/Rap/rompe/rasga/elpepuespmad/20071010elpmad_17/Tes
- Blejer, Mariano (2006) “Música: no bombardeen Medio Oriente. Bienvenidos al mundo del rock árabe” *No* (Buenos Aires) 28 de Septiembre En <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/no/12-2442-2006-09-28.html>
- Boido, Pablo (2006) “Nueva visita de los raperos de la red hip hop activista chilena” *Prensa De Frente* 9 de Marzo en <http://www.prensadefrente.org/pdfb2/index.php/a/2006/03/09/p1144?printme=1&skin=print>
- Buxton, Nick (2005) “Hip-hop revolution” 24 de Octubre en http://www.nickbuxton.info/bolivia/2005/10/hiphop_revoluti.html

- Cáceres Fernando (2002) "Adaptación y cambio cultural en la Feria de Alasitas"
- Cárdenas, Cleverth (2006) "La Construcción de la Marginalidad entre los Raperos Aymara: la identidad y la representación en las poéticas hip hop alteñas" *Bolivian Studies Journal* Volumen 6 N° 2 Junio-Julio
- Chávez, Franz (2008) "Bolivia: Morales Reaches Two-Year Milestone" 1ero de Febrero en upsidedownworld.org
- Dangl, Benjamín (2006) "El Rap en Aymara: El Hip Hop Boliviano como instrumento de la lucha" en upsidedownworld.org. 25 de Septiembre
- Dangl, Benjamin (2007) "Introduction to The Price of Fire: Resource Wars and Social Movements in Bolivia" 21 de febrero en upsidedownworld.org
- Dangl, Benjamin (2008) "Undermining Bolivia" *The Progressive* Febrero
- De La Fuente, Manuel; Huff, Marc (2007) *Movimientos sociales y ciudadanía* (La Paz: PluralEditores/IUED/NCCR Norte Sur)
- Denis, Jacques (2006) "Hip-hop palestinien " *Le Monde Diplomatique* Edición Francesa. Diciembre.
- Do Alto, Hervé (2007) "Cuando el nacionalismo se pone el poncho" en Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo et al *Bolivia, memoria insurgencia y movimientos sociales* (Buenos Aires: CLACSO)
- Fernandes, Sujatha (2003) "Fear of a Black Nation: Local Rappers, Transnational Crossings, and State Power in Contemporary Cuba" *Anthropological Quarterly* Vol. 76 N° 4 Otoño (The George Washington University Institute for Ethnographic Research)
- Forero, Juan (2005) "Young Bolivians Adopt Urban U.S. Pose, Hip-Hop and All" *New York Times* 26 de mayo
- García Linera, A (1996) "Cinco precisiones metodológicas para el estudio del mestizaje" en Spedding, Alison (comp) *Mestizaje: ilusiones y realidades* (La Paz: MUSEF)
- Gómez, Luis (2004) *El Alto de Pie, Nunca de Rodillas. Una Insurrección Aymara en Bolivia*
- Guayguaj, Germán (2001) "La construcción de la identidad local urbana: el protagonismo de la juventud alteña".en *Tinkazos* N° 9 Año 4 (La Paz: PIEB)
- Guayguaj, Germán; Quisbert, Máximo; Riveros, Ángela (2000) "Nuevas conductas sociales con raíces aymaras: Ecografía de la juventud alteña" en *Tinkazos* No 5 (La Paz: PIEB)
- Guayguaj; Riveros Pintos; Quisbert (2000) *Ser joven en el Alto* (La Paz : PIEB)
- Iglesias, Hernán (2001) "La cumbia combativa encandila a los bonaerenses" *El País* (Madrid) 25 de abril
- Illatarco Peñarrieta, Galo (2004) "La música popular de protesta, La Paz 1970-1985: una forma de imaginar la nueva sociedad" en *XVII Reunión anual de etnología* (La Paz: MUSEF)
- Komadina, Jorge (2001) "Transformaciones sociales y nuevos sentidos de pertenencia en Bolivia" en Portocarrero, Gonzalo; Jorge Komadina *Modelos de identidad y sentidos de pertenencia en Perú y Bolivia*. (IEP)
- Kropff, Laura (2004)"Mapurbe": jóvenes mapuche urbanos" en *Kairós* Año 8 N° 14
- Kropff, Laura (2005) "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas" en *Pueblos Indígenas, Estado y democracia* (CLACSO)
- Kropff, Laura (2005) "Identidad y política entre jóvenes mapuche", ponencia presentada en la VI Reunión de Antropología del MERCOSUR, Universidad de la República, 16 al 18 de Noviembre, Montevideo

- Mamani Laruta, Clemente (1996) “El mestizaje y el sincretismo de los elementos rituales” en Spedding, Alison (comp) *Mestizaje: ilusiones y realidades* (La Paz: MUSEF)
- Mato, Daniel (1995) “Complexes of Brokering and the Global-Local Connections: Considerations Based on Cases in “Latin” America” Ponencia presentada en el XIX Congreso Internacional de la Latin American Studies Association. Washington DC, USA, septiembre 28-30.
- Mato, Daniel et al (2001) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (Buenos Aires: CLACSO) en <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/mato/mato.html>
- Mato, Daniel; Maldonado, Fermín *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización Perspectivas latinoamericanas* (CLACSO)
- Méndez; Pérez Organizaciones juveniles en El Alto. Reconstrucción de identidades colectivas (La Paz: PIEB, UPEA, CEBIAE, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, Red Habitat, Wayna Tambo y CISTEM)
- Mollericon, Juan (2007) *Jóvenes hiphoppers aymaras en la ciudad de El Alto y sus luchas por una ciudadanía intercultural* (La Paz: PIEB)
- Montaño Arroyo (1996) “Mesticidad e indignidad”. en Spedding, Alison (comp) *Mestizaje: ilusiones y realidades* (La Paz: MUSEF)
- Morán Varela (2008) “A quién beneficia el mito del buen indígena ecológico” *Pukará* (La Paz) N° 27 Enero
- Piña Narváez, Yosjuan (2007) “Construcción de identidades (identificaciones) juveniles urbanas: movimiento cultural underground. El hip hop en sectores populares caraqueños” en Mato, Daniel; Maldonado Fermín, Alejandro *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas* en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/mato/Narvaez.pdf>
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1996) “En defensa de mi hipótesis sobre el ‘mestizaje colonial andino’” en Spedding, Alison (comp) *Mestizaje: ilusiones y realidades* (La Paz: MUSEF)
- Rodríguez Ibáñez, Mario (2002) *Jóvenes y Culturas: Una mirada desde la experiencia de Wayna Tambo*.
- Rodríguez Ibáñez, Mario (2004) *Para seguir viviendo: reconfiguraciones en las relaciones entre juventud, educación y sociedad* (La Paz: Wayna Tambo)
- Rodríguez Ibáñez, Mario (2006) “Juventud alteña: singularidad aymara, globalización y abigarramiento” en *XIX Reunión anual de etnología* (La Paz: MUSEF)
- Rozo Lopez, B. (2005) “¿Qué tiene que ver la producción musical con la construcción de identidades urbanas?” en *XVIII Reunión anual de etnología* (La Paz: MUSEF)
- Samanamud Ávila, Giovanni (2006) “La subjetividad política de los jóvenes en la ciudad de El Alto” *Tinkazos* N° 21 (La Paz: PIEB)
- Samanamud; Cárdenas; Prieto *Jóvenes y política en El Alto. La subjetividad de los Otros* (La Paz: PIEB, UPEA, CEBIAE, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, Red Habitat, Wayna Tambo y CISTEM)
- Sanjinés, Javier (2002) “Mestizaje cabeza abajo” en Walsh et al *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador y Abya Yala)
- Sanjinés, Javier (2006) “El mestizaje en vilo” *Aleandria* (La Paz)

- Sanjinés, Javier (2007) *El mestizaje en tiempos de indigenismo* Boletín del PIEB. Número 8, Año 4. Abril (La Paz: PIEB)
- Soruco, Ximena (2006) “La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia” en *Tinkazos* (La Paz: PIEB) N° 21
- Spedding, Alison (1996) *Mestizaje: ilusiones y realidades* (La Paz: MUSEF)
- Stefanoni, P.; Do Alto, H. (2006) *Evo Morales, de la coca al Palacio* (La Paz: Malatesta)
- Stefanoni, Pablo (2002) “El nacionalismo indígena como identidad política: La emergencia del MAS-IPSP (1995- 2003)” *Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe* (CLACSO) <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/stefanoni.pdf>
- Stefanoni, Pablo (2003) “MAS-IPSP: la emergencia del nacionalismo plebeyo” *OSAL* (CLACSO) N° 57 Año 12.
- Stefanoni, Pablo (2006) “De la calle al Palacio: los desafíos de la izquierda boliviana” *Entre Voces* N° 5 (Quito) <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/ecuador/iee/entrevo/entrevo5.pdf>
- Stefanoni, Pablo (2006) “El nacionalismo indígena en el poder” *OSAL* Año VI, N° 19 (Buenos Aires: CLACSO) en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal19/stefanoni.pdf>
- Stefanoni, Pablo (2007) “El rap aymara” *Clarín* 29 de enero.
- Stienen, Ángela (2001) “Globalización: La globalidad de la producción y la producción de la globalidad” en Betancur, M *Globalización: cadenas productivas & redes de acción colectiva: reconfiguración territorial y nuevas formas de pobreza y riqueza en Medellín y el Valle de Aburrá* (Bogotá) <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/ipc/betancur/Cap1.pdf>
- Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo et al (2007) *Bolivia, memoria insurgencia y movimientos sociales* (Buenos Aires: CLACSO)
- Thomas, Amelia (2005) “Israeli-A rab rap: an outlet for youth protest” *Christian Science Monitor* 21 de Julio Vol. 97, N° 166. Disponible en: <http://www.csmonitor.com/2005/0721/p11s01-wome.html>
- Ticona Alejo, E. *Los Andes desde Los Andes* (La Paz: Ediciones Yachaywasi)
- Zúñiga Núñez, Mario (2003) “Cartografía de los mundos posibles: miradas de protesta a la sociedad desde el rock y reggae costarricense” en *Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe*. Programa Regional de Becas CLACSO (Buenos Aires: CLACSO) en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/zuniga.pdf>

Capítulo III
Identidades en construcción

*La gente piensa que todos somos indígenas...
pero aquí somos altos, blancos y sabemos inglés...
Reflexiones en torno a la diversidad cultural y los valores
estéticos*

Silvina Junco¹ y Vivian Irene Arias²

Resumen

Vivimos en una sociedad en la que confluyen distintos sistemas culturales. Dentro de este contexto, el discurso del respeto a la diversidad cultural y la no discriminación está presente, como una proclama obligatoria y políticamente correcta, sin tener su correlato en las prácticas cotidianas. Mucho se ha escrito y se ha dejado plasmado en documentos y leyes³, también se han llevado a cabo innumerables campañas al respecto. Pero la realidad nos devuelve una imagen en la cual los valores estéticos predominan sobre los valores éticos, donde ciertos prejuicios están sólidamente arraigados en las personas, que ni siquiera son concientes de los mismos. Dentro de estas contrariedades, el modelo de belleza actual es una de las bases donde se asienta el problema de la discriminación. Nuestra sociedad sigue manteniendo el histórico paradigma que privilegia la inmigración occidental, europea, cuyas cualidades y virtudes son altamente valoradas. De aquí se

1. Abogada con orientación en derecho empresarial (UBA). En curso, Profesorado de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Jurídicas (UBA). Investigadora independiente. Correo electrónico: juncosilvina@gmail.com

2. Profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas (UBA). Maestrando en Administración Cultural, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigadora independiente. Correo electrónico: vivian.irene.arias@gmail.com

3. Por citar algunos: Constitución Nacional y tratados con jerarquía constitucional incluidos en la misma (artículo 75 inc. 22), Plan Nacional contra la Discriminación, ratificación de la Convención sobre Diversidad Cultural a través de la ley 26.305, etcétera.

deriva que las “cualidades o características físicas” que mejor se recepcionan son aquellas que coinciden con la fisonomía europea, de individuos rubios, blancos, altos, que están muy lejos de coincidir con los rasgos que caracterizan a las culturas originarias de los pueblos latinoamericanos. La comunidad boliviana que vive en nuestra ciudad es víctima de esta dicotomía que nos enfrenta como sociedades, en la medida que somos una fusión de ambas imágenes culturales.

Érase una vez...

A fines del siglo XIX, el recién constituido Estado nacional decidió ampliar y consolidar sus “fronteras interiores”, conformadas por grandes áreas que se encontraban bajo el control de los pueblos indígenas. Para apropiarse de dichos territorios, el Estado llevó a cabo la nefasta “Conquista del Desierto”, buscando reemplazar a esos “otros”, por blancos conforme a la imagen de “nosotros” que pretendía instaurar. Basta recordar el odio que sentía el ejército “civilizador” por los pueblos indígenas. El eurocentrismo comenzaba a perfilarse.

Una vez ejecutada la “limpieza”, este vasto territorio despoblado requería de un proceso inverso: poblar. El modelo de construcción nacional se fundamentó en un modelo europeizante que, para la década de 1880, implicaba la imagen altamente valorada de los blancos europeos, una imagen que se deseaba tener, asociada a las nuevas ideas liberales y a la ilustración. Esto en contraposición a lo autóctono de las comunidades primigenias del territorio, calificadas como culturas atrasadas e incultas.

Para evitar caer en reduccionismos vale aclarar que el mestizaje dio nacimiento a otros grupos también castigados, entre ellos los “gauchos” cuyo análisis exceden la temática del presente trabajo.

Los “padres fundadores” elaboraron proyectos de nación en base a la contraposición de *civilización y barbarie*. Para el evolucionismo existía un único modelo de civilización o progreso; la diversidad cultural existente era vista como supervivencia de etapas anteriores, cuanto más atrasadas o primitivas, más lejos del modelo de civilización propuesto (Sinisi 2000).

Como bien sostiene Grimson (2000), en la Argentina hubo un proceso de desetnización, que dio paso a la formación de una sociedad que se asentó en el “pánico a la diversidad”. El Estado se convirtió en una “máquina de aplanar las diferencias”. Hicieron su aparición en escena el darwinismo social y la idea del progreso, cuyo paradigma de referencia era la Europa blanca. Esto desembocó en una ideología racista que venía arrastrándose desde la generación del 80. La presencia indígena se consideraba primitiva y prescindible y su categoría de “ser humano” se alcanzó después de años de lucha por sus derechos. En relación con esto, Haber (1995) señala que

“En Argentina la conformación del Estado Nacional, con una elite que construía una identidad nacional de acuerdo a sus propósitos liberales, llevó a la ocupación efectiva del territorio, usando la fuerza armada para la conquista de las tierras que ocupaban los grupos indígenas. Entonces el pasado indígena era incluido en la historia natural (y

no cultural del país) Se lo medía, describía, y controlaba. El indígena podía colaborar con información o entorpecer el trabajo del excursionista.”

Entonces, durante todo el siglo XX se invisibilizan los indígenas; proceso que deja lejos la posibilidad que sean percibidos socialmente. La presencia de los mismos se asociaba a los migrantes rurales que acudían a las grandes ciudades, motivados por la industrialización de las décadas de 1920 a 1940. Estos eran los llamados cabecitas negras, según el enfoque racista de la visión nacionalista blanca y europea. Estas imágenes, instaladas en el imaginario popular, transmitidas durante varias generaciones, a través de ciertas políticas educativas y culturales, se cristalizan en la sociedad. Sus efectos se observan en diversos ámbitos sociales, políticos y económicos que han tendido a reforzar una representación que se perpetúa hasta nuestros días. Adquiere nuevas formas, producto de distintas circunstancias históricas e ideológicas, pero siempre señalando a ese “otro”. Un otro distinto, moreno, morocho, un “cabecita negra”, siempre un pajuerano o un padentrano, según la perspectiva desde donde se lo observe. Término extensivo, podría decirse, a los migrantes de países limítrofes, que no encajan en los cánones de belleza, alabados hasta el cansancio. Un “alguien” de piel blanca, ojos y cabellos claros, profesional o un trabajador incansable, pero con cultura.

Pero hoy día...

En estos tiempos predomina un relato político estatal, que a diferencia de los de fines del siglo XIX y mediados del XX no incluye a los inmigrantes como co protagonistas del “progreso de la nación”. Las actuales políticas culturales y educativas han naturalizado y ocultado, bajo la “ideología” del respeto y la tolerancia, las relaciones asimétricas que se establecen entre la *diferencia/ diversidad*. Esto demuestra que los discursos de diversidad, integración y discriminación se han re actualizado (Grimson 2005; Sinisi 2000).

La escuela así, se presenta como un lugar de encuentro, de la diversidad cultural, pero a la vez es un instrumento de homogeneización del Estado; un campo de interlocución. Las representaciones forman parte de un tejido social que relaciona a la escuela con lo que sucede en la sociedad de la que forma parte. Desde la perspectiva del paradigma civilización/barbarie, el sistema educativo permite que los sectores “más atrasados”- las otras culturas- entren en la corriente de la civilización y el progreso, uniformando la diversidad cultural existente bajo la categoría de ciudadano. Sólo basta recordar los principios evolucionistas, con los creadores del sistema educativo argentino fundamenta su pedagogía: “*Educar al ciudadano para liberarlo de la barbarie y llevarlo al progreso*” (Sinisi 2000).

Pero la realidad demuestra que hoy día que estamos frente a aulas culturalmente heterogéneas, donde los estudiantes que concurren a las escuelas provienen de diversos ámbitos económicos, culturales y sociales. Entran en conflicto entonces las representaciones monoculturales tan arraigadas en el imaginario popular; representaciones de una cultura nacional superior, homogénea, blanca y europea. El racismo ha penetrado en el lenguaje pedagógico hace mucho tiempo, y hoy en día es uno de los elementos que determinan las distinciones educativas que se producen en circuitos asimétricos de escolarización y distribución de la cultura.

Se da lugar entonces a situaciones de desigualdad en la apropiación, reproducción y elaboración de bienes económicos y simbólicos. Sin embargo, diversos grupos sociales están en la búsqueda del reconocimiento de su existencia social y sus derechos, en pos de superar representaciones estigmatizantes y prácticas excluyentes.

Diversidad Cultural y sus múltiples formas

A pesar de todos los esfuerzos estatales no se ha logrado la construcción de una Argentina blanca, culturalmente homogénea. Por el contrario, estamos en un presente culturalmente heterogéneo, que involucra diversas culturas, lenguas, religiones, entre otros factores. La cultura no es estática, por el contrario, se vuelve dinámica. Cambia, se transforma; está atravesada y en conflicto con la globalización. Implica diversos posicionamientos, escenarios de disputa, distintos grados de conflictividad, agentes sociales que negocian y pelean por su visibilidad. La cultura se presenta heterogénea, señalando los procesos de construcción de diferencia y diversidad como producto de la historia, las diversas relaciones de poder e ideologías. Como sostiene Grimson (2000), un concepto actual de cultura debe servir para lidiar con cuestiones como límites y mixturas, variaciones internas, cambios y estabilidad en el tiempo, integración y coherencia.

En íntima relación con el concepto de cultura, y con capital importancia, se encuentran las políticas culturales. Al respecto consideramos la definición de García Canclini (1987: 26),

“el conjunto de intervenciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o transformación social”.

Estas políticas son formas de intervención en el desarrollo simbólico y económico de la sociedad, la cual ha reconocido los derechos culturales que dan a la cultura un lugar esencial en la producción económica y la regulación política. (Bayardo; Brunner, 1987). Dentro de esta línea consideramos la cuestión de los derechos culturales, íntimamente relacionada a las políticas culturales. Estos derechos se enmarcan dentro de los derechos humanos, que comienzan a ser reconocidos y toman vigencia como consecuencia de numerosos hechos que marcaron el siglo XX, entre ellos las dos Guerras Mundiales y el Holocausto. A partir de entonces se reconocen los derechos culturales dentro de los tratados internacionales de derechos humanos y en muchos Estados se incorporan a las constituciones nacionales⁴, obligando a los poderes públicos de dichos Estados a implementar políticas culturales para el ejercicio de estos derechos. En nuestro país, con la reforma constitucional de 1994, se incluyen muchos de estos derechos culturales. Asimismo esto ocurre con la constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Los medios legales están dados, el desafío es entonces lograr que en la práctica cotidiana estos derechos culturales y sociales sean ejercidos y respetados.

4. La reforma constitucional de 1994 es un buen ejemplo, incorporando diversos Tratados internacionales, brindándoles jerarquía constitucional y estableciendo como obligatorio su cumplimiento.

Identidades

Íntimamente ligado a las políticas y derechos culturales se encuentra el concepto de identidad, eje estructurante de toda manifestación de diversidad cultural. La identidad se refiere a la persistencia de un “nosotros” diferenciado que proviene también de la existencia de otro grupo que los considera como “otros”. Las identidades que se construyen, hacia uno y otro lado tienen carácter relacional; al mismo tiempo que se establece un “nosotros” se define un “ellos”. Estas identidades están situadas en contextos históricos concretos; implican, además, relaciones de poder asimétricas. En este sentido, el Estado es fundamental en la producción de “diversidad”⁵, dando forma al “otro” interior “por su capacidad de interlocución”. El campo de interlocución es un marco dentro del cual ciertos modos de identificación son posibles mientras que otros son excluidos. Una sociedad, en un contexto histórico específico comparte una serie de presupuestos, sentidos y prácticas que, a la vez, son la base de disputas, en el interior de esa sociedad, de otros presupuestos y sentidos y prácticas. (Grimson 2000). Cuando las relaciones socioeconómicas entre campos culturales son desiguales, y cuando se trata de políticas sociales institucionalmente definidas, existe hegemonía en las relaciones. Entre grupos sociales el más poderoso tiende a imponer valores, actitudes y, en muchos casos, decisiones. Las identidades son construcciones simbólicas, implican representaciones y clasificaciones que se refieren a las relaciones sociales y las prácticas. Es frecuente que se recurra a emblemas identitarios, a rasgos materiales o ideológicos, propios o apropiados, que argumenten de manera explícita la identidad de sus poseedores: las ropas o las artesanías (ponchos, fajas, sombreros, etcétera) son resignificadas y pasan a detentar un valor emblemático que estaba ausente en su uso cotidiano (Bartolomé 2005).

Estas identidades son el resultado de posicionamientos⁶ dentro de campos de interacción social. Se asumen como un campo de enunciación en el que se discuten significados, contenidos simbólicos y status de las personas. Existen varios planos simultáneos y dinámicos, con varios discursos recubriéndolos, permitiendo a algunos que operen con eficacia, dando a ciertos objetos una significación y ciertas prácticas otra. Se estigmatiza la *legitimidad* a partir del *reconocimiento* por parte del otro. (Isla 2003; Martínez 2004). La dinámica de las relaciones de poder asimétricas se manifiesta en prestigio y valoraciones inequitativas de formas de vestir, comer y comportarse, de lenguas y dialectos (Serrano Ruiz 1998). En este sentido, las identificaciones están relacionadas con espacios institucionales y discursivos, como así la puesta en representación de ese “nosotros”. Son trazos de auto y alter clasificación, que se manipulan en relación a conflictos e intereses en lucha, que marcan los límites entre los grupos, como de lo real. La manifestación de estas identidades se da en relación a situaciones económicas,

5. La “Declaración universal de la UNESCO dice: “La *diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad. La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras.*”

6. El *posicionamiento* depende de numerosos factores como es la historia regional, familiar, el imaginario social, pero sobre todo, de la situación y el carácter del interlocutor particular, ante quien uno se posiciona. Algunos posicionamientos identitarios son resultado de mezclas de tradiciones con diversos matices. La identidad de una comunidad tiene que ver con los elementos y valores a través de los cuales se reconoce y es socialmente reconocida.

sociales y políticas determinadas, que generan procesos colectivos de racionalización en torno a la “subjetividad individual y colectiva” y tienden a manifestarse como identidades locales, relacionadas a redes sociales definidas por la convivencia⁷, constituyendo *identidades residenciales* (Gómez Suárez 2005; Bartolomé 1997).

Hoy día estamos frente a diversos procesos sociales de identificación, que expresan la emergencia de nuevas identidades, asumidas como esenciales por parte de sus actores, dentro de contextos históricos en los que se mantienen fronteras entre grupos percibidos como diferentes. Esos diferentes, esos otros, en muchos casos son los migrantes de nuestros países limítrofes⁸.

Boliviamanta

Asistimos en los últimos años a una creciente visibilidad social de las diferencias, en todas sus expresiones: culturales, sociales, sexuales, religiosas, étnicas, entre otras. Dentro de este proceso de visibilización la comunidad boliviana residente en Argentina tiene una participación importante.

Durante los años noventa se produjeron nuevas oleadas de inmigrantes provenientes de países hermanos como Bolivia, Paraguay y Perú. En relación a estas migraciones, desde algunas esferas estatales y medios de comunicación se construye un relato xenofóbico que señala a los inmigrantes como culpables de la crisis económica y social argentina, sin tener en cuenta los factores internos que llevan a estas crisis. En estos mismos años, como sostiene Grimson (2005), se pasa de una situación de invisibilidad de la diversidad a una creciente hiper visibilización de las diferencias. Diversos hechos son parte de esa nueva visibilización de la presencia boliviana: las manifestaciones en contra del trabajo esclavo, la muerte de Beimar Mamani en la discoteca Fantástico Bailable, marchas a favor y en apoyo al gobierno de Evo Morales⁹, la festividad en honor a la Virgen de Copacabana, etcétera.

La referencia a la categoría “boliviano” se usa para designar tanto a las personas que nacieron en Bolivia como a sus hijos nacidos aquí, que son legalmente argentinos pero socialmente bolivianos.

Es muy común, lamentablemente, la expresión esgrimida por numerosos sectores de la sociedad que sostiene que “*los migrantes nos vienen a robar el trabajo*”. A esto se suma la categorización

7. La memoria colectiva y social, construida y recreada, enfatiza hechos aislados en el pasado, dándole carácter de símbolos históricos, en las prácticas del presente cotidiano. Estas representaciones distan de ser homogéneas y estables, están en continua elaboración.

8. Bolivianos, chilenos, paraguayos, uruguayos, brasileros, y puede hacerse extensivo a los peruanos.

9. Es ineludible dejar de mencionar un gran hecho histórico que sucedió el pasado 18 de diciembre en Bolivia con la elección de Evo Morales, evidentemente este hecho va a marcar un antes y un después en América Latina, pues esto hace notar la presencia no solo de una persona de ascendencia aymará sino cuyo pensamiento y cosmovisión está estrechamente ligado al legado antepasados (...) La cultura andina esta reflejado en la Historia, pero también esta en nuestra sociedad actual dolido pero no vencido y estará en el futuro dejando su legado, es indudable como lo son las diversas culturas en el mundo solo falta la inclusión y la integración, es una cultura viviente. (Sánchez 2005). “La inclusión indígena al mundo actual: lo que debemos entender”, [http:// www.quechuanetwork.org/noticias](http://www.quechuanetwork.org/noticias)).

de “cabecitas negras”, modo estigmatizante con el que se definió a la población trabajadora, con alguna ascendencia indígena que llega a la ciudad en la década de 1930. Esto demuestra que la migración limítrofe entra en crisis con el imaginario de las elites argentinas. En este punto, consideramos oportuno destacar información transmitida por medios de comunicación¹⁰ de la comunidad boliviana en relación a esta problemática. Se señala el nefasto efecto que tuvo el “progreso” como sistema de ideas que dejó su impronta en distintas generaciones y sirvió de fundamento para justificar acciones de toda índole, entre ellas, la invisibilización de la presencia de los bolivianos en nuestro país. Asimismo se enfatizan datos oficiales, obtenidos a través de una encuesta realizada por el INADI (Instituto Nacional contra la discriminación, la xenofobia y el racismo) que sostiene que los bolivianos (mayoritariamente de origen indígena) son el grupo social más discriminado. En esta misma línea, los casos donde agentes de instituciones estatales incurren en acciones discriminatorias son, lamentablemente, hechos casi cotidianos. Este tipo de acción ocurrió con Irineo Mora Sandi quien permaneció detenido un año por tener en su poder hojas de coca en estado natural. Entonces, el vacío legal de la jurisprudencia argentina afecta a las personas que la usan y son privados de su uso. En este punto estamos frente a lo que Nancy Fraser denomina *injusticia cultural o simbólica*, arraigada en los patrones sociales dominantes en una sociedad; ejemplos de este tipo de injusticia son la dominación cultural, el no reconocimiento y el irrespeto. Este tipo de injusticia incluye como caso la discriminación a comunidades indígenas, mujeres, minorías, entre otros. Por contraposición a las situaciones anteriormente mencionadas, comienzan a aparecer nuevos escenarios donde se cuestionan las políticas sociales, culturales, económicas oficiales y se lanzan propuestas que dan cuenta de una nueva perspectiva histórica.

Discriminación, estereotipos y otras hierbas

La inmigración actual es sospechada, o directamente rechazada. Se plantea una compleja relación entre un nosotros, de cultura occidental, trabajador, decente, frente a un otro visto como ilegal, inmoral, atrasado, invasor. Se percibe al “otro” como una amenaza. Se ingresa entonces en el terreno de la construcción de estereotipos, estigmas y discriminaciones.

Consideramos el estereotipo¹¹ en los términos planteados por Perrot y Preiswerk (1975), quienes lo definen como el conjunto de rasgos que pueden caracterizar a un grupo en su aspecto físico, mental y en su comportamiento. El estereotipo está compuesto por dos elementos fundamentales: la simplificación y la generalización. En el primer caso, la realidad es simplificada en la elección de elementos específicos, omisiones conscientes y olvidos. En el caso de la generalización de una misma categoría, esta es definida según un grupo de conceptos sin reflexionar sobre las excepciones; “cuando se ha visto a uno, se han visto a todos”. En esta misma línea se orientan los prejuicios, los que sirven para mantener la cohesión de la identidad nosotros, ante los sujetos objeto de la discriminación, los “otros”. El prejuicio, como categoría de pensamiento socialmente aceptado, favorece o justifica medidas discriminatorias (Heller 1970 citado en Sinisi 1998). A estos términos negativos, se suma el estigma, como atributo

10. Periódico Renacer, Edición Especial Feria del Libro 2008, Año X Edición n° 153, Buenos Aires, Abril 2008.

11. La construcción de estereotipos se realiza a través del conocimiento cotidiano y del sentido común, de la misma forma que la construcción de prejuicios.

altamente desacreditador construido en relación a determinados estereotipos y marcas de las cuales son supuestamente “portadores” algunos sujetos y que significan posicionamientos desde quien los construye: pertenecer al grupo de los “normales” (Goffman 1963 citado en Sinisi 1998). Los bolivianos es uno de los grupos más estigmatizados en la sociedad argentina. Sin embargo, es quizás el grupo que tiene más miembros que han experimentado ascenso económico, tanto en las confecciones como la horticultura (Grimson 2005).

Considerando los términos precedentemente expuestos y en relación con los bolivianos suele decirse que son atrasados, lentos, pobres, callados, sumisos. Los niños son interpelados a partir de las identificaciones estigmatizadas de sus padres. En esta misma línea, los “negros” y pobres también tienden a ser interpelados genéricamente como bolivianos.

Desde el plano normativo, el reconocimiento a nivel internacional de los DDHH nos sitúa ante una realidad que nos identifica como seres humanos, pertenecientes a una misma comunidad: la humanidad, que a su vez se conforma por innumerables sociedades cada vez más diversificadas. ¿Como hacer entonces para garantizar una interacción armoniosa, que a la vez implique una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales plurales, variadas y dinámicas? Esto más que un anhelo se torna en un desafío inseparable del contexto democrático en el que vivimos.

Reconocer y defender la diversidad se constituye en un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Reconociendo al “otro” diferente, que expresa su subjetividad a través de un modo de ser absolutamente diferente al mío, y absolutamente valioso como el mío. Esta expresividad de lo humano se evidencia en el aspecto físico, las lenguas, los pensamientos, las conductas, tradiciones y actitudes vitales que serán para mí tan diferentes como lo serán para quien se ha socializado en otro medio ambiente global.

Esta es una categoría fundamental de la modernidad, donde las relaciones de poder tiñen las relaciones sociales, tornándose cada vez más difícil romper con los prejuicios y reconocerse en el otro.

En nuestra vida cotidiana los estereotipos, como los prejuicios, son ideas que abundan en la comunicación. Puntualmente el estereotipo de “belleza” ha tomado en los últimos años una dimensión descomunal sobre todo si se tiene en cuenta que la discriminación por razones estéticas constituye un mecanismo sutil, pero extremadamente eficaz, de diferenciación social. Tan enraizado está, que Miss Bolivia, Gabriela Oviedo, participante del concurso Miss Universo, tuvo el desparpajo de expresar en 2004 aquello que antes, en su país, se pensaba, pero no se decía. Hizo público lo privado: *“Desafortunadamente, la gente que no conoce mucho sobre Bolivia piensa que todos somos indios; es La Paz la imagen que refleja eso: gente pobre, gente de baja estatura y gente india.” En Santa Cruz de la Sierra, agregó, “somos altos, somos gente blanca y sabemos hablar inglés”.* En ella primaba la renuencia a aceptar a un aymara chaparrito, de tez oscura y pelo duro, en el Palacio Quemado (sede del gobierno)¹².

12. ELÍAS, Jorge, “Separación de bienes y raíces. En medio de las protestas contra Evo Morales, el alcalde de Santa Cruz avivó la polémica con la división de Bolivia”, de la Redacción de LA NACION, Edición impresa, Domingo 2 de septiembre de 2007.

De este modo se representa la construcción negativizante proyectada en la comunidad boliviana. Se evidencia como el patrón racial europeo (blanco, alto y hablante de inglés, la lengua de la globalización) todavía recibe status superior en contraposición con el de otros orígenes étnicos como la indígena, asociada a la pobreza y al poco desarrollo físico (baja estatura).

La discriminación en base a los patrones de belleza eurocentrista es un fenómeno generalizado a nivel mundial. La apariencia física es un factor que influye positiva o negativamente en una serie de actividades vitales. Se instala cuando la mirada hacia los que no pertenecen a nuestro grupo, etnia, género, etcétera, se erige como una muralla inquebrantable. Una muralla que separa a pesar de las identidades comunes, compartidas más allá de las diferencias. Desencadenando formas de discriminación ilimitadas e insaciables, cuya metodología deviene en la violencia cotidiana física, económica, sexual, racial y religiosa. Esta violencia puede instaurarse y perpetuarse gracias al manejo del aparato de regulación y control social, como es, el Estado. Ejemplo de esto es la globalización que impone un modelo estético, que es uniforme, y el que no encuadra en ese modelo es marginado, discriminado y apartado de la sociedad.

Ahora bien, el problema de la discriminación por razones de estereotipos o patrones de belleza, a diferencia de otras formas de discriminación basadas en la raza, la religión o el género, resulta muy difícil de identificar y, por ende, de denunciar y evitar. Siempre podrá acudirse al argumento de que la estética es subjetiva y de que, por tanto, la discriminación fundada en ella es imposible de controlar. Por otra parte, muy poco se ha investigado sobre las nociones de estética en las naciones originarias de Latinoamérica, una construcción cultural que definitivamente nos determina como sociedades.

Pero lo cierto es que la estética funciona como un poderoso mecanismo de diferenciación social. En general, quienes están en el poder utilizan sus criterios estéticos como los criterios estéticos dominantes. Esto se explica porque la apariencia física que prefiere la clase dominante es aquella que la mayoría de sus miembros tiene (piénsese por ejemplo en el color de la piel) o desea tener (la contextura delgada y alta, por ejemplo), y que logra transmitir como parámetro de belleza universal a través de los medios de comunicación y de la publicidad.

Más aún, generalmente, la discriminación basada en la apariencia física se asocia con la discriminación basada en los gustos, los modales o las formas de expresarse de los grupos inmigrantes, que son rechazados por la elite por resultar contrarios al “buen gusto”. De nuevo, aunque en realidad se trata de un buen gusto subjetivo impuesto por la elite, éste termina por convertirse en un valor estético dominante con ayuda de los medios de comunicación y de la publicidad -que muestran, por ejemplo, la forma de vivir y de divertirse de los ricos como la buena forma de vida o de diversión-. Y, como tal, opera como un eficaz mecanismo de diferenciación de clase.

Sin duda, estas formas de discriminación social basadas en la estética producen resultados injustos. No obstante, es tal la sutileza con la que estas formas de diferenciación y exclusión se perpetúan por medio de la discriminación estética, que la injusticia que ésta produce resulta muy difícil de identificar. Es más, su carácter imperceptible muestra a estas formas de discriminación como naturales, tornándolas tanto más eficaces y haciéndolas tanto menos suscep-

tibles de ser detectadas y corregidas a través de mecanismos institucionales o jurídicos. Se discrimina cuando los derechos de las personas varían de acuerdo a su color de piel, a su sexo, a su edad, de acuerdo al lugar en que nacieron, de acuerdo a la condición económica y social. Se discrimina a los inmigrantes cuando no hay libre circulación de las personas, se coarta sus derechos y se los rotula en forma degradante.

Conclusiones

Mediante el recorrido histórico previo, se evidencia cómo, mediante el pasar de los años, las distintas modalidades de discriminación fueron “evolucionando”. Los mecanismos de diferenciación emergen de las prácticas sociales de maneras más sutiles y difíciles de reconocer o revelar, esto las vuelve en ciertos casos impunibles.

Los seres humanos hemos demostrado que tenemos cierta incapacidad para diferenciar sin discriminar. Nuestro lenguaje, nuestros pensamientos, nuestras prácticas cotidianas, nuestra forma de relacionarlos con el otro, están cargados de prejuicios, que devienen en formas aceptadas de comunicación. Naturalizamos estos modos de tal forma, que los cánticos de las canchas, que congregan a miles de personas son el ejemplo más raudo de cómo se expresan con harta liviandad las más creativas descalificaciones que se manifiestan hacia la comunidad de los denominados “bolitas”. Este injusto rótulo con que se ha estigmatizado a este grupo humano, se ha arraigado con tal fuerza, que la imagen desacreditante con que se asocia a cada persona boliviana es muy difícil de suprimir de la conciencia social. Ya lo decía Einstein en otros tiempos: *“¡Triste época la nuestra! Es más fácil desintegrar un átomo que un prejuicio”*¹³.

A pesar del gran avance que tuvo en la última década el reconocimiento de los Derechos Humanos a nivel internacional, es letra muerta en el papel ya que no hay un mismo avance en el “ser interior” de la sociedad.

Esta crisis de valores, donde somos bombardeados por los mass-media que imponen una modelo de persona, definiéndola desde cómo debe ser físicamente, que debe vestir, que alimentos consumir, a qué lugares debe de asistir, etcétera; no incorpora las particularidades de cada lugar, se centra en un patrón eurocentrista acogido por la globalización.

Es por ello que consideramos que las visiones y acciones discriminatorias contra cualquier grupo social y cultural de nuestra sociedad son históricamente construidas y constituidas, enraizadas en el modelo de construcción del Estado Nación argentino.

Nos preguntamos entonces, ¿cómo desnaturalizar la discriminación, que nosotros mismos legitimamos por medio de nuestras prácticas cotidianas? La primera obligación como ciudadanos y como miembros de la comunidad humana es enfrentar la realidad contemporánea ante cualquier tipo de forma de intolerancia y odio hacia la alteridad. También comenzar por ser capaces de reconocer las situaciones en que ella se manifiesta en formas más evidentes o

13. Albert Einstein (1879-1955); científico estadounidense de origen alemán.

sutiles en algunos casos. Comprometerse en el cambio, dejando de ser pasivos o indiferentes ante una situación injusta de discriminación. Involucrarse y aprovechar cada espacio que se obtenga para transmitir un mensaje en favor de la diversidad y el respeto del ser humano en todas sus dimensiones, como ser físico, psíquico y social.

Es preciso cultivar la práctica mental del auto-examen permanente de sí mismo, esto nos permitirá adquirir la comprensión de nuestras propias debilidades o faltas, nuestros propios defectos abriéndonos el camino para comprender la de las de los demás. Si logramos ser capaces de descubrir que somos seres débiles, frágiles, insuficientes, carentes, características que compartimos con los demás, podremos despojarnos de nuestro egocentrismo que nos conduce a ofender inconscientemente de modo peyorativo a quienes consideramos “distintos”.

Nuestro pequeño pero valioso aporte desde el lugar que nos toque ocupar, debe orientarse a trabajar para contribuir a un profundo cambio como sociedad, sobre todo en las prácticas cotidianas, reconociendo y respetando el derecho a la diversidad, donde los valores éticos y estéticos busquen un difícil pero posible equilibrio.

Bibliografía

- ARIAS, Vivian Irene, “Múltiples miradas al Norte. Algunos apuntes acerca de pueblos originarios, folklore y turismo”, presentado en XIII Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y XVII Jornadas Nacionales del Folklore, IUNA, 13 al 16 Noviembre de 2007.
- ARIAS, Vivian Irene, “Organizaciones indígenas y nuevos movimientos sociales. El Movimiento Indígena en la provincia de Jujuy (MIJ), Argentina ”, monografía final Seminario de Maestría/Doctorado “Antropología de sociedades andinas”, Centro Franco Argentino de Altos Estudios, 2006.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, “Los pobladores del “desierto”, en <http://argentina.indymedia.org/news/2005/03/279263.php> , 2005.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI Editores, México, 1997.
- BAYARDO, Rubens
- Antropología, Identidad y Políticas Culturales. Programa Antropología de la Cultura en <http://www.naya.org.ar/articulos/identi01.htm> (disponible al 6 de julio de 2006)
- BRUNNER, José Joaquín, “Políticas Culturales y democracia: hacia una teoría de las oportunidades”. En *Políticas Culturales en América Latina*, García Canclini, Néstor: (comp.) Editorial Grijalbo, México, 1987.
- CALVO, Pablo, “Vivir entre miradas filosas y a la sombra de la discriminación”, en *Diario Clarín*, Sección Zona, Domingo 26 de Febrero de 2006.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Políticas culturales de América Latina*, Editorial Grijalbo, México, 1987.
- CAPATO, Alejandro Félix, “Legislación cultural como herramienta indispensable para el diseño de políticas culturales: características de la legislación y causas de las mismas”, 2006.
- CURBEIRA CANCELA, Ana, “La conciencia estética y la valoración: consideraciones generales”. En <http://www.uh.cu/facultades/flex/valorac.pdf>.

- ELÍAS, Jorge, “Separación de bienes y raíces. En medio de las protestas contra Evo Morales, el alcalde de Santa Cruz avivó la polémica con la división de Bolivia”, de la Redacción de LA NACION, Edición impresa, Domingo 2 de septiembre de 2007.
- “Estereotipos occidentales de belleza fuera de las culturas indígenas”, Sección Mujeres Hoy, martes 19 de Agosto de 2003, En <http://www.cimacnoticias.com/noticias/03ago/03081902.html>
- FAJARDO POZZO, Erick, “La inocentemente culposa Gabriela Oviedo”, en <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2002080594>
- FRASER, Nancy, “¿De la redistribución al reconocimiento?. Dilemas en tomo a la justicia en una época “postsocialista”, Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, en : <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Fraser%20cap1.pdf>
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, Políticas culturales de América Latina, Editorial Grijalbo, México, 1987.
- GÓMEZ SUÁREZ, A., Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena. *Revista de Antropología Iberoamericana* N° 41. Mayo-Junio 2005. Edición electrónica.
- GRIMSON, Alejandro, “Cultura, nación y campos de interlocución”, en *Interculturalidad y comunicación*; Bogotá, Editorial Norma, 2000.
- GRIMSON, Alejandro, *Relatos de la diferencia y la desigualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial Eudeba, 2005.
- HABER, Alejandro, Supuestos teórico-metodológicos de la etapa formativa de la arqueología de Catamarca (1875-1900). *Cuadernos de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades* 47 (Publicaciones Arqueología), Universidad Nacional de Córdoba, 1995
- ISLA, Alejandro, “Los usos políticos de la memoria y la identidad”, *Estud. atacam.* [online]. 2003, no.26 [citado 07 Enero 2007], p.35-44. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432003002600005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-1043.
- LAVAUD, Jean-Pierre & LESTAGE, Françoise, “Contar a los indígenas: Bolivia, México, Estados Unidos”, en *T'inkazos*, Octubre 2002, año 5. n° 13: pp. 11- 50.
- MARTÍNEZ, J. L., La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate). *América Indígena* Volumen LX, Número 2, Abril-Junio: 6- 20, 2004.
- PERROT, D. y PREISWERK R., *Etnocentrismo e historia*, México, Nueva Imagen, 1975.
- Periódico Renacer, Edición Especial Feria del Libro 2008, Año X Edición n° 153, Buenos Aires, Abril 2008.
- SANCHEZ, D., “La inclusión indígena al mundo actual: lo que debemos entender”, en <http://www.quechuanetwork.org/noticias>, 2005.
- SERRANO RUIZ, Javier, “El papel del maestro en la Educación Intercultural Bilingüe”, en: *Revista Iberoamericana de Educación, Educación, Lenguas y Culturas*, n° 17, 1998, *Boletín Digital de la OEI*.
- SINISI, Liliana, “Diversidad cultural y escuela. Repensar el multiculturalismo”, En: *Revista Ensayos y Experiencias*, Año 6, N° 32, año 2000, pp. 50-60.
- UNESCO, Declaración Universal de Diversidad Cultural, 2 de Noviembre de 2001, París.

*Mujeres, Migrantes, Militantes:
una reflexión des-esencialista sobre los procesos
de identificación entre mujeres bolivianas que participan
de una organización política de izquierda*

Miranda González Martín¹

Resumen

La “identidad” se presenta como una categoría siempre presente en los estudios sociales sobre personas y grupos migrantes, pero también al abordar estudios sobre agrupamientos de mujeres o sectores populares. Sin embargo, esta misma categoría que puede ser útil para abordar prácticas y sentidos de grupos que se autodefinen como tales, a menudo termina por homogeneizar las prácticas, expectativas y trayectorias de las personas que engloba. Así mismo la utilización de esta categoría que se suele practicarse desde diferentes instituciones tiende así a estereotipar grupos de personas, a la vez que fracasa en dar una adecuada respuesta a sus necesidades y expectativas.

Desde los estudios de género y sexualidad podemos encontrar críticas anti-esencialistas que reconstruyen “categorías identitarias” tales como el género o el sexo. (Butler, 1993; Fausto-Sterling, 1997) A su vez desde algunos estudios contemporáneos podemos encontrar enfoques que abordan la identidad como una construcción social, política relacional y contextual (Manzano, 2004; Fernández Álvarez, 2004; Quiros, 2006). En este sentido, lejos de descartar esta categoría recuperamos enfoques como los de Hall (1996) que nos proponen centrarnos en la “identificación” como un proceso. Esta perspectiva nos permite abordar la identificación sin negar las particularidades y diferencias, sino por el contrario, nos invita a reflexionar sobre la construcción “fronteras simbólicas”, fronteras siempre móviles, que requieren de un trabajo discursivo de articulación por parte de personas y grupos.

1. Lic. en Antropología. Becaria Doctoral CONICET. UBACyT FI041, programa Antropología y Salud, ICA, UBA. Dirección, Mabel Grimberg.

Mi trabajo se enmarca en una investigación en curso sobre las relaciones de género, en el marco de un agrupamiento político de izquierda, en un barrio de inmigrantes bolivianos/as, Charrúa (Ciudad de Buenos Aires). En estas páginas me propongo analizar la producción de identificaciones que atraviesan diferentes dimensiones de la vida algunas de las mujeres de este agrupamiento, como mujeres, participantes de una organización política e inmigrantes.

Para ello, desde un enfoque etnográfico, analizaré un caso específico, las reuniones de mujeres que algunas de las participantes de este agrupamiento desarrollan los días sábados, que han dado en llamar “Caminando Juntas”, y en la reconstrucción de algunos aspectos de las trayectorias de vida algunas activistas de estas reuniones.

Introducción

Me acerqué por primera vez al barrio Charrúa, y al local del Teresa Vive² (de aquí en más TV), a mediados de 2006, con la intención de desarrollar una investigación para mi tesis doctoral en torno a un agrupamiento político de izquierda, el TV, que tiene un local en el barrio. Anteriormente había trabajado con personas de este mismo agrupamiento, pero en el barrio de Barracas. La elección de Charrúa como “lugar de campo” tuvo varios motivos, entre ellos el trabajo barrial que venía desarrollándose los sábados, de la mano de un grupo de estudiantes universitarios, y mi propia curiosidad respecto a las particularidades que las formas de organización podrían tener, en un barrio con mayoría de población inmigrante.

El Barrio Gral. San Martín (Ex villa 12), más conocido como Barrio Charrúa, está ubicado en la zona Sur de la Capital Federal, en el barrio de Nueva Pompeya, lindando con V. Soldati y Bajo Flores. Aunque no existen datos oficiales actuales, se estima que la población de este barrio ronda las 2500 personas³, distribuidas en dos manzanas, aunque comúnmente se reconoce de manera informal como parte del barrio las manzanas aledañas, con lo que la población asciende a cerca de 5000 personas. La población está conformada en su mayoría por inmigrantes, e hijos/as de inmigrantes bolivianos.

La “villa 12” comenzó a ser habitada por inmigrantes bolivianos desde mediados de los 50’, durante esa década y la siguiente sus habitantes sufrieron tres incendios que destruyeron por completo las precarias viviendas. Durante la década de los 60’ los habitantes de la “villa 12” comenzaron a demandar materiales y subsidios para construir viviendas, consiguiendo durante el Gobierno de Illia los medios para encarar un proyecto de autoconstrucción. Durante la dictadura de Onganía el proyecto fue frenado, a la vez que se avanzó en el intento de erradicación de la “villa 12”. Varios de los habitantes del barrio entrevistados, así como los

2. Este agrupamiento es parte de un movimiento nacional de desocupados: el Teresa Vive –MST. Fundado en el año 2002 por un partido Nacional de corriente trotskista, el MST. Este movimiento funciona a través de asambleas por barrio, y está fuertemente estructurado en torno a la obtención de planes jefe y jefa de hogar, familia, autoempleo, el “plan de seguridad alimentaria”, y en menor medida en torno a otros subsidios como los proyectos productivos, micro-emprendimientos, etc.

3. Según un censo realizado por la Asociación Vecinal de Fomento en 1990, se estimaba que en Barrio Charrúa habitan aproximadamente 400 familias, distribuidas en 305 viviendas. La población total estimada era superior a dos mil trescientas (2.300) personas.

documentos fundacionales de la “Asociación Vecinal de Fomento” del mismo, ubican las acciones de resistencia al desalojo como un momento clave en la organización barrial. En este período se elijen delegados barriales por primera vez, y a partir de esta figura de delegados barriales surge en el 83’ la conformación de la “Asociación Vecinal de Fomento Gral. San Martín”. Durante los 90’ las tierras fueron finalmente adjudicadas formalmente.

A partir de los 70’, la proporción de inmigrantes bolivianos de la Argentina residiendo en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires aumentó considerablemente⁴. En esa época Barrio Charrúa se constituye como el centro nacional de la celebración de la Virgen de Copacabana, a la que acuden más de 30.000 bolivianos y bolivianas de toda la Argentina.

En los últimos años la Asociación Vecinal de Fomento cuenta con una participación cada vez más escasa, entre otras razones porque sólo pueden votar en sus asambleas los propietarios, que representan una proporción cada vez menos significativa de los residentes en ese barrio⁵.

Hasta el año 2003, aunque algunos habitantes del barrio se encontraran relacionados a movimientos de desocupados en barrios colindantes como V. Soldati, Pompeya o Bajo Flores, el Barrio Charrúa no contaba con locales pertenecientes a éstos.

El movimiento TV ⁶ abre su local en barrio Charrúa a principios de 2003, de la mano de sus dos actuales referentes, Ángel y Julián⁷, quienes habían comenzado a militar en el MST en el 2002, a través de la “Asamblea Popular de Pompeya”. Comenzó a funcionar un merendero, con el que colaboraron Herminia y Rosa, las dos hijas mayores de Julián, y de Marcela e Inés, dos mujeres que cobraban un plan jefa de familia, a través del TV de Pompeya, pero que vivían en Charrúa.

Al momento el TV tiene el único local de un movimiento de desocupados en Barrio Charrúa. Son aproximadamente 45 las personas que se organizan en torno al movimiento, 20 de las cuales cobran un “plan”⁸. Además de funcionar un merendero, las asambleas, las reuniones políticas y charlas, todos los sábados se desarrollan actividades de apoyo escolar y recreación.

4. Algunos estudios estiman que para 1999 el porcentaje de inmigrantes bolivianos en este barrio alcanzaban el 80% (Grimson, 2000).

5. Barrio Charrúa presenta una proporción cada vez mayor de inquilinos. Si bien existen títulos de propiedad para la mayoría de las viviendas, es usual la práctica de contratos de alquiler “informales” que permiten a inmigrantes sin documentación Argentina y personas que carecen de garantía propietaria acceder a una vivienda (práctica muy común en asentamientos precarios). Muchos antiguos propietarios que han podido ascender económicamente han comprado o alquilan viviendas en otros barrios, sacando un mayor provecho económico del alquiler de “piezas” en sus propiedades de Charrúa.

6. Los nombres de las personas del a las que me refiero a lo largo de este trabajo han sido cambiados.

7. El hecho de que todos los referentes sean varones resulta llamativo teniendo en cuenta que de las 50 personas que participan del movimiento en el barrio 39 son mujeres. En trabajos anteriores (González Martín, 2006) sobre mujeres del TV de Barracas he desarrollado algunas reflexiones sobre las relaciones de género a nivel del movimiento.

8. Es importante señalar que, así como algunos residentes de Charrúa acuden a locales de otros movimientos, también al local de Charrúa acuden habitantes de otros barrios colindantes, pero en la mayoría de los casos se trata de inmigrantes bolivianas y bolivianos.

Durante los últimos dos años he venido participando junto al movimiento de sus marchas, sus discusiones, asambleas, el trabajo con los niños, las reuniones de mujeres, etc. En este tiempo pude observar como la actividad de los días sábados se ha ido conformando como uno de los espacios más dinámicos del TV de Charrúa, ya que a través del mismo no sólo se acercaron nuevos niños, sino también sus hermanas mayores, sus padres y madres, aunque principalmente las últimas. Con el tiempo los sábados el local se fue llenando de niños, pero también de mujeres (incluyendo a las universitarias y a mi misma) que, mientras preparan un arroz con leche o chocolate caliente, van contándose historias de vida, compartiendo miserias, indignaciones, pero también alegrías. De estas experiencias compartidas, de satisfacciones y amarguras, de otras hechas carne, fue surgiendo la iniciativa de crear un grupo de mujeres, con la intención de compartir vivencias, y “aprender” las unas de las otras.

Este proceso de agrupamiento de mujeres a partir de lazos emocionales, choca con el imaginario que reduce la participación de mujeres de sectores populares, en organizaciones sociales y políticas, a una estrategia para la obtención de recursos materiales a través de redes clientelares. Pero también, permite discutir aquellas visiones esencializantes que la significan como una simple extensión del rol social de la mujer como cuidadora, colocando a las mujeres en un lugar de pasividad.

Estos lazos de amistad, confianza, identificación entre mujeres, en los que también me veo involucrada, me permitieron además comenzar a reflexionar sobre su potencialidad significativa. Vínculos que no pueden (ni lo hacen) definirse de manera unívoca. Estos vínculos son significados en tramas específicas, en experiencias sociales, experiencias y trayectorias dinámicas, que los dotan de múltiples sentidos y potencialidades.

Pero sentir, significar, no son procesos opuestos a la racionalidad. En estas tramas de significación siempre dinámica, se juegan procesos de racionalización que operan a nivel corporal, emocional, desde los cuales se producen los sentidos que se vislumbran en prácticas concretas. La construcción común de estas mujeres, las experiencias compartidas, les permiten negociar sentidos, y así, desde trayectorias y edades diversas, identificarse como mujeres, pero también como inmigrantes, como residentes del barrio, y a veces como luchadoras. Y es desde este posicionamiento, desde esta producción de sentido, que logran reivindicar para si mismas una serie de cuestiones que van desde la autovaloración, hasta la obtención de determinados recursos.

En este trabajo me propongo analizar las reuniones de mujeres que algunas de las participantes de este agrupamiento desarrollan los días sábados, que han dado en llamar “Caminando Juntas”, para indagar sobre la producción de identificaciones que atraviesan diferentes dimensiones de la vida algunas de las mujeres de este agrupamiento, como mujeres, participantes de una organización política e inmigrantes. Atendiendo a la manera en que los sentidos son negociados, en el marco de un grupo de mujeres heterogéneo, conformando sentidos de pertenencia.

Un enfoque procesual sobre la identidad

La noción de identidad ha sido, y sigue siendo, utilizada de diversas maneras. Desde las ciencias sociales el concepto de identidad aparece en Estados Unidos, en la década de los

50, como herramienta frente a los problemas de integración de la población inmigrante. Las tradiciones de las que se nutre este enfoque son el interaccionismo simbólico y el culturalismo. Así arribamos a una noción de identidad cultural que determina la conducta de los individuos, y se esgrime como una suerte de esencia, algo con una existencia determinada, observable, como pueden ser determinadas prácticas o costumbres, indumentarias, dietas, etc.⁹

Este enfoque comenzó a ser cuestionado por Barth a finales de los '60, quien propuso entender la identidad como una forma de categorización que se dan los grupos, en donde la importancia ya no recae en un conjunto de rasgos distintivos, sino, más bien, en el mismo hecho de seleccionar algunos rasgos como forma de afirmar una pertenencia, y establecer una distinción¹⁰. Así arribamos a una definición situacional y relacional de identidad, que nos permite abordar, por un lado el proceso dinámico en el que la identidad es construida, y por otro, el trabajo humano, creativo, en el cual las diferencias no resultan subsumidas sino que se trata de un proceso de sobre-determinación de aquello que permite construir una identidad común¹¹.

Esta apertura a un enfoque relacional, dinámico, abre una nueva perspectiva en las investigaciones sobre la identidad, al recuperarse su carácter procesual y multidimensional, comienza a ser concebida como un trabajo constante, y cuyos caminos pueden virar o diversificarse según el contexto. Esto, a su vez, permite vislumbrar las relaciones de poder, la dimensión política, presente en estos procesos de identificación. Así, en nuestros estados modernos, "multiculturales", las clasificaciones construidas por un grupo, entran en un juego de sentidos y reconocimientos con otros sistemas clasificatorios existentes. Podemos referirnos entonces a procesos de identificación que se encuentra en constante negociación, interna y externamente.

Internamente se negocian sentidos, se sobre-determinan rasgos, etc. Pero externamente se puja por ser reconocidos en los términos internamente establecidos. En palabras de Cuche: *La identidad es siempre un compromiso, una negociación –podría decirse– entre una “autoidentificación” definida por si misma y, una “heteroidentidad” o una “exoidentidad” definidas por otros...la relación de fuerzas entre los grupos de contacto –que puede ser una relación de fuerzas simbólicas– la autoidentidad tendrá más o menos legitimidad que la heteroidentidad*¹². En el mundo actual, caracterizado por relaciones de desigualdad estructurales la heteroidentidad atribuida por grupos hegemónicos puede significar una estigmatización de los grupos minoritarios, si tenemos en cuenta que son los primeros los que se encuentran mejor posicionados para establecerse en autoridad legitimadora, y universalizar sus propias clasificaciones. Así, los grupos minoritarios, a menudo no luchan por apropiarse de una “identidad” establecida, sino por re-apropriarse de los medios que les permitan definir por si mismos su propia identidad.

9. Ortiz, Renato: *otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmas. Bs. As. 1996.

10. Cuche, Denys: *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Ediciones Nueva visión. Buenos Aires. 1999.

11. Hall, Stuart: Who needs identity? En *Questions of cultural identity*. Hall y du Guy, editores. London. Sage. 1996.

12. Cuche, Denys: *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Ediciones Nueva visión. Buenos Aires. 1999.

Pero entonces, en un mundo que físicamente podría definirse como “muticultural”, y que es problematizado como tal, la “identidad” se vuelve un escenario de disputas políticas, ya no sólo para conseguir, o escapar de, determinadas clasificaciones legitimadoras o estigmatizantes, sino como un espacio de producción, en donde los sujetos, a través de la nominación, producen efectos. Butler propone que la performatividad no es un acto único, sino una repetición y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización dependiendo del contexto, una “práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra”¹³. Es decir que el poder de la reiteratividad del discurso produce los fenómenos que regula e impone.

Si bien, como explicamos anteriormente, la noción esencialista de identidad fue teóricamente superada, su utilización sigue siendo frecuente, tanto desde el sentido común, como desde los discursos de diversas instituciones, en el marco de legislaciones o reglamentaciones y la elaboración de políticas. Así “identidad” o “identidad cultural” aparecen a menudo como forma de abordar problemáticas relacionadas a minorías (no en el sentido literal, sino político, de la palabra) estigmatizadas, y a menudo caracterizadas por falta de acceso a diversos recursos materiales y simbólicos. En la educación y la salud principalmente, aunque también desde otras instituciones, es frecuente encontrar esta categoría relacionada a alguna problemática relacionada a los inmigrantes de países limítrofes, a los pobres, pero también a las prostitutas, travestis, las así llamadas “minorías sexuales”, y en los últimos años, desde los medios y la academia, a los sectores populares que se manifiestan políticamente, como los “piqueteros”. A veces sin otras intenciones que las de trazar marcos de acción para dar respuesta a las necesidades de estos conjuntos poblacionales, se construyen categorías homogeneizantes, estáticas, que no hacen más que abonar a la estigmatización de éstos, sin lograr dar cuenta de las complejidades, la diversidad, y por lo mismo no pudiendo resolver los problemas que las motivan.

En un contexto en el cual las desigualdades atravesadas por determinados conjuntos poblacionales son evidentes y urgentes, las herramientas que permitan dar cuenta (y respuesta) de las necesidades de estos conjuntos no deben descartarse. Sin embargo, al abordar una categoría como la de identidad, a través de la cual se nombra y clasifica a las personas, debemos atender las relaciones de poder en juego, y reconocer a su vez, las resistencias a estas nominaciones, y las construcciones de identificaciones diversas, como parte de esa misma disputa simbólica, que traza las posiciones para el acceso a recursos que no sólo son simbólicos, sino que en muchos casos determinan la misma existencia de los sujetos. En este sentido, aún reconociendo las “identidades” como procesos dinámicos, socialmente contruidos, no proponemos desconocer las mismas, sino intentar recuperar su potencialidad política, poniéndolos en contexto.

“Caminando juntas”: mujeres diversas

“Caminando juntas” puede pensarse como un proceso en el que se involucran diversos actores y significados. Un factor importante es la actividad desarrollada por las jóvenes estudiantes de

13. Butler Judith (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós Argentina. 2002.pág. 18

psicología, que desde hace dos años, cada sábado acuden al local del TV de Charrúa a impartir apoyo escolar y actividades recreativas. Esta actividad fue fundamental para que varias mujeres se vieran reunidas, un día no laboral, y con otras personas a cargo de sus hijos. Las jóvenes universitarias manifestaron desde el principio su voluntad para trabajar en “cuestiones de género” con las mujeres del TV de Charrúa, pero estas actividades no resultaban muy masivas. Sin embargo, mientras las convocatorias formales fallaban, en las charlas informales que se sostenían los sábados, las problemáticas que podríamos asociar a las “cuestiones de género” proliferaban.

Los días sábados, mientras los chicos estudian, las mujeres preparan la merienda. En principio esta actividad es realizada por algunas mujeres que cobrando un “plan” trabajan toda la semana, y sólo pueden realizar actividades los días sábados, pero con el tiempo se fueron sumando otras mujeres que no reciben ningún subsidio, o que recibiendo ya colaboran con el “merendero” otro día de la semana. Así, desarrollando esta actividad, estas mujeres fueron conociéndose, conversando, compartiendo vivencias, y discutiendo su cotidianeidad. Muchas de estas conversaciones versaron sobre cuestiones familiares, de pareja, pero también sobre problemas laborales, situaciones de discriminación o violencia, y también sobre el TV, las marchas, las actividades, y la situación política de Bolivia (donde todas tienen familia). Las universitarias participaban activamente de los debates y las conversaciones, proponiendo miradas desde el género, con la legitimidad de quien “enseña a los hijos”. Así la idea del “género” fue volviéndose familiar y ganando espacio entre estas mujeres.

Así, a medida que las charlas se fueron haciendo cada vez más profundas y emotivas, la “idea de mujer” comenzó a problematizarse de manera cada vez más manifiesta. A finales de febrero estas mujeres decidieron “formalizar” estas charlas, conformándose como grupo. Algunos de los temas que viene trabajándose en las reuniones son la violencia, la maternidad, la discriminación, la sexualidad, las problemáticas laborales asociadas al ser inmigrante, y la necesidad y potencialidad de compartir un espacio de mujeres.

Del grupo participan algunas mujeres del TV (principalmente las que ya estaban de una u otra manera involucradas en la actividad de los sábados) y otras mujeres invitadas por ellas, vecinas, amigas y familiares. Aunque el número fluctúa de semana a semana, podemos decir que participan aproximadamente 10 mujeres. Celina y Alvina son las gestoras del grupo, y principales activistas del mismo. Sin estas dos mujeres sería difícil pensar “Caminando juntas”, sus trayectorias particulares las colocan en un lugar de protagonismo y autonomía en sus propias vidas, aún en contra de su voluntad. A diferencia de lo que sucede con muchas mujeres bolivianas que emigran a la Argentina, ellas no lo hicieron con una pareja o el núcleo doméstico, o esperando que este viniera en otro momento, sino que se trató de una decisión personal.

Alvina es una mujer de 32 años, oriunda de Santa Cruz, Bolivia, de donde se vino antes de cumplir los 18 años de edad, después de vivir la muerte de su hijo de cuatro meses, que había nacido prematuro. Alvina llegó al país acompañada de una pareja amiga, con familiares en la Argentina. Su primer trabajo fue en la casa de comidas de esta misma familia, pero también vendió verduras en la calle, trabajó en casa de familias y en talleres

textiles. Al tiempo de llegar al país Alvina quedo embarazada nuevamente, y tuvo a la mayor de sus hijas, Joanna, de trece años. Hoy es madre de otras dos nenas, Antonella y Noelia de 8 y 6 años, y de un niño, Julián, de cuatro. Sus cuatro hijos son de diferentes padres, pero sólo con el padre de Julián, su actual marido, formó una pareja conviviente. En este caso Alvina dice que por primera vez pudo decirle a un hombre todo lo que ella pensaba y deseaba “... cuando yo lo conocí a él, le dije mira, yo soy esto, esto, si me querés así, bien, sino también, vos tenés que conocer todas las cosas mías. Y mira que para el hombre boliviano una mujer así no se puede, entonces yo pienso tengo que agradecer mucho haber conocido a Ivan... yo ya no podría, y no quiero, estar con un hombre que me mandonee... con el padre de la Joanna, con el de Antonella, siempre sola tuve que cuidarlas, hacer platita para ellas, nadie va a venir a decirme como vivir a mí” Alvina, su marido, y sus cuatro hijos viven en una pieza. Sus dos hijas mayores asisten a la escuela del barrio, y su marido trabaja en el taller de uno de los vecinos. Actualmente Alvina trabaja dos veces a la semana limpiando en una casa. (entrevista- 21/11/2007)

Celina tiene 38 años, vivió su juventud en La Paz, Bolivia, pero vivió en diferentes ciudades bolivianas antes de venirse a la Argentina, sola, a los 34 años. Hace dos años volvió a Bolivia y trajo consigo a sus hijos, Juan, de 18 años, y Carla y Rocío, de 15 y 9 respectivamente. Como en el caso de Alvina, sus hijos también son de diferentes padres, pero convivió con todos ellos. Un dato llamativo es que los tres fallecieron mientras estaban relacionados con ella. Ella ya tenía familia viviendo en la Argentina, los más cercanos un hermano que vive en bajo flores, y una hermana en la Villa 1-11-14. Actualmente vive en dos habitaciones que alquila. Desde que llegó a la Argentina siempre ha trabajado en costura, en su hogar o en talleres clandestinos. Actualmente tiene trabajo en una fábrica de ropa interior, con mejores condiciones laborales, aunque la falta de documentación Argentina hace que no logre salir del círculo del trabajo precario y mal pago. A pesar de haber trabajado en Bolivia interrumpidamente desde que murió su padre, cuando tenía trece años, Celina dice haber venido a la Argentina buscando trabajo, “Allá en Bolivia por ejemplo las mujeres no tenemos la posibilidad de trabajar, no hay fabricas como acá en la Argentina. No hay fabricas no hay nada, allá en Bolivia solo hay trabajo para los varones. Para mujeres no, ellas son dedicadas a la casa...”. Pero además dice haber tenido malas experiencias con sus maridos, y no quiere volver a relacionarse sentimentalmente, “ya no quiero más hombres, así estoy bien, con mis hijos...si volviera me agarraría mi mamita, y mis hermanos, me casarían nomás, acá yo y mis hijos nos las arreglamos...” (entrevista 27/10/2007).

Pero junto a Celina y Alvina, encontramos otras trayectorias. Rosario y Marisa son vecinas de Celina, tienen 22 y 23 años, están casadas y tienen dos hijos cada una. Ambas llegaron desde Oruro en el 2005, ya casadas. Las jóvenes nunca han trabajado fuera del hogar, y de hecho ambas lo tienen prohibido por sus maridos. A las reuniones de mujeres lograron concurrir gracias a que, para sus maridos, la merienda y los juegos que se ofrecen simultáneamente a los niños, justifican que las mujeres salgan solas.

Pero también esta Celestina, de 39 años, con cuatro hijos, dos de más de 20 años, que tuvo en Bolivia, y otros dos que aún no llegan a la adolescencia, que tuvo en la Argentina. Si bien Celestina sigue casada con el mismo hombre desde los 17 años, a la Argentina llegó

sola, a finales de los 90, nunca antes había trabajado fuera de su hogar. Varios familiares ya se encontraban en el país, y con su ayuda logro establecer un taller propio. En el 2001 su marido se le unió. Poco tiempo después las cosas dejaron de funcionar económicamente para Celestina, quien tuvo que abortar su emprendimiento por varios años.

Sefe, con más de dos décadas en el país, 60 años y 5 hijos de diversas edades. Oriunda de Oruro, trabajo allí, y continúa haciéndolo aquí, produciendo indumentaria que luego vende en “La Salada”. Rosemeri, de 29 años, con tres hijos (uno de los cuales tiene una enfermedad crónica, por lo cual ella no puede trabajar), casada, viviendo en la Argentina hace 5 años. Rosana, de 39 años, proveniente de La Paz, con tres hijos nacidos en la Argentina, donde vive hace 18 años, siempre en Barrio Charrúa. Blanca, Coral, y tantas otras. Pero también participan activamente Carolina de 27 años, psicóloga, conviviendo con su novio; y Lorena de 31, estudiante de psicología, viviendo con su madre y sin pareja, ambas argentinas, viviendo en otros barrios.

Construyendo identidad. Tensiones y superposiciones de sentido

Resulta innegable, para cualquier grupo u organización que como tal pretenda realizar algún tipo de reivindicación, la necesidad de proyectar “identidades” unitarias. Sin embargo cualquiera que participe, o lo haya hecho, de un espacio semejante, sabe también que esta “identidad” proyectada hacia afuera es fruto de fuertes negociaciones internas, que de ninguna manera anulan la diversidad tanto de las personas que de él participan, como de los significados que éste presenta para ellas¹⁴. El incipiente agrupamiento de mujeres que analizo presenta una diversidad muy visible en cuanto a las trayectorias de las que lo conforman. Pero en simultáneo, al tratarse de un agrupamiento recientemente conformado, que no cuenta todavía con una identidad política definida, recuperar algunos de los sentidos que las mujeres disputan respecto de este espacio, como de su proyección exterior, puede resultar iluminador para indagar en las tensiones entre las negociaciones de la diversidad interna, y la proyección de una identidad unitaria, que a veces aparece como una suerte de “esencia”, presentes en toda organización colectiva.

A continuación recuperaré los diversos sentidos que las mujeres que participan de “Caminando Juntas” otorgan al espacio, así como las discusiones en torno a la forma que éste debe tener, y las formulaciones y prácticas que se desprenden. En simultáneo trabajare con estos sentidos diversos, intentando dar cuenta de la manera en que se superponen y articulan, para discutir con las posturas que oponen reivindicaciones “prácticas” o de “necesidad” a reivindicaciones “estratégicas” o “políticas”¹⁵.

El nombre, “Caminando Juntas” se tomó en la tercera reunión “formal” sostenida por estas mujeres. Fue propuesto por Alvina.

14. Stephen, Lynn. Gender, “Citizenship, and the politics of identity”. En *Social Movements, and anthropological Raeder*. Editado por Nash, J. Blackwell, Oxford. 2005.

15. Stephen, Lynn. Gender, “Citizenship, and the politics of identity”. En *Social Movements, and anthropological Raeder*.. Editado por Nash, J. Blackwell, Oxford. 2005.

“Yo propongo que nos pongamos un nombre, y se me ocurre que puede ser “Caminando Juntas”. Si vamos a empezar a hacer cosas, tenemos que tener un nombre, para que nos puedan reconocer en el barrio, y para poder invitar más mujeres. Digo yo, “caminando juntas”, porque, desde lo poquito que sabemos, lo que vivimos, lo que estamos viviendo, y lo que sufrimos, desde ahí, juntas, podemos aprender más, y luchar” (Alvina, registro de Caminando Juntas 22/3/2008)

Alvina nos habla de la necesidad de un nombre, en tanto grupo que es reconocido como tal, una de las tantas formas en que se produce una “identidad”, y a partir de ahí, la posibilidad de trazar estrategias. Pero en simultáneo, el nombre propuesto, y las razones, nos hablan ya de una dirección, y un significado, que Alvina manifiesta para el grupo, y que en alguna manera es compartido por varias mujeres.

Para algunas, estas reuniones son significadas como un lugar de encuentro, de disfrute, una suerte de “corte” con la rutina y las obligaciones cotidianas. Pero también como un espacio que abre la expectativa al “conocimiento” no sólo recibéndolo de otros, sino construyéndolo con las experiencias y herramientas con las que cada una cuenta. En este sentido aparece como un espacio propio, de mujeres, para ellas mismas.

“... Toda la semana espero que llegue el sábado, encontrarlas, que mis hijas disfruten jugando con otros chicos, estudiando, y yo las encuentro a ustedes, y puedo charlar, contarles así, como amigas, no? Con confianza, sin mucho problema por equivocarme, o no saber muy bien, así, como expresarme...” (Alvina- registro de la reunión de “Caminando juntas” del 5/4/08).

“... estar acá (en el local) me despeja, toda la semana en el trabajo, y del trabajo a casa, y sólo veo a mis hijos. Entonces acá tomo un poquito de aire, charlo con ustedes, con las otras mamás, y aprendo mucho. Es decir, aprendemos unas de otras. Cada una con lo suyo, con su poquito de saber esto y aquello...” (Celina- comunicación personal- 19/4/08)

En otros momentos, este “ser mujeres” se vincula con la maternidad. Así, el espacio de las reuniones, aparece como una forma de aprender para ser una “mejor madre”.

“... así, perdiendo un poco la vergüenza frente a otras mujeres, contando algunas cosas que nos pasan, vemos que a otras quizás le pasa algo parecido, pero lo pensó de otra manera... como con lo de Carlita [la hija mayor], no? Yo no puedo hablarle de los cuidados, del sexo, y Celestina que me dice que a ella le pasa, y que hizo que una vecina mas joven le hablara, y que antes también se sentía mal, pero ya no...” (Celina- registro de la reunión de “Caminando juntas” del 19/4/08)

Los primeros meses en que Alvina asistía los sábados al local explicaba su presencia principalmente a través de rol de madre.

“a mí me gusta que mis hijas vengan, porque las ven a ustedes, y así saben que se puede ser algo en la vida, tener conocimientos, algo mas que casarse y tener hijos...”

que ojo, hay que hacerlo también... quiero que mis hijas puedan elegir; por eso me gusta que venir acá, que vean que se puede ser diferente". (comunicación personal-Alvina, 32 años, cuatro hijos).

Y en una línea de continuidad, para organizarse y reivindicar derechos y recursos para los niños. Así se reflexiona sobre iniciativas como las de preparar charlas sobre cuidados sexuales dirigidas a adolescentes, o organizar madres del barrio para exigir al CGP útiles, becas, etc. Una de estas discusiones fue la de organizar actividades conjuntas con la “salita de salud de Charrúa”. Esta iniciativa tuvo motivaciones diversas. Algunas marcaron la potencialidad que podía tener hacia el “bienestar” de los jóvenes organizar charlas sobre temas relacionados a la salud conjuntamente, con la legitimidad que otorgan las y los profesionales de “la salita”.

“...pasa mucho esto de no saber como hablarle a las más jóvenes, y se embarazan chiquitas... Pero también hay cosas más graves, la droga, muchos chicos que ya ni reconocen a su madre, y unos y otros se llevan y se traen, se meten, salen de noche, y vuelven malos, las mamás no sabemos que hacer... habría que poder charlar de estas cosas, que escuchen, enseñarles como es esto, a las mamás, como proteger a sus hijos ... a las doctoras de la salita, yo creo, todas las vamos a escuchar” (Sefe, registro de Caminando Juntas 26/4/2008).

También resaltaron la importancia de llevar a la salita a un espacio más “visible” como la plaza del barrio, también como forma de legitimar su lucha por la ampliación de la misma, consiguiendo más defensores de esta medida, y en definitiva, nuevamente, mejorando las condiciones para los más jóvenes.

“Yo creo que a actividad que tendríamos que proponerle la salita es la de hacer una reunión, en la plaza, un sábado –que hay feria- y contar sobre los problemas de funcionamiento...la falta de espacio...el psicólogo que te atiende en la calle, la trabajadora social en donde dan inyecciones...las médicas que tiene que turnarse, yo pienso que es muy incomodo para ellas, y para nosotras...sobre esto tendríamos que hablar, para luchar para una salita bien linda, para nuestros hijos...las mamás lo que más queremos es una salita hermosa...” (Alvina, registro de Caminando Juntas, 26/4/2008).

Finalmente, para algunas, esta práctica conjunta, podría, por un lado implicar tareas e iniciativas concretas que consolidasen al grupo como tal, y en simultaneo, a través de la conjunción con personalidades tan legitimadas como los y las profesionales de “la salita”, legitimarse como grupo ante los/as “otros/as”. Lorena comento sobre la necesidad de comenzar a tener iniciativas concretas, tales como charlas abiertas a la comunidad, cine-debates, o participación en espacios como los de los “Encuentros Nacionales de Mujeres”, para reconocerse, y ser reconocidas, como “Caminando Juntas”. Por su parte, en una comunicación personal que sostuve con Celestina, ella comentó que para lograr acercar un mayor número de mujeres, vincularse con la salita podría ser una medida que legitimara el espacio, tanto en un sentido de seriedad, como también en tanto ámbito adecuado para las mujeres.

Pero este “pensarse mujer”, tanto con necesidades específicas, como también como cuidadora, no necesariamente redundan en que estas mujeres se signifiquen así mismas de manera esencializante. Presentarse como “mujeres”, legitimarse en tanto “cuidadoras” es como vimos anteriormente, también una estrategia que permite pensarse en este espacio común, atraer más mujeres, y problematizar la categoría misma, sin un cuestionamiento social. Así, en simultáneo a representarse mujeres en tanto cuidadoras, también aparecen prácticas que lo cuestionan.

En una de las reuniones, la situación de Rosario y Marisa fue discutida. A estas dos jóvenes sus maridos no las dejan salir solas del hogar, ni siquiera para trabajar, y consiguieron asistir a las reuniones porque podían asistir con sus hijos, quienes además recibían una merienda. Varias mujeres recomendaron a las muchachas que por el momento no comentaran a sus maridos sobre las reuniones, y siguieran refiriéndose a la actividad con los niños. Incluso comenzaron a reflexionar sobre este tema como una posible estrategia para otras mujeres a cuyos maridos también les ponen trabas. Estas mismas reflexiones implican un posicionamiento estratégico en torno a la situación de “cuidadora”, colocarse como tal les permite desarrollar un espacio propio sin cuestionamientos de terceros.

Otra de las cuestiones que aparece como una dimensión de identificación es la de ser inmigrantes. Ser inmigrante boliviana en la Argentina representa una serie de cuestiones comunes a todas estas mujeres: los maltratos y discriminaciones de instituciones de salud, educativas, etc., situación que se repite en otros ámbitos de la vida social. Pero además se suman los problemas para la tramitación de documentos argentinos, y la consecuente precarización en el trabajo, todos temas frecuentemente discutidos en las reuniones. Sin embargo “ser boliviana” no se construye mecánicamente como una identidad común, y cuando lo hace, puede tener significaciones diversas, implicado distanciamientos y unificaciones, según el caso.

En la Argentina, ser boliviana, implica violencias en múltiples sentidos, buscando en muchas distanciarse de esta situación. Así, no sólo a veces no hay una apelación a la “bolivianidad”, sino que inclusive se construyen estereotipos de los cuales intentan diferenciarse. Uno de las situaciones más marcadas surgió en una reunión, en la cual estas mujeres discurrieron largamente sobre la desconfianza que les significaban las “paisanas”.

“Las paisanas, esas son las peores, parece mentira. No les puede una contar nada, que ya andan de chisme, haciéndole mala fama...” (Alvina, registro de la reunión de “Caminando juntas” del 26/4/08).

“Para mí es muy extraño esto, llegue al movimiento y al principio tenía mucha desconfianza, las paisanas son las que más la alejan a una, me paso en [otro agrupamiento], tenía que hacer el pan, y no me querían decir ni cuanto, una paisana me dijo que ella hacía su pan, que no sabía que era lo que yo pensaba hacer, mala nomás. (Celestina, registro de la reunión de “Caminando juntas” del 26/4/08).

Pero esta tendencia se repitió en situaciones en las cuales se discutió la situación de las y los bolivianas/os trabajando en talleres clandestinos. La mayoría de las mujeres que participan de estas reuniones han trabajado en estos talleres, y algunas, luego, también los han tenido.

Constantemente se diferenciaba entre la gente “que trabaja”, y la que “se va de fiesta” y falta varios días, dejando la producción de un pedido incompleta, y perjudicando directamente al dueño del taller. Al ahondar en el tema se reconoció la situación de fragilidad y explotación en las que muchos/as trabajadores/as se encuentran, e inclusive algunas comentaron haber participado en movilizaciones contra este tipo de trabajo. La insistencia en diferenciar tipos de trabajadores, debiéramos, más bien, pensarla como una estrategia para no quedar mecánicamente vinculadas a un determinado estereotipo de trabajador/a boliviano/a. Así, también, debiéramos relativizar esta “desconfianza hacia las paisanas”. Estas mujeres, no forman parte de un agrupamiento con muchas “paisanas”, sino que además han tejido lazos de amistad, solidaridad, y decidido conformar un grupo de mujeres en común. Estas mujeres reconocen esto, pero algunas lo resaltan como una nueva distinción “paisanas malas”/ “paisanas de confiar”.

Pero resulta que acá con muchas mujeres fue diferente, hay más solidaridad, no hay tanta habladuría...” (Celestina, registro de la reunión de “Caminando juntas” del 26/4/08).

Mientras que otras relativizan la distinción, y reflexionan sobre sus mismas prácticas como generadoras de mayor distancia entre mujeres.

“...bueno, pero yo pienso, si antes desconfiaba cuando veía varias paisanas juntas, y no quería ni acercarme por vergüenza y miedo, hasta que las conocí a ustedes, por ahí a ellas les pasa algo parecido... Por ahí la distancia y las desconfianza es porque piensan que nosotras vamos a andar de chisme sobre ellas... todas seguimos pensando que la otra quiere aprovecharse...si otras mujeres pudieran participar de un espacio como este...debería ser diferente la cosa cambia” (Celina- registro de la reunión de “Caminando juntas” del 26/4/07).

En otros casos, esta distancia que produce jerarquías busca “destruirse” para generar una identidad común. Las diferenciaciones no sólo tienen que ver con la construcción de estereotipos locales, sino que también existen estereotipos regionales bolivianos que en la argentina se ponen en tensión. El más marcado de estos es el que refiere a “collas” y “cambas”¹⁶. Los que en Bolivia son enfrentamientos simbólicos, políticos, en los barrios de residentes bolivianos en la argentina se transforman en conflictos interpersonales, que enfrentan a vecinos, compañeros de trabajo, etc., que se han re-actualizado y encrudecido con la actual situación política de Bolivia. Esta diferenciación identitaria entre bolivianos residiendo en la Argentina, que por un lado podría entenderse como una estrategia para resistir los estereotipos homogeneizantes con

16. Los términos “colla” y “camba” son clasificaciones relacionales con las cuales se distingue a conjuntos poblacionales. En algunos casos esta denominación puede ser considerada racista (al distinguir entre descendientes de españoles y de originarios). Sin embargo, la distinción parece tener poco que ver con los colores o las herencias biológicas, transformándose, más bien, en una distinción identitaria, que por un lado ubica a las “camba” como habitantes de la media luna, hispano-hablantes, que rechazan “las raíces culturales”; y a los “colla” como los habitantes del resto del país, aymara-hablantes, campesinos, y usuarios de indumentaria “autóctona”. Sin embargo, en los últimos años, las identidades regionales se han ido conformando como identidades políticas, en donde los “colla” apoyan a Evo Morales, y los “camba” lo repudian y bregan por la autonomización del territorio de la “media luna”. En este sentido estas clasificaciones operan igualando a los habitantes de una determinada región con una identidad política homogénea, pero a la vez son relativizados, y utilizados para hablar de seguidores de Evo Morales, o “separatistas” viviendo en una u otra región del país.

el que los argentinos se refieren a los bolivianos¹⁷, en la práctica termina por oponer sectores de inmigrantes bolivianos, que, por otra parte, pertenecen a un mismo nivel socioeconómico, y enfrentan las mismas discriminaciones, y violencias estructurales. En varias ocasiones Alvina, oriunda de Santa Cruz, y por lo tanto “camba” (aunque defensora de Evo Morales), me comentó haber sufrido discriminaciones y agresiones físicas por parte de vecinos “colla”. Ella, sin embargo, opina que estas distinciones, al menos en la Argentina, no tienen mucho sentido. Si bien en más de una ocasión la he escuchado referirse a algunos bolivianos como “indios” o “ignorantes”, ella parece no verlo como un insulto, sino más bien como una “realidad”, que en todo caso se solucionaría, según ella, con “más educación”. Así, ante los conflictos, Alvina ha resuelto una frase que destruye estas distinciones, a la vez que coloca al conjunto de inmigrantes bolivianos en una posición determinada, cada comentario despectivo que recibe, es contestado por ella con la frase: “boliviano de mierda, como yo”. Cuando es agredida por “camba” esta frase busca reunificar al conjunto de bolivianos. Pero, cuando es minimizada por algún dirigente de la “comunidad boliviana”, como le ha sucedido en reuniones de la “salita de Salud”, o en alguna marcha por documentación, etc., esta frase busca deshacer jerarquías.

En las reuniones de los sábados, la frase de Alvina ha comenzado a ser tomada por varias otras mujeres, como una forma de auto-afirmación, que permite construir vínculos asociados a cotidianeidad que enfrentan en la Argentina, y que buscan suspender las distinciones entre bolivianos. Así, agregar el “de mierda”, en boca de las mismas bolivianas, no busca auto-discriminarse, sino poner en evidencia la situación en la que viven en nuestro país, y poder trazar alianzas y reivindicaciones desde allí. Dice Butler *“Si las frases cargan con significados equívocos, entonces su poder es, en principio, menos unilateral y seguro de lo que parece. De hecho, la equivocidad del enunciado significa que puede que no siempre signifique de la misma manera, que su significado puede ser invertido o desviado de alguna manera significativa y, más importante todavía, significa que las palabras mismas que tratan de herir pueden igualmente errar su blanco y producir un efecto contrario al deseado”*¹⁸. Propongo, siguiendo a Butler, que analicemos esta reapropiación de términos insultantes como estrategia para revertir insultos, y como forma de evidenciar la citación de discriminación y violencia a la que determinados conjuntos poblacionales son expuestos. Construirse (aunque problemáticamente) como “bolivianas” aparece así como una posible unificación de sentidos y reclamos, como un espacio desde el cual aunar reivindicaciones específicas.

Finalmente, aparece entre estas mujeres, una última dimensión desde la cual incipientemente se discute proyectar una identidad: la lucha. Todas ellas, en mayor o menor medida, están relacionadas al TV, lo cual implica que participan de asambleas del agrupamiento, y de movilizaciones. Esto, sin embargo, no significa necesariamente reconocerse como luchadoras ni militantes, ya que estas prácticas pueden cobrar diversos sentidos para los sujetos¹⁹. Las mujeres que se reúnen los sábados debaten sobre el sentido de estas prácticas, para muchas participar de un agrupamiento aparece como una forma de obtener determinados recursos,

17. Cuche, Denys: *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Ediciones Nueva visión. Buenos aires. 1999.

18. Butler Judith (1997) *Identidad, lenguaje y poder*. Editorial Síntesis, España 2004. pág. 148.

19. González Martín, M. “Un análisis etnográfico sobre las trayectorias colectivas en la obtención de recursos estatales, y sus resignificaciones. Análisis de un caso: el proyecto por nosotros en barrio Charrúa”. Actas de la Reunión de Antropología del MERCOSUR (RAM), Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2007.

y reivindicar cuestiones “prácticas”, que hacen a su subsistencia. Pero, simultáneamente, aparecen otros sentidos.

“...mi vida cambió con el partido, en las marchas voy, y canto bien fuerte, para que me escuche la Cristina, bien fuerte...siento en el cuerpo esa emoción que me recorre todita. Me gusta, antes sólo era estar con los chicos, hacer las cosas de la casa, y estaba mucho sola, ahora tengo algo que hacer! Siento que soy útil acá...” (Alvina, comunicación personal).

“...con las marchas, cocinando para los chicos, tanto esfuerzo...tanto que hacemos por el plan”, y finalmente algo que la enorgullece, y la dignifica “hoy me siento orgullosa,... no me quede sentada viendo que mis hijos no tenían para comer, salí, luché, eso es lo más digno”(comunicación personal, Rosana).

Así, Massolo sostiene que la incorporación a una organización puede ser significada como un espacio de desarrollo personal, y a través del cual se construyen redes de reciprocidad. Beneficios para las mujeres que no se reducen a la satisfacción de algunos bienes y servicios básicos para la familia, sino también para si mismas, reconociéndose “mujeres”, reivindicando derechos específicos, y en tanto ciudadanas²⁰. Entre estas mujeres se ajen sentidos superpuestos, el bienestar de la familia, y el barrio, esta siempre presente, y es móvil de diversas prácticas, pero estas, simultáneamente, despiertan nuevos significados. Así, el bienestar de sus hogares, del barrio, y barrios colindantes, ha hecho que las mismas participen de un proceso de lucha de la “salita”, por su ampliación, que incluye reuniones asamblearias coordinadas por la directora, pero también medidas de movilización como piquetes en la Av. Cruz.

En las reuniones de “Caminando Juntas” la defensa por la ampliación de la salita se presentó como una necesidad para el bienestar del barrio, una responsabilidad que debían encarar en tanto “madres”, pero también un proceso de lucha, que implica compromiso, y del que algunas se sienten orgullosas. Alvina, por ejemplo, en una discusión con otros residentes del barrio, presentó su demanda de la siguiente manera:

“esto es sólo por la salita, no tiene que ver con política, no importa donde esta cada uno, lo tenemos que hacer por la salita, por nosotros...lo que más queremos las mamás es una salita hermosa para nuestros hijos, sólo eso, pedimos por eso”

Instantes después se dio vuelta hacia donde no encontrábamos junto a algunas mujeres de “Caminando Juntas” y riéndose con picardía, comentó,

“ahí donde esta el quilombo, yo voy...es una cosa... que me llama”

En otro caso la “lucha por la salita” se ha definido explícitamente como con un doble potencial. Celestina manifestó en una reunión que luchar por la “salita” era un deber, era lo que debían

20. Massolo. “Las mujeres y el habitat popular. ¿Cooperación para la sobrevivencia o por el desarrollo?” En *Anuario de hojas Wari*, N. 10. 1999.

hacer, y lo que les convenía a todos, los de Charrúa y los de la Villa 1-11-14 que también acuden, pero también resalto el potencial que esta misma participación podía tener para empezar a disputar políticamente con un sector del barrio más relacionado a la asociación vecinal.

“En el barrio las cosas no funcionan hace mucho, dicen, dicen, pero la plata se la llevan, las cloacas no dan más, suspenden elecciones, y ahora encima no dejan en paz a la salita...tenemos que hacer que participen todas las mujeres del barrio, para que vean como funcionan las cosas acá...si no hacemos algo, la plata se la siguen llevando los de siempre, y las cosas cada vez están peor...”

Lo que desarrollamos anteriormente es sólo una pequeña parte de las tensiones y los significados superpuestos que estas mujeres comienzan a desarrollar en el espacio de “Caminando Juntas”. Con esto no pretendo arrojar ninguna conclusión apresurada, sino contribuir a mostrar la multiplicidad de elaboraciones de sentidos y estrategias que estas mujeres generan activamente. Así, me parece importante discutir con enfoques que plantean una contradicción entre lo que podría denominarse la “necesidad” y la “dignidad”, o en otros términos la “subsistencia” y la “política”, para reflexionar sobre la manera en que ambas dimensiones coexisten y se articulan²¹. Recuperando, por ejemplo, la articulación de las actividades y responsabilidades socialmente atribuidas a las “madres” con su participación en la organización, y en otros casos, atender a la manera en que el reclamo para la obtención de determinados bienes, o derechos, se asocia al esfuerzo y la lucha implicados, dignificando esta práctica. Estos procesos se encuentran en constante tensión, significados que se superponen, se suspenden o se activan estratégicamente, buscando proyecciones de estas prácticas que las legitimen, para si mismas, y los otros.

Bibliografía

- Butler Judith (1990) *Gender trouble. Feminism and the subversion on identity*. London: Routledge
- Butler Judith (1993) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Paidós Argentina 2002
- Butler Judith (1997) *Identidad, lenguaje y poder*. Editorial Síntesis, España 2004.
- Cuche, Denys: La noción de cultura en las ciencias sociales. Ediciones Nueva visión. Buenos aires. 1999.
- Collins (2001) “Social Movements and the focus of emotinal attention.” En: *Passionate Politics. Amotion and Social Movements*. Goodwin, Jasper, Poletta, editores. Chicago. The University of Chicago Press.
- Fassin, D. (2003) “Gobernar por los cuerpos. Políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia” en *Cuadernos de Antropología Social*, 17, Buenos Aires.
- Fausto Sterling (1997) “How to build a man”. En: *The gender ,sexuality reader: culture, history, political economy*. Roger Lanatsre y Micaela di Leonardo. Editores. Nueva York. Routeledge.

21. Fernández Álvarez Y Manzano “Desempleo, acción estatal y movilización social en Argentina. *Política y Cultura*. N° 27, México. 2007

- Fernández Álvarez (2006), *De la supervivencia a la dignidad. Una etnografía de los procesos de "recuperación" de fábricas en la Ciudad de Buenos Aires*. Tesis Doctoral (UBA-EHESS)
- (2006b) "En defensa de la fuente de trabajo. Demandas y prácticas de movilización en una empresa recuperada de Buenos Aires". En *Revista AVA* N° 11. (en prensa).
- Y Manzano (2007) "Desempleo, acción estatal y movilización social en Argentina. *Política y Cultura*. N° 27, México. pp. 143-166.
- Freytes Freil y Crivelli (2005) "La participación de las mujeres en los movimientos piqueteros en Argentina: alcances y límites de la resignificación de los roles femeninos" En *Encuentro Mujeres y Globalización*. Centro para la Justicia Global, San Miguel de Allende, Guanajuato, México.
- Grimberg, M., V. Manzano y M. I. Fernández Alvarez (2003) "Modalidades de acción política, formación de actores y procesos de construcción identitaria: un enfoque antropológico en piqueteros y fábricas recuperadas". Trabajo presentado en el *Congreso Internacional América Latina: identidad, integración y globalización*. Córdoba.
- González Martín (2006) "La participación política de las mujeres desocupadas". En *Actas del VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Salta, UNAS
- (2007) "Un análisis etnográfico sobre las trayectorias colectivas en la obtención de recursos estatales, y sus resignificaciones. Análisis de un caso: el proyecto por nosotros en barrio Charrúa". Actas de la Reunión de Antropología del MERCOSUR (RAM), Universidad Federal de Rio Grande Do Sul.
- Hall, Stuart: "Who needs identity?" En *Questions of cultural identity*. Hall y du Guy, editores. London. Sage. 1996.
- Manzano, V.: (2004) "Tradiciones asociativas, políticas estatales y modalidades de acción colectiva: análisis de una organización piquetera". En *Intersecciones en Antropología*, n. 5. Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA
- (2005) "Desempleo, 'piquetes' y acción estatal en Argentina: Análisis antropológico de la configuración de un campo de relaciones sociales y políticas" En *Anales de VI RAM* (digital).
- Massolo. "Las mujeres y el habitat popular. ¿Cooperación para la sobrevivencia o por el desarrollo?" En *Anuario de hojas Warni*, N. 10. 1999.
- Quirós, J. (2006) *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en la trama social del sur del Gran Buenos Aires*. Antropofagia, Buenos Aires
- Ortiz, Renato. *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmas. Bs. As. 1996.
- Sapiro, Virginia (2003) *Gender, social capital and politics*. www.polisci.wisc.edu
- Scheper-Hughes, N., y Lock, M. (1987) "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology* (New Series), n. 1.
- Scheper-Hughes, Nancy (1997) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Satriano, C. (2006). "Pobreza, Políticas Públicas y Políticas Sociales". En *Revista Mad* 15: 60-73
- Stephen (2005) "Gender, Citizenship, and the politics of identity". En: *Social Movements an Anthropological reader*. June Nash editora. Oxford. Blackwell.
- Szas, I. (1998) "Sexualidad y Género: algunas experiencias de investigación en México" México, *Debate Feminista* Año 9 Vol 18.

- Tapperman, L. & Jones C. (1992) "The future(s) of the family: an international perspective", ponencia presentada en la sesión 28, Recent Changes in Family and Households, de la Conferencia de la Unión internacional para el estudio científico de la población-IUSSP.
- Temma Kaplan. *Crazy for Democracy: Women in Grassroots*
- Torrado, Susana (2003) *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

Migración e identidad como proceso de interculturalidad

Juan Pablo Mayorga Escalante¹ y María Eusebia Cachaca Ramos²

Introducción

Soledad, miedo, desesperanza... las migraciones del nuevo milenio que comienzan nos recuerdan cada vez más los viejos textos de Homero "... y Ulises pasábase los días sentado en las rocas, a la orilla del mar, consumiéndose a fuerza de llanto, suspiros y penas, fijando sus ojos en el mar estéril, llorando incansablemente... (Odisea, canto V), ó el pasaje en el que Ulises para protegerse del perseguidor Polifemo le dice "preguntas cíclope cómo me llamo... voy a decírtelo. Mi nombre es nadie y nadie me llaman todos..." (Odisea canto IX). Si para sobrevivir se a de ser nadie, se ha de ser permanentemente invisible, no habrá identidad, ni integración social y tampoco puede haber salud mental³

Los flujos migratorios, así como la intensidad en la que estos se expresan está en relación con los diferenciales de renta y la calidad de vida a la que las personas aspiran acceder. La migración, entonces, se constituye en un proceso por el cual el logro de una vida digna, es el horizonte que alimenta las expectativas de quienes cruzan fronteras. Desde este punto de vista la migración no es un problema, sino que al contrario, es un factor con un gran potencial para el desarrollo del bienestar humano, tanto para la cultura huésped como para quienes acceden a ella.

1. Ecuatoriano, Licenciado en Psicología, Maestría en Terapia Familiar, estudiante de Maestría en el I. U. ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos), y Voluntario de la "Pastoral de Acompañamiento a los Inmigrantes Bolivianos en Buenos Aires" – IELU.

2. Aymara - boliviana, Estudiante de Teología del I. U. ISEDET y A. Coordinadora de la "Pastoral de Acompañamiento a los Inmigrantes Bolivianos en Buenos Aires" – IELU.

3. ACHOTEGUI Joseba "Emigrar en situación extrema: el síndrome del emigrante con estrés múltiple (síndrome de Ulises)" Universidad de Barcelona (s. f.)

A más de lo anterior, los flujos migratorios logran dibujar un mapa cada vez más pluricultural en los escenarios humanos. Lo que a su vez, supone desafíos de índole diversa que faciliten la convivencia respetuosa y el diálogo que permita trazar puentes de contacto con lo que aparece como “diferente”.

Es en este contexto en el que el paradigma de la interculturalidad tiene cabida, pues la interculturalidad implica: interdependencia, reciprocidad y simetría de las culturas. Según Rodrigo (1999)², la interculturalidad representa el diálogo crítico y autocrítico, y la comunicación entre los que son diferentes (personas y grupos).

Para que el dialogo sea posible es necesario que las formas de ver y aproximarse a una cultura sean transformadas. Es decir el abandono de una mirada de culturas subalternas y hegemónicas se requiere como elemento sin el cual el diálogo se vería truncado. Más bien, la postura que resulta importante desarrollar es la de una lucha constante en contra de los estereotipos culturales y la exclusión que permita reconocer la relatividad de la cultura propia, incorporando valores alternativos de diversas fuentes culturales y que pueden ser considerados como válidos para la convivencia respetuosa.

En el imaginario andino la interculturalidad es parte constitutiva de la cotidianidad y tiene su ascendiente desde tiempos muy remotos (periodo incaico y Tahuantinsuyo -en oposición al monoculturalismo-). Las culturas andinas fueron y siguen siendo híbridas, sincréticas, simbióticas, inter y transculturales. La influencia cultural mutua siempre ha estado presente en el mundo andino, como en cualquier cultura viva.

Coincidimos con la propuesta de Ayala³ en cuanto a la necesaria promoción de una ciudadanía intercultural. En las presentes circunstancias esta propuesta es fundamental, pues asistimos a un momento de la historia donde se aceleran procesos xenófobos, racista, excluyentes y de penalización de inmigración. La hostilidad y violencia está tomando características no deseables al libre tránsito de las personas y a su derecho a buscar mejores condiciones de vida.

La limitación en la libertad de movilización humana, se ve contrastada con la cada vez más feroz y agresiva campaña para la apertura de mercados y a la libre circulación de bienes y capitales. Es decir, se marca desde los centros de poder una agenda de lo culturalmente deseable y por tanto globalizable, en detrimento de otras expresiones culturales, lo que hace hipotetizar que si alguien se atreve ha la resistencia es posible que se imponga el rigor de la violencia.

De allí entonces el valor del diálogo entre culturas donde la diferencia nos es vista como amenaza sino como posibilidad de nutrir la experiencia. Donde, además, se haga posible la construcción de culturas de paz, de reconocimiento mutuo y de aceptación.

2. En: AYALA, Soriano. *Construir la identidad cultural y la ciudadanía intercultural*. www.segundaslenguaseinmigracion.es

3. *Ibíd.*

El paso a dar para un reconocimiento y/o dialogo de culturas diferentes es conocer al otro para valorizarlo en sus reales dimensiones. A continuación compartimos de manera sencilla la cosmovisión aymara.

Cosmovisión Aymara

En las relaciones de amistad, la fortaleza y la perduración en el tiempo, se basa fundamentalmente en la medida de que ambas partes se respeten, se escuchen, se acepten, es decir en la medida que se den a conocer a sí mismos. Por ello, de la manera sencilla queremos presentar los sentimientos, vivencias, prácticas, maneras de relacionarse con el mundo de los y las aymaras.

- **Su geografía:** Antes de la conquista española los aymara habitaban en todo lo que hoy es: Bolivia, Chile, Perú, y el norte de Argentina.
- **Su idioma:** Los y las aymaras tienen como lengua el idioma aymara. Ejemplo: *Marka* = Pueblo; *Tayka* = Madre; *Auqi* = Padre; *Qullu* = Cerro; *Awatiña* = Pastorear; *Achachila* = abuelo; *Pank ' ara* = Flor; *Inti* = Sol
- **Su economía:** La economía de los aymaras estaba basada básicamente en la agricultura, la siembra y la cosecha, ambas siempre acompañadas por ritos religioso – festivo. La escala alimentaria era lograda a base de intercambios, es decir los del altiplano bajan al Valle en busca de granos y frutas llevando papas, quinua, etc.
- **Sus alimentos:** A pesar de las condiciones climáticas adversas, el espacio geográfico andino, por su diversidad de microclimas y pisos ecológicos, ha sido desde más de diez mil años un lugar predilecto para el ser humano⁴. Por esta peculiaridad, de tierras altas y bajas, existen más de 200 variedades de papa, oca, caya, papaliza (tuberculos), tunta, chuño (tipos de papa deshidratada), entre otros. también tenemos variedades de quinua (cereal).
- **Su política:** El pueblo aymara está organizado en comunidades las cuales tienen como autoridad a la pareja el *jilaqata* y la *mama t'alla*, quienes son los guías del pueblo o lo que hoy llamaríamos la autoridad máxima de la comunidad. Todos los miembros de la comunidad pueden llegar a ser un día la autoridad de la comunidad. Dentro de la comunidad todos los miembros tienen un rol, derechos y deberes determinados, nadie es el superior aplastante sino existe la diferencia, así como el viejo es diferente del joven, la mujer del varón. Estas diferencias no son de manera jerárquica sino en la diferencia de ser.
- Los aymaras también **practican:** el *ayni* (palabra quechua-aymara) representa el trabajo recíproco en las diferentes circunstancias, la siembra, la cosecha, la construcción de una vivienda, el pozo, etc. La *Minka* (palabra quechua-aymara) representa el trabajo conjunto para el bien estar de toda la comunidad, por ejemplo la construcción de caminos.
- **Su religiosidad:** la religiosidad aymara está basada en la dualidad, por lo tanto toda deidad tiene un par complementario, no en forma de ayuda, sino en ver y considerar las diferencias. Por lo tanto un cerro sagrado masculino siempre irá acompañado de un ce-

4. Estermann, pág. 60

ro femenino (*Achachila* (masculino) – *Awicha* (femenino)). De la misma manera toda la ideología aymara esta fundada por esta dualidad. Por ello siempre se encontrara un masculino y un femenino, ejemplo la piedra macho y la piedra hembra. También este pensamiento aymara esta marcada por la justicia, la equidad y todo visto como sagrado; por eso él o la aymara ve a todo como parte de su ser no solo a los otros humanos sino también a la piedra, los árboles, las estrellas, las montañas, etc. Las expresiones climáticas son expresiones que juzgan el comportamiento ejemplo, el granizo llega cuando el pueblo ha cometido algún error al igual que la helada. La representación máxima de la religiosidad aymara está en el **Tihuanacu**, centro religioso visitado por turistas.

- **Género:** Dentro de la cultura andina las mujeres juegan un papel importante: son las trasmisoras de la gran sabiduría sapiencial. Tiene un papel clave en el liderazgo de la comunidad.

Como se observará para los aymaras el centro es el ser humano. Este ser esta en constante relación con la naturaleza, los animales, los fenómenos naturales, los cerros, las estrellas. Por esta razón el aymara ve y cuida la creación como parte de sí.

La dualidad es un elemento clave, pues el alcanzar a ser *Jaqe* que podría traducirse como la persona completa, solo se logra en la complementareidad de la pareja. En esta concepción la identificación como mujer esta en el ser diferente del varón y viceversa. Esto no significa que haya repartición de tareas, conocidas como roles determinados, sino más bien en la manera de ser y percibir la vida misma.

La colectividad boliviana en Buenos Aires está conformada mayoritariamente por *aymaras*, y *quechuas* quienes vienen con toda una carga cultural y religiosa. Es decir, con una cosmovisión que le es propia y le provee identidad. Identidad que se vulnera en el cruzar una línea imaginaria que divide países, que trastoca las convicciones, los valores, la percepción de la vida, las misma vestimenta, la comida, entre otros. Si bien esta vulneración se da en todo proceso migratorio, esta situación es mayor para la población femenina y la niñez que no decide sino que acompaña a la decisión de los padres.

La gente inmigrante viene con toda esta concepción de vida, muchas veces no es conciente. Es en el encuentro con otra la cultura que le permite preguntarse acerca de su identidad. Según Kymblicka (1996)⁵ la identidad cultural es una suerte de anclaje para la autoidentificación de las personas y la seguridad de una pertenencia estable, a la vez significa que el respeto así mismo que tiene la gente está vinculado con la estima que merece su grupo cultural. Por ello, si una cultura no goza del respeto general, entonces la dignidad y el respeto a sí mismos y como comunidad también estarán amenazados.

Podemos preguntarnos en el imaginario bonaerense como se significa a la persona que migra, especialmente a migrantes de países limítrofes. ¿el imaginario es respetuoso con las cultura limítrofes? ¿Qué es lo primero que piensa cuando ve a un joven boliviano transitando por las

5. Ibíd. Pág. 4

calles bonaerenses? ¿Ud. estaría dispuesto a cruzar fronteras de color de piel, ojos... imaginar otra manera de percibir y vivir la vida? Estas son algunas preguntas que se nos ocurre y las dejamos abiertas para seguir favoreciendo el encuentro y el dialogo.

Todas estas circunstancias están alrededor de la migración de bolivianos hacia la Argentina. Ahora bien, nuestra presentación no tendría sentido suficiente si en ella no inscribimos los testimonios y las historias de la gente que decidió cruzar la frontera.

A continuación queremos compartir dos historias de las cuales extraemos algunos elementos importantes.

Experiencia migratoria

Herminia es una joven de 27 años. Llegó a Buenos Aires hace dos años, ella escapó de su casa dejando a sus cuatro hijas. Su pareja sin dar razón alguna la insultaba, la golpeaba y hasta abusaba de ella sexualmente. En un momento con el corazón roto por saber que nada podía ofrecer a sus hijas y la indiferencia de su propia familia huyó hacia Argentina.

En ese momento vulnerable se le acercó un joven que la acompañó y la contuvo, quedo confundida y al sentirse comprendida intentó rehacer su vida. No pasó ni dos meses para darse cuenta que nada había cambiado, las palabras lindas que le arrancaban una sonrisa se habían convertido en bofetadas dolorosas. Por su experiencia anterior, decide alejarse y solo dedicar su vida al trabajo. Al cabo de un mes se da cuenta que esta embarazada de dos meses. De manera increíble, mantiene en secreto su embarazo hasta los 8 meses. Cuando los dueños de taller la descubren, resuelven en despedirla. Ella finalmente queda en una situación difícil, sin embargo una amiga le hospeda mientras llegue su bebe. A pesar de vivir momentos duros ahora su bebe tiene 8 meses, Sarai una linda niña.

Herminia continúa luchando por encontrar una guardería y un trabajo y sobre todo una habitación donde pueda expresar sus emociones. Sueña con el día en que pueda regresar a La Paz – Bolivia a recuperar y reencontrarse con sus cuatro niñas. Ella piensa en el día que pueda pedirles perdón por dejarlas¹...

1. Archivo "Pastoral de Acompañamiento a los Inmigrantes Bolivianos en Buenos Aires – Argentina" – IELU.

La historia de Herminia refleja a otras mujeres que migran en la búsqueda de mejores días. En este caso explícitamente huyendo de la pareja que la violenta física, psicológica y sexualmente. Evidentemente cruzar la frontera le significo cambios profundos, empezando por el lenguaje, la vestimenta, la concepción misma de la vida.

Dentro de la realidad de la colectividad boliviana, en Buenos Aires, las madres son un sector bastante vulnerable y violentado. Ellas por tener un hijo no pueden alquilar una habitación y menos acceder a un trabajo. Los dueños de casa no alquilan por temor a que no cumplan con las rentas y no las emplean por una cuestión legal, así como por retrasarlas en la producción, Por ejemplo los anuncios en los diferentes programas radiales dicen: "*se alquila una habita-*

ción para parejas sin hijos o personas solas” Estas madres pueden cumplir con una renta y trabajar si pudieran dejar sus niños en un lugar de confianza, hasta pagarían un monto considerable. Es claro que existen guarderías tanto del sector privado como del Estado, pero la mayoría no tiene horarios reales. En el caso de los privados los costos son altos y en los estatales no hay cupos disponibles. Esto puede tener una de dos consecuencias (o más): que se vea al niño como una carga, un estorbo, o como la fuerza para seguir luchando.

Para Herminia ser aymara le significa, por un lado: el rechazo de la sociedad receptora que valora otras migraciones, por el otro, encuentra en los migrantes de su cultura la solidaridad, amistad de otras mujeres que comparten su experiencia vida. Dentro de la cultura andina las mujeres juegan un papel importante: son las trasmisoras de la gran sabiduría sapiencial, aunque no sean concientes de ello. Sin embargo sobre ella pesan una triple discriminación y marginalización: sexual, social y cultural. A esto debemos sumarle la misma migración.

La historia de Herminia responde a toda una dimensión estructural excluyente, política, social, económica y religiosa, heredadas de un proceso de colonización que no contempló las cosmovisiones de la pluralidad de culturas que conviven.

De otro lado, ante la carencia de empleo y la precariedad laboral para los varones las mujeres han asumido un rol más protagónico en el sustento económico en sus familias. Sin embargo, aún cuando el esfuerzo femenino se ve triplicado (el empleo, las labores de casa y otras ocupaciones) este esfuerzo no es debidamente reconocido socialmente y menos aún contemplado en las políticas públicas. Situación agravada en el caso de mujeres migrantes, que en muchas ocasiones son esclavizadas, aisladas de sus vínculos familiares y explotadas en muchos niveles. Los niveles de explotación pueden ser laborales, sexuales, la trata de mujeres y llegando incluso a la muerte.

Encuentro con lo desconocido

Para muchas personas que optan por la migración como búsqueda de una mejor calidad de vida, el llegar a un país huésped es el encontrarse con un mundo totalmente desconocido. Este encuentro con la cultura “desconocida” se ha denominado “choque cultural” un encuentro de dos culturas que lamentablemente no tienen la misma valoración; pues el monoculturalismo de occidente entiende por ‘cultura’ la ‘cultura europea’, de la ecuación católica: ‘teología’ es ‘teología romana’; o de la ecuación aristotélica: ‘ser humano’ es ‘varón adulto’⁶.

Desde el trabajo de la Pastoral queremos compartir la siguiente historia, que ilustra el encuentro de dos culturas.

6. Estermann, Josef, *Filosofía Andina*, La Paz – Bolivia, ISEAT, 2006, p 51

Edgar Espejo un joven boliviano de 22 años, como todo inmigrante, llega a Buenos Aires con la esperanza de una vida más digna para él y su familia. El pasado 12 de marzo del año 2006 dos personas, que resultaron ser policías, lo abordaron en Villa Soldatti obligándolo a subir a un coche particular. Edgar no solo fue golpeado, ofendido y humillado por su condición de inmigrante boliviano, sino también le propiciaron disparos que le impactaron en el cuello y en una de las piernas. Luego fue dejado en el riachuelo. Afortunadamente Edgar pudo vivir para describir que fue víctima de xenofobia, cargado de tortura y violencia. Después de dos años, el pasado 12 de Abril, el Tribunal Oral en lo Criminal No 22 de Buenos Aires, Capital Federal, condenó a 22 años de cárcel al policía argentino Hernán Matías Martínez por haber cometido cuatro delitos en contra del joven boliviano Edgar Espejo Parisaca: tentativa de homicidio, odio por nacionalidad, robo agravado y privación de libertad indebida. Aún se espera que la justicia procese al otro policía Javier Armengol, quien manifiesta no recordar nada².

2. Archivo "Pastoral de Acompañamiento a los Inmigrantes Bolivianos en Buenos Aires – Argentina" – IELU. Para mayor detalle ver: Periódico RENACER, 152, 2008.

La historia de Edgar Espejo, lamentablemente para la comunidad boliviana en Buenos Aires, no es una historia aislada, ni mucho menos particular, podemos citar varios ejemplos, entre ellas, la muerte absurda de Marcelina Meneses y su hijo Josua Torres de 10 meses de edad, quienes fueron lanzadas de un tren en marcha, ocurrido el 10 de enero del año 2001.

Sin embargo, la historia de Edgar representa para la colectividad un hecho paradigmático en el sentido de que es el primer caso en el que se hace justicia, y por tanto se recupera la esperanza y confianza en que la ley no es letra muerta. Para la colectividad es significativo que el caso llegue hasta un último término porque representa un ejemplo a seguir en el reclamo y el ejercicio de sus derechos, devolviéndole una dignidad individual y colectiva.

Así mismo, esta historia muestra los alcances que puede tener la violencia hacia los migrantes por razón de su procedencia, el color de piel, el habla, es decir, por no adecuarse y/o no cumplir con los estereotipos que se privilegia. En este caso representado por el abuso de poder de parte de funcionarios de la policía que se supone están para proteger a los ciudadanos, sin importar su nacionalidad.

Al igual que otras colectividades, la comunidad boliviana, como consecuencia de una sociedad que no acepta la diferencia, hay barrios específicos de mayor concentración boliviana como: Flores, Floresta, Liniers, entre otros. Así como para la vida comunitaria y recreativa pequeños sectores de parques como: Parque Avellaneda, Parque Roca, Parque Indoamericano. Espacios que representan seguridad, libertad, amistad, donde se puede saborear comidas típicas, hablar su idioma en libertad, jugar, sentirse parte de una comunidad y de esta manera aliviar el sentimiento de soledad y nostalgia de lo que se añora. Es decir, hay toda una reconstrucción y resignificación de la identidad ejemplo en una comida donde había chuño (papa deshidratada) será reemplazada por el arroz.

La actividad de los migrantes son reducidos e ilegales como: la cosecha, la venta de verduras, el trabajo domestico, la construcción y sobre todo el área textil que genera distintas tareas (costureros, ayudantes, cortadores, cocineras...). Como se sabe, estos trabajos representan largas jornadas de trabajo, hasta 17 horas por día, con sueldos mínimos.

Según nos cuenta Edgar su semana estaba dedicada a largas horas de trabajo y esperaba el fin de semana para el encuentro con amigos, e ir a la cancha a jugar fútbol. Siendo joven migrante como consecuencia de la violencia y los disparos impactados en su cuerpo ha quedado con capacidades reducidas, Edgar ya no podrá jugar al fútbol como lo hacía antes.

Desafíos de la migración

Muchas veces cuando se habla de migrantes se utiliza palabras como fenómeno, problema, incluso la misma palabra migrante a adquirido una connotación peyorativa y descalificadora. De allí, entonces, la necesidad de repensar la terminología que usamos para referirnos a las personas que cruzan líneas imaginarias que dividen países. Tomando en cuenta que es el lenguaje que nos constituye y nos construye como sujetos. Por qué no pensar la migración como el amigo o amiga que llega después de un largo viaje, con historias y anécdotas que compartir las cuales nos animan, construyen y amplían nuestros horizontes.

Ya mencionamos que uno de los sectores vulnerable es la niñez que no decide migrar sino que acompaña a la decisión de los padres. Lo que surge como desafío, en este sentido es, en que medida la cultura huésped logra adecuar la inserción de estos niños en los ámbitos educativos, recreativos, de redes sociales que permitan un óptimo desarrollo. Conociendo de antemano que estos niños vienen con un mundo de sentidos que van entrar en conflicto con el nuevo ambiente en el cual se encuentran y que todos los procesos antes mencionados van ha tener tiempos distintos para su aprovechamiento, en relación a los tiempos que se viven cotidianamente en la cultura receptora.

Las mujeres, por otro lado, siempre han sido las principales cuidadoras de la salud emocional y física de sus hogares, aún descuidando su propia salud. En las puertas de los diferentes supermercados de la ciudad de Buenos Aires encontramos pequeños puestos de ventas de verduras, condimentos... en este intento de auto-sustentar los ingresos económicos, solo encuentra miradas que desprecian su actividad. El desafío sería crear y fortalecer las redes de formación e información sobre los derechos y leyes que amparan a las mujeres. Sobre todo en mujeres migrantes donde el nivel de vulnerabilidad es mayor. Juntos y juntas debemos deconstruir las construcciones culturales a base de alianzas. No solo se trata de mujeres migrantes, sino también de mujeres que son parte de los diferentes niveles o estratos sociales quienes son victimas de vulneración solo por el hecho de ser mujer. Por eso, es un desafío a realizar pactos que superen las discriminaciones por razón de la procedencia de un determinado país. Estos procesos reconstructivos implican el desmontaje de toda forma abusiva del poder y toda la cultura patriarcal que sostiene privilegios y prebendas en detrimento de las mujeres y de los niños y niñas.

Dentro de la colectividad boliviana hay una considerable cantidad de población juvenil. Jóvenes, varones y mujeres, que al paso de un par de años, algunos, deciden establecerse y desafiar

los diferentes centros académicos que ofrece la ciudad de Buenos Aires. Evidentemente el acceso y la dedicación son procesos lentos mediados por la inestabilidad de la vivienda, los ingresos económicos, etc. Y la recepción de las mismas entidades académicas.

Los jóvenes son víctimas de los colectivos imaginarios que se genera en una sociedad que rechaza tan sólo por la portación de rostro, por ejemplo, cuando hay un grupo de chicos y chicas jóvenes caminando por las calles de puerto madera, la policía no dudará en ponerse alerta. De que manera la ciudad se acerca a estos jóvenes y los visibiliza y no los criminaliza. Se observa en algunos programas televisivos la asociación de jóvenes migrantes con lo violento, alcohólico, drogadicto, etc. Según Bourdieu (2001), la televisión a partir de su estructura comercial, ha impuesto decisivas transformaciones en las últimas décadas, tanto en el conjunto del periodismo, como en todo el campo cultural, político y social. “la TV, que pretende ser un instrumento que refleja la realidad, acaba convirtiéndose en un instrumento que crea una realidad” Y olvidan a aquellos jóvenes que se esfuerzan por terminar una carrera, que realizan trabajos sociales importantes, se olvida a quienes ríen, se emocionan en la alegría de otro, a los que sueñan... Es todo un desafío devolverle a la juventud su dignidad de ser, a no condicionarse y hacer juicios de valores ante su manera de vestir mediada por la inclinación musical.

Como comunidad boliviana, ya no se quiere seguir siendo el “otro”, objeto de experimentación o contemplación desde las diferentes disciplinas académicas. Desafiamos a que se pueda ver la riqueza de las diferencias culturales, tomando conciencia de que es el otro quien me constituye. Como colectividad es necesario continuar desarrollando los procesos que permitan afirmarnos como sujetos creadores de nuestra propia historia, de nuestra cultura, como la espiritualidad, lengua y arte. Lo que implica dejar de ser vistos simple como objeto de conquista o de estudio. De esta manera, además enfrentamos a los procesos neoliberales que amenazan con la uniformidad cultural y económica.

Un primer paso para desafiarlos a la aproximación al otro, es a través de las expresiones culturales que cada cultura tiene. Soñamos con el día en que expresiones artísticas de la colectividad boliviana hagan parte de las expresiones artísticas argentinas ocupando los mismos lugares y recibiendo el reconocimiento valorativo que aportan.

Desde la “Pastoral de Acompañamiento a los Inmigrantes Bolivianos/as” y como parte de la colectividad Boliviana, encontramos que el paradigma de la interculturalidad es un recurso o una hermenéutica para el mutuo reconocimiento. Donde valores como compromiso y respeto son fundamentales en la construcción de puentes que permitan el diálogo y la convivencia. El desafío es como potenciar una educación para la paz y la convivencia respetuosa que abarque una perspectiva integral del ser humano y que realmente produzca cambios en la forma de percibir al otro como un enemigo, transformándola la percepción hacia la amistad, el encuentro y el mutuo reconocimiento. Evidentemente es un proceso de largo tiempo que merece atención especial y todos los esfuerzos posibles para el logro del éxito en esta tarea.

7. En Boletín Oficial de la República Argentina, N° 30747, 2005.

Conclusiones

La propuesta de este escrito no es hacer de la cultura andina una supervaloración y rechazar la cultura occidental, sino ver como en un proceso de migración puede hacerse visible el encuentro, la relación de sujetos que viven luchando por una vida más digna para sus familia (tanto para los sujetos receptores así como para los sujetos inmigrantes).

Como colectividad boliviana en Buenos Aires estamos agradecidos de poder compartir este suelo (Pachamama) argentino, así como el cielo que nos cubre. Pensamos que juntos, como argentinos y bolivianos inmigrantes, podremos construir una Argentina digna, justa y equitativa. Sólo traemos una cultura marcada de siglos de existencia y una historia injusta y avasalladora... hoy recordando la llegada de otros al suelo de *Abya Yala*⁸ (América) esperamos no un abrazo que hubiera sido génesis de otra historia en el pasado, hoy solo esperamos una valoración de ser distintos pero iguales a la vez a nuestros hermanos y hermanas venidos de otras tierras.

Sólo en la diferencia podemos ver lo hermoso e importante que somos cada uno tanto para los demás como para nosotros mismos.

Siguiendo a Estermann afirmamos que en la actualidad es urgente una interculturalidad filosófica y una filosofía intercultural que no sea *le dupe de la morale*, según la traducción libre del autor, el payaso del poder, sino que abogue por la autodeterminación cultural de los pueblos⁹.

Las fronteras

Autora: Ana María Vargas Benito

Un día crucé la frontera,
buscando seguridad,
seguridad que me diera lo económico.

Un día crucé el color de mi piel,
encontrando sólo desigualdad.
rechazo y negación
sólo superados por mi cambio exterior.

Un día crucé la frontera
de lo legal a llegando a ser ilegal.
Sin documento pero con un corazón que sabe amar.
Un día crucé la frontera de lo que puede ser y no ser.

8. Término indígena con que los Kuna (pueblo originario en la actual Panamá) denominan al continente Americano en su totalidad. Abya Yala significa Tierra en plena madurez.

9. Estermann, 2006 p 318 Estermann traduce de manera libre una expresión de Lévinas, E. del texto: Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad. Frase que a su vez es traducida por Guillot como "saber si la moral no es una farsa".

O de lo que pudo llegar a ser.
Ser una mujer que puede cruzar diferencias de edad
y vivir una sexualidad en “libertad”.

Un día crucé la frontera
descubriendo que soy autora de mi voluntad
de mi historia y mi soledad.

Hoy vuelvo a cruzar la frontera.
buscando cambiar una realidad
desde la complicidad de la AMISTAD.

Bibliografía

- ACHOTEGUI Joseba “Emigrar en situación extrema: el síndrome del emigrante con estrés múltiple (síndrome de Ulises)” Universidad de Barcelona (s. f.)
Archivo “Pastoral de Acompañamiento a los Inmigrantes Bolivianos en Buenos Aires – Argentina” – IELU (Iglesia Evangélica Luterana Unida) 2007.
AYALA, Soriano. Construir la identidad cultural y la ciudadanía intercultural. www.segundas-lenguaseinmigracion.es
Boletín oficial de la República Argentina, n°30747, 2005.
ESTERMANN, Josef, *Filosofía Andina*, La Paz – Bolivia, ISEAT, 2006.
RENACER, periódico boliviano, 152, 2008.

El mensaje de Viracocha. El lugar de la memoria en la nueva construcción del ser boliviano

Lic. Cecilia Melella¹ y Lic. Pablo Ricardo Sambucetti²

Introducción

A Rosa Mery Aranibar Panozo

*La ética de la escritura de la historia surge sin duda
de nuestro perpetuo diálogo con los muertos.*
Iain Chambers.

Este trabajo se propone hipotetizar acerca de la construcción identitaria del ser boliviano, entendiendo que estamos ante la constitución de una nueva identificación que se asienta en el pasado para actuar en el presente.

La búsqueda de la historia para forjar una identidad común del ser boliviano contemporáneo y actuar en la contemporaneidad, la pensamos a través de dos hechos claves para la comunidad boliviana y su diáspora, aparentemente distanciados pero necesariamente unidos: la revalorización de la civilización de Tiwanaku y la llegada de Evo Morales al poder.

La voluntad museística en Tiwanaku—desde su funcionamiento como “exhibición internacional” hasta el reclamo por piezas desperdigadas en museos europeos—. La *o-posición* de Evo Morales a la política de los gobiernos anteriores (mayoritariamente de blancos terratenientes

1. Cecilia Melella. Lic. en Ciencias de la Comunicación (UBA). Trabajó sobre temáticas de identidad de la comunidad helénica en Argentina. Miembro de proyecto investigación UBACyT, Docente.

2. Pablo Ricardo Sambucetti. Lic. en Ciencia Política (UBA). Miembro de proyecto investigación de reconocimiento institucional (UBA). Docente.

o pro-occidente) le da lugar a reivindicar el pasado mítico-ancestral para legitimar su poder basándose en un ideal de comunidad cancelada en el tiempo.

Se puede pensar entonces que estos dos ejes aparentemente desvinculados constituyen una palestra sobre la cual se construye y se pone en juego la noción misma de memoria imaginada por cada sociedad. Es decir, construir un sentido, una pertenencia, ilusoriamente estáticos que ayudan a sobrellevar el constante devenir, para los que permanecen dentro de los muros y quienes emigran.

Dado este contexto es relevante ahondar las dos caras de la memoria, la rememoración de un pasado arcaico (¿estático?), así como también su concepción (pos)moderna en una sociedad cooptada cada vez más por la velocidad y lo perezoso.

Tiwanaku como re-invencción del pasado

Siguiendo al sociólogo polaco Zygmunt Bauman, podemos decir que: “*identidad* significa destacar: ser diferente y único en virtud de esa diferencia, por lo que la búsqueda de la identidad no puede sino dividir y separar”³; la identificación es un proceso siempre incompleto por lo que podemos pensar que toda identidad es relacional, que construye un *nosotros* en relación antagónica con un *otro*.

En primer término, las identidades no son resultado de una totalidad natural e inevitable, sino que son producto de una construcción. Según Leonor Arfuch “la identidad sería entonces no un conjunto de cualidades predeterminadas –raza, color, sexo, clase, cultura, nacionalidad, etcétera– sino una construcción nunca acabada, abierta a la temporalidad, la contingencia, una posicionalidad relacional sólo temporariamente fijada en el juego de las diferencias.”⁴ Es decir, que ciertos rasgos como cultura, clase, etcétera, serán tomados como representaciones, discursos a partir de los cuales se construye la identidad, que significará en un tiempo y espacio determinado.

A su vez, la identidad es inseparable de la dimensión de alteridad, ya que se instituye a través de una dinámica interna de la diferencia que paralelamente asimila y expulsa al otro, marcando así una frontera, constitutiva de esa misma diferencia. Ese reconocimiento de la alteridad se articula frecuentemente con la definición de desigualdad, del mismo modo que la percepción de la igualdad lo hace con la definición de identidad. La diferencia cultural provoca la imaginación de las personas, porque éstas pueden resignificar esos elementos percibidos como ajenos⁵.

A partir de las características esbozadas, podemos pensar la construcción de la identidad boliviana contemporánea como un *nosotros* contrapuesto a un *ellos*. Ese *nosotros* se nutre

3. BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Argentina editores, 2005. p. 23.

4. ARFUCH, Leonor. “Problemáticas de la identidad” en *Identidades, sujetos y subjetividades*. Prometeo libros. Buenos Aires, 2002. p. 21.

5. Cfr. GRIMSON, Alejandro. “Introducción. Construcciones de alteridad y conflictos interculturales”. Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. cátedra Ford. 1998

de distintos discursos entre los que nosotros, como investigadores, focalizamos en la re-significación del pasado en la constitución de esa identidad presente. Esa re-significación del pasado la percibimos a través de una problemática vinculada a la voluntad museística de Tiwanaku, entendida como origen, como principio de la cultura de los pueblos originarios latinoamericanos, en especial de los aymará y quechua, entre otros. Abordamos la reconfiguración del pasado a partir del análisis de dos textos: por un lado en la creación misma del complejo de Tiwanaku y en segundo término, con la problematización de ciertos discursos, vinculados siempre con la cultura tiwanakota, acerca de la interpelación del origen.

El museo como discurso

Cuando hablamos de migraciones, hablamos de movimiento, y éste es el lugar donde para Iain Chambers se conforma la identidad. Esa identidad, ese ser, se construye a partir de discursos del pasado y el presente, “se re-colocan, se re-citan, y se re-presentan signos comunes en una lucha, en un dialogo entre el sentido y la historia. Según Chambers, “lo que heredamos no se destruye sino que se desplaza, se abre al cuestionamiento, a la re-escritura, a un re-encauzamiento”⁶.

En este entrecruzamiento entre el pasado y el presente, es donde se construye el ser boliviano contemporáneo. Un nuevo modelo político, económico y social, y la resignificación de la civilización de Tiwanaku representan un claro punto de enlace.

Tiwanaku fue una importante cultura preincaica, que se supone, se inició entre 1500 y 1400 años a. C. —aunque algunos autores la ubican por lo menos 4000 años atrás— y que colapsó alrededor del 1200 d.C. Estaba ubicada en un territorio de 600.000 km², junto al actual lago Titicaca. Fue la capital de un extenso estado andino que comprendía el territorio conocido antiguamente como “Altiplano Andino”, parte de los actuales Perú, Bolivia, Chile y Argentina. Cultura que conoció el bronce, se destacó por sus obras arquitectónicas, artísticas y tecnológicas.

A solo setenta kilómetros de La Paz, capital del Estado Boliviano, se abren las puertas del pasado. Pasado que siempre estuvo allí, aunque como ruinas dormidas, sordas, plausibles según algunos, de ser utilizadas como materiales de construcción para la edificación de la iglesia del pueblo o para la pavimentación de algunas calles de la ciudad capital⁷. En la actualidad, ese pasado ancestral brilla, esta vivo, dialoga con el presente.

Si bien, la civilización de Tiwanaku se puede remontar a miles de años atrás, su museo y su sitio arqueológico son relativamente nuevos. El museo fue construido en 1993, y alberga alrededor de 3500 piezas que fueron recuperadas en excavaciones, emprendidas durante los años noventa. El recinto arqueológico esta compuesto por siete construcciones arquitectónicas importantes, entre las que se destacan: la pirámide de Acapana, el templete semi-subterráneo y el templo de Kalasasaya, donde se erige la mítica *Puerta del Sol*.

6. CHAMBERS, Iain. *Migración: cultura, identidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1999. p. 45.

7. Véase el hipervínculo: <http://www.bolivianet.com/tiwanacu/>

El centro espiritual y político de la cultura Tiwanaku posee similares características a las de otros complejos del mundo, como la Acrópolis de Atenas en Grecia o las Pirámides de Egipto. Por ejemplo, el precio de su acceso está dolarizado⁸ y varía la tarifa para nativos y para extranjeros: para estos últimos el ticket de ingreso es de \$80 bolivianos.

A su vez, también está reconocido como patrimonio mundial, al cual un turista llega y es libre para contratar un guía, adquirir material de divulgación, tanto de la cultura Tiwanakota como de la historia de las excavaciones y hasta comprar mercancías que recrean objetos artísticos o culturales. Además el sitio posee dos museos donde se exhiben piezas de cerámica, líticas, metálicas, restos humanos (como una momia), etcétera.

Este complejo arqueológico puede ser pensado como discurso social, entendiendo por discurso un paquete significativo que puede estar compuesto por distintas materias significantes como escritura, imagen, sonido, etcétera. Por lo tanto, podemos pensar que los discursos sociales como el museo o la exhibición arqueológica, compuestos por las materias significantes: mercancías, discurso de los guías turísticos, distribución de lugar, prácticas monetarias, etcétera; entrañan una configuración espacio temporal de sentido, siendo un sentido específico justamente lo que caracteriza a cada sistema social en particular.

Por otra parte, el carácter social del discurso implica que éste no comporta una lectura sino lecturas, aunque según el lingüista Eliseo Verón también sugiere un contrato de lectura específico, entendido como un vínculo entre el medio y el lector. Este contrato de lectura apunta que el visitante lea al sitio arqueológico de Tiwanaku como un sitio arqueológico más en el *continuum* de los sitios arqueológicos. Se construye como un lugar que está, por lo menos elaborado discursivamente, en la misma categoría que los otros espacios de exposición. Es decir que es digno de ser exhibido, no solo ante los descendientes de la cultura tiwanakota, sino ante *los otros*.

A partir de la definición de identidad, podemos pensar que eso digno de ser exhibido es uno de los componentes de esa amalgama, de ese *nosotros*, que es el ser boliviano. El mismo acto de exhibición, que es la esencia de todo museo, expresa la construcción misma de la identidad boliviana andina. No sólo se exhiben piezas estáticas, sino que estas son portadoras de una cosmovisión andina marcada por la reciprocidad entre pares, por la relación dialógica con la naturaleza y el mundo, una concepción lógica representada por la Chakana. Construcciones arquitectónicas y artísticas monumentales, símbolos de primordiales deidades y de comunidades canceladas en el tiempo, sólo para citar escuetos ejemplos.

Por otro lado, la condición central que portan las piezas exhibidas, es que al ser objetos antiguos, pertenecientes a un pasado ancestral, parecieran no tener tiempo y no incidir en el presente. Pero es esa falsa pasividad, como objetos dados y no contruidos, lo que según el antropólogo Néstor García Canclini los hace tener vigencia trascendente. Según Canclini, el patrimonio cultural siempre se presenta ajeno a los debates acerca de la modernidad, algo que no vale la pena ser discutido. Pero sostiene que es esa idea de pasividad del objeto lo que provoca que el patrimonio exista “como fuerza política en la medida en que es teatralizado.

8. Decimos que está dolarizado, pues un sueldo base es de alrededor 450 pesos bolivianos y la entrada sale 80 pesos bolivianos.

Es el esfuerzo por simular que hay un origen, una sustancia fundante, en relación con la cual deberíamos actuar hoy”⁹.

Tiwanaku es la prueba que esos significados de ese *nosotros* arcaico, se trasladan a un *nosotros* presente como símbolos del origen. El origen se presenta como perteneciente a la dimensión del pasado, estático, suspendido. Pero es justamente, esa re-construcción del origen, en nuestro caso, representada por la voluntad museística de Tiwanaku, donde se perfila una arista de la disputa presente por la constitución de un nuevo ser boliviano. Tiwanaku representa el origen de la cultura andina, que resurge luego de distintas dominaciones, en especial del exterminio europeo.

La hipótesis de la piedra lapiplázuli o la interpelación del origen

A su vez, esta revalorización del origen como *lo fundante* de esa identidad *boliviana*, permite realizar un salto más en la misma creación de ese *nosotros*: No sólo rescata del arcón del pasado ciertas simbologías, relatos, vivencias sino también vuelve a investirlos de otra legitimidad, los encauza en otra cadena de sentido, y sobre todo expresa ante el *otro* la dimensión del pasado, que continúa en el presente, como un mensaje meritorio de ser escuchado. Esta nueva legitimidad se enuncia, por ejemplo, en el cuestionamiento mismo de los orígenes de lo que entendemos como cultura occidental dominante y creemos que lo que denominamos aquí como la hipótesis de la piedra lapiplázuli puede constituir una muestra de ello.

Durante el recorrido didáctico dentro del museo de Tiwanaku, al llegar a la piedra lapiplázuli allí exhibida, el guía relata su historia. Dice que la piedra, que se cree no originaria de América sino de Asia, fue encontrada en las excavaciones realizadas en el lugar. Recordemos que la piedra lapiplázuli es generalmente asociada a las civilizaciones del actual Próximo Oriente, como los sumerios, los babilonios y los asirios. Es decir que el hecho de haber encontrado una piedra lapiplázuli perteneciente al período de la civilización de Tiwanaku, sugiere un contacto entre América y Asia anterior a la llegada de los españoles al continente americano.

Similar a la hipótesis sobre la piedra lapiplázuli, el erudito Carlos Milla Villena da un paso más y en su libro *Ayni*, afirma que: “es de suponer que los fenicios se llevaron, juntamente con las maderas finas y los metales preciosos, también los símbolos y las ideologías de nuestra cultura andina, y que estas se transmitieran posteriormente entre los pueblos de Medio Oriente y la Palestina”¹⁰. Hay que recordar que los griegos, centrales para el imaginario en la fundación de Occidente, toman su alfabeto del fenicio.

Más allá de la veracidad de estas hipótesis, lo importante es la disputa sobre el origen, ya no de un pueblo sino prácticamente del inicio de la cultura occidental hoy dominante. Además siguiendo a Milla Villena, consideramos que en segunda instancia, también arroja por la borda que fuera Colón quien primero navegó en las costas de América.

Por lo tanto, podemos pensar que a partir de la re-construcción de los orígenes se interpela

9. GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Piados, Buenos Aires, 1992. p. 152.

10. MILLA VILLENA, Carlos. *AYNI. Ley de reciprocidad. Año 510 del Quinto Sol*. Lima, Ediciones Amaru Wayra, 2004. p. 183.

a las dos alteridades originarias de la cultura andina en dos dimensiones. En la dimensión del pasado se interpela a los europeos del siglo XV poniendo en duda la llegada de Colón a América. En la dimensión del presente se disputa al Occidente dominante, representado por Europa y Estados Unidos, su mismo discurso fundacional.

La legitimidad de este origen mítico ancestral, representado por Tiwanaku, argumenta las acciones en el presente. Se otorgan características del presente a los objetos del pasado y viceversa, creando un *continuum*. El resultado es la constitución de un nosotros quechua, aymará, en definitiva originario, que actúa en la Bolivia actual.

El discurso de Evo Morales, en Tiwanaku, cristaliza el entrecruzamiento de los tiempos originarios con el presente, dejando abierta la puerta a la promesa de un futuro promisorio para ese nuevo ser boliviano. Es ese origen ancestral representado por las ruinas de Tiwanaku en sí y por los rituales evocados, lo que va a permitir a Evo situarse como sujeto bisagra, como enlace atemporal entre los tiempos míticos y el presente “moderno”, como llave a la puerta del nuevo Sol.

Tiwanaku como escenario político de la identidad boliviana

El 21 de enero de 2006, el actual presidente de Bolivia, fue investido como máximo jefe indígena, como un Inca según ciertos medios de comunicación. El ritual comenzó con la purificación del mandatario y un cambio de ropas. Luego, “vestido de rojo, tocado con un particular gorro cuadrado y elevando sus bastones de mando”¹¹, se encontró con más de 20.000. descendientes de aymaras, quechuas y mojeños, que lo aguardaban bajo el templo de Kalasasaya, además de un gran público internacional.

Habiendo triunfado en las urnas, Evo Morales, presenta las típicas características del líder carismático, dado su *curriculum* como luchador social por los derechos de los pueblos originarios. El carisma, en su significado axiológico, no se trata de una libre elección de sucesor, sino de un reconocimiento de que existe *charis* en el sujeto pretendiente a la sucesión. Este, en palabras del sociólogo alemán Max Weber, “*abrazo el comedido que le ha sido asignado y exige obediencia y adhesión en virtud de su misión*”¹². En esa práctica de reconocimiento, “*la misión esta dirigida a un grupo de hombres determinados por circunstancias locales, étnicas, sociales, políticas, profesionales o de cualquier otra especie*”¹³, que obtienen dicho carácter por una transmisibilidad artificial, mágica. El símbolo del carisma, es pues convertido en la posesión del cargo, y el acto de conducción política en la realización de la *promesa*¹⁴.

Profeta es quien trae la promesa, la vocación como el ser llamado por una fuerza mayor –deidad– a actuar sobre un destino prefijado. El mensaje de un pacto sucedido *in illo tempore* (en aquellos tiempos primordiales) con el Ser Creador, que sirve para toda empresa política, es el instrumento decisivo del cual disponen los caudillos o líderes políticos protegidos y enviados por el don de la *gracia* (carisma).

11. GOMEZ, Luis. *La Jornada*. En: <http://www.jornada.unam.mx/2006/01/22/031n1mun.php>

12. WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España S.L., 2002. p. 848.

13. WEBER, Max. *Op. Cit.* P. 849.

14. Promesa de acabar con el Estado colonial y con el modelo neoliberal” Véase, el discurso de Evo Morales en Tiwanaku en http://www.barrioflores.net/weblog/archives/2006/01/evo_morales_tiw.html.

La procedencia de muchos mitos de lo que dio a conocerse como imperio Inca, provienen del lago Titicaca, fruto de la civilización tiwanakota. De allí, relata Garcilaso de la Vega, que el primer emperador inca Manco Capac fue el civilizador de los quechuas junto a su hermana Mama Oella, provenientes del Lago Titicaca. Como hijo del sol, Manco Capac tuvo la misión de difundir las leyes, las artes y la civilización a los hombres¹⁵. Este mismo procedimiento lo podemos observar en tantas otras culturas antiguas, desde Egipto a China: el sol como símbolo diurno que desplaza las tinieblas del caos, ordenando (como gran ojo omnisciente) el mundo.

Pero esta concepción del orden cosmogónico puede ser rastreado en el mito de Viracocha, la divinidad creadora más importante de la cosmogonía andina. Su nombre, en particular, ha sido traducido como *señor del abismo*, *rayo del lago*, *espuma de mar*, obteniendo con el calificativo de *pachayachachi* –creador de todas las cosas– su función primordial: creador del universo, del sol, la luna, las estrellas, y al hombre a su semejanza, luego de varios intentos fallidos. Este (el hombre) fue castigado posteriormente, por desobedecerle, faltarle a su adoración y guerrear entre sí, siendo castigado con el *Uno Pachacati* –agua que trastornó la tierra–, similar al mito del diluvio universal que cuentan, con diferencias regionales, casi todas de las culturas del mundo –por no decir todas–. Al bajar las aguas, se retiró a una isla en el Lago Titicaca (¿la Isla del Sol?), junto a tres hombres que perdonó, y, emprendió junto a ellos, la tarea de reconstruir el mundo. En tierra firme, donde posteriormente se erigió Tiwanaku, Viracocha “dibujó en inmensas losas de piedra las naciones que iba a crear, y dispuso que sus servidores recorrieran la tierra llamándolas y ordenándoles poblar el mundo”¹⁶.

Por tanto ese lugar, Tiwanaku, le otorga a Evo Morales la mística necesaria para conllevar la comunión de los presentes y elevar el mensaje (de reivindicación social – identitaria) al mundo, a modo de bisagra monumental. El trazado de fronteras es inacabable y por esa razón, exige un estado de vigilancia e intensidad agónica. Así, “sólo cuando se clavan los postes fronterizos y se apuntan los cañones a los intrusos se forjan los mitos de la antigüedad de las fronteras y se encubren cuidadosamente, mediante las *historias de génesis*, los recientes orígenes culturales y políticos de la identidad”¹⁷. La posición agonista de Evo Morales respecto de la política de los gobiernos anteriores (mayoritariamente de blancos terratenientes o pro-occidente) le dio lugar a reproducir el pasado mítico-ancestral para legitimar su poder, en base al ritual en el que un *amauta* o sacerdote andino lo invistió como máxima autoridad inca, al entregarle una réplica del bastón de mando tiwanacota. La identificación con el rey mítico, sirve a modo de granjearse la potestad divina, y por ende, tener la otrora legitimidad para embestir a los otros (adversarios), como lo expresa en cierta parte del discurso: “doblar la mano al Imperio”¹⁸. Dicha ceremonia, sincrónicamente ritualizada, ofreció un ideal de comunidad cancelada en el tiempo, seguida por la atenta mirada de los asistentes, en su mayoría campesinos, y el seguimiento permanente de los objetivos de las cámaras fotográficas y de televisión. Morales, después de ascender a la pirámide de Akapana donde recibió el báculo, se desplazó al templete de Kalasasaya, y fue desde allí, donde expuso su discurso.

15. CID, Carlos, RIU, Manuel. *Historia de las Religiones*, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, S.A., 1965, p. 111.

16. CID, Carlos, RIU, Manuel. *Op. Cit.*, p. 112.

17. BAUMAN, Zygmunt. *Op. cit.* p. 24.

18. *Ibidem*. *Op. Cit.* hipervínculo discurso de Evo Morales en Tiwanaku.

La resignificación identitaria del prodestinatario

El mensaje de Evo en su discurso ante *la Puerta del Sol* representa en sus palabras: “el nuevo año para los pueblos originarios del mundo, una nueva vida en la que buscamos igualdad, justicia, una nueva era, un nuevo milenio, para todos los pueblos del mundo, desde acá Tiwanaku, desde acá La Paz, Bolivia”¹⁹. La identidad, como sucedáneo de la comunidad, viene a re-constituir el pasado en el presente, de modo que las emociones y afectos (positivos o negativos) que despierta son creadores de espacios, dentro de la arena política.

Retomando a Verón, para quien la enunciación política es inseparable de la construcción de un adversario²⁰, todo acto de enunciación es “a la vez una replica y supone una replica”²¹. En consecuencia, todo discurso político esta habitado por otro, un otro negativo. Así observamos, la construcción de lugar donde Evo escenificó, en Tiwanaku, la construcción de identidad y abordó el discurso destinado a dos sujetos colectivos: los prodestinatarios (movimientos sociales bolivianos, pueblos originarios) y los contradestinatarios (rivales políticos, empresarios del *imperio*).

En tanto que vocero de las capas excluidas de la sociedad boliviana, Evo Morales para acentuar su carácter carismático-mesiánico entronizó como reclamo profético el año 500, número que cumple el pachacuti²², ciclo solar positivo para los pueblos andinos. De esta manera, el reclamo por los recursos naturales (tanto en la recuperación de la tierra como de los activos minerales) instauro en el sistema discursivo significaciones del pasado arcaico, connotando a los opositores políticos como proclives al saqueo de las riquezas del país y empobrecimiento del pueblo.

La lectura destructiva, que define la posición del adversario, es abordada como reivindicación, en este caso, socio-étnica. La llamada a la autenticidad, frente al proyecto de modernización ajeno al suelo nativo, es una forma de deslegitimar a los rivales políticos, y el preludio de un intento de los grupos marginados y excluidos de ganar el poder. Poder que como remarcó el presidente Morales: “Por eso, hermanas y hermanos, gracias al voto de ustedes, primeros en la historia boliviana, aymaras, quechuas, mojeños, somos presidentes, no solamente Evo es el presidente, hermanas y hermanos”²³. El mensaje de un pacto sucedido *in illo tempore* es reproducido en aquel presente (día del discurso en cuestión), sellando el inicio de una revolución democrática y cultural en Bolivia, mayoritariamente esperada.

Es por ello, que la procedencia tanto discursiva como accional del gobierno de Morales, se funda en el arraigo a la identidad que, como expusimos, se autoproduce mediante el antagonismo, separación de lo *otro* fuera del *nosotros*. Este otro, pues, es el origen de la polarización que hoy por hoy atraviesa y quiebra a Bolivia como nación.

19. http://www.barrioflores.net/weblog/archives/2006/01/evo_morales_tiw.html

20. VERÓN, Eliseo. “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política”, en *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires, Hachette, 1987, p. 16.

21. VERÓN, Eliseo. Op. Cit. p.16.

22. MILLA VILLENA, Carlos. Op. cit. pp. 117-118.

23. http://www.barrioflores.net/weblog/archives/2006/01/evo_morales_tiw.html

Por su parte, la identidad en tanto que diferencia, también cuestiona el nacionalismo como productor de sentido. El antropólogo social inglés Ernest Gellner, menciona que el nacionalismo engendra a las naciones, no a la inversa: “Las naciones no son algo natural, no constituyen una versión política de la teoría de las clases naturales; y los estados nacionales no han sido tampoco el evidente destino final de los grupos étnicos o culturales”²⁴. Por tanto, lo que existe son culturas a menudo sutilmente agrupadas, a la sombra de unas de otras, superpuestas, entremezcladas; y generalmente, aunque no siempre, existen unidades políticas de todas formas y tamaños. De aquí que, el nacionalismo haya emergido como ideología cristalizadora de nuevas unidades, siendo, la identidad del ser boliviano, por su parte un producto de la modernidad, y como tal, un permanente e inacabado diálogo con sus raíces originarias y el presente.

Epílogo

La instantánea de Evo Morales en las ruinas de Tiwanaku se inscribe como símbolo vivo del pasado mítico. El emotivo discurso dado a un día de su asunción como presidente del país garantizó la puesta en escena, reforzando el discurso reivindicativo y de tono antagonista con respecto a los rivales políticos, bregando por un nuevo orden frente al caos (el otro) que lo precede.

La voluntad museística “encarnizada” en la reestructuración del centro arqueológico de Tiwanaku y la in-surgente figura de Evo Morales pertenecen al mismo universo. La resignificación de sentido e historia, de lo primordial al presente, busca interpelar el origen del *otro* en tanto que dominante, mientras ese *otro* ensaya y reproduce su lugar identitario, a su vez, como *ello* (alienígena conquistador en términos de Milla Villena). La búsqueda de refutación de la historia, denominada “universal” por el eurocentrismo, construye la identidad y a su vez la politiza. Esta identidad, constructora de valores y valoraciones, actúa a modo de reivindicación social y reclama al sistema económico mundial la pertenencia a la tierra, a las fuentes, contrarias por su cosmovisión andina a la cosificación imperante del capitalismo.

Además, en concomitancia con el proyecto andino-amazónico²⁵, que el vicepresidente Alvaro García Linera propuso como eje del gobierno de Morales, y el quiebre institucional por parte de las gobernaciones de la llamada *media luna oriental*, la resignificación del pasado mítico como piedra angular de la identidad (re-construida) de los pueblos originarios tensa la cuerda política. Polariza las reivindicaciones sociales (según cada sector) y eventualmente, genera enconados odios étnicos-raciales detrás del perfil socioeconómico.

Pero, mítica o no, la reivindicación del sector social marginado emergió como caballo de Troya sobre el escenario político, legitimado por las propias raíces andinas. ¿Pero podemos preguntar sobre una aymarización de la modernidad? Entre otros pueblos originarios de Bolivia, la predica por el desarrollo, en términos económicos (materiales) hacen del cruce con la reivindicación identitaria un producto propio de la era globalizada actual. Símbolos reivindicaciones, las hallamos en el islamismo político²⁶ de Medio Oriente, erróneamente llamado “fundamentalismo”, pues, incluso recrean una vuelta a los orígenes como producción

24. Véase el hipervínculo: <http://www.lemondediplomatique.cl/El-capitalismo-andino-amazonico.html>

25. GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Buenos Aires, Editorial Alianza Universidad, 1994, pp. 70-71.

26. Véase ETIENNE, Bruno. “La islamización de la modernidad”, en *El Islamismo Radical*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, S.A, 1996, pp. 103-131.

de sentido frente a la inseguridad que la modernidad trae consigo, siempre expectante de lo nuevo, atravesada por la velocidad de las transformaciones y de la información, de la penetración de culturas foráneas y diferentes horizontes de sentido.

Bibliografía

- ARFUCH, Leonor (Comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires. Prometeo. 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo XXI. 2005.
- CHAMBERS, Iain. *Migración: cultura, identidad*. Buenos Aires. Amorrortu. 1999.
- CID, Carlos, RIU, Manuel. *Historia de las Religiones*, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, S.A., 1965.
- ETIENNE, Bruno. “La islamización de la modernidad”, en *El Islamismo Radical*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, S.A, 1996, pp. 103-131.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires. Piados. 1992.
- GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Buenos Aires, Editorial Alianza Universidad, 1994
- GRIMSON, Alejandro. “Introducción. Construcciones de alteridad y conflictos interculturales”. *Universidad de Buenos Aires. Documento de la materia Comunicación 2. Cátedra Ford*. 1998
- MILLA VILLENA, Carlos. *AYNI. Ley de reciprocidad. Año 510 del Quinto Sol*. Lima, Ediciones Amaru Wayra, 2004.
- VERÓN, Eliseo. *La semiosis social*. Fragmentos de una teoría de la discursividad. Buenos Aires. Gedisa. 1987.
- VERÓN, Eliseo *Esto no es un libro*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.
- VERÓN, Eliseo. “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política”, en *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires, Hachette, 1987, pp. 11-26.
- WALKER, Joseph. *En Próximo Oriente*. Madrid. M.E. Editores. 1996.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España S.L., 2002.

Sitios de Internet

- <http://www.bolivianet.com/tiwanacu/>
- <http://www.jornada.unam.mx/2006/01/22/031n1mun.php>
- <http://www.rionegro.com.ar/diario/2007/12/24/200712o24f04.php>
- <http://es.wikipedia.org/wiki/Tiwanaku>
- http://www.presidencia.gov.bo/prensa/Noticias_prd.asp?id=200601227&p=4
- http://www.barrioflores.net/weblog/archives/2006/01/evo_morales_tiw.html
- <http://www.lemondediplomatique.cl/El-capitalismo-andino-amazonico.html>

Capítulo IV
Servicios públicos y diversidad cultural

Estrategias pedagógicas institucionales en grandes centros urbanos para el tratamiento de la diversidad sociocultural derivada de movimientos migratorios

María Luján Bertella¹

...“cuando la educación se desentienda de los prejuicios y estereotipos que recogió de los sectores dominantes de la sociedad, contribuirá a que esta misma sociedad cambie su visión respecto de la diversidad y a que gradualmente se transforme en intercultural y comprenda que el racismo y la discriminación son trabas que impiden el desarrollo de nuestros pueblos. Sólo así estaremos en condiciones de formar ciudadanos interculturales que el mundo hoy exige”.²

Objetivos

El objetivo de esta comunicación es aportar reflexiones conceptuales y resultados de experiencias educativas en la República Argentina en torno a los desafíos que representa para las escuelas de centros urbanos el abordaje de procesos de enseñanza aprendizaje en contextos de alta diversidad sociocultural, como resultado de permanentes movimientos migratorios tanto del interior del país como de países limítrofes. Interesa, en especial, el análisis de la problemática del aprendizaje de la lectoescritura inicial cuando los alumnos son descendientes de los pueblos originarios de América y se comunican exclusivamente a través de su lengua materna.

1. (Magíster Ciencias de la Educación - Universidad Paris VIII). Universidad Nacional de Tres de Febrero. Complementación Curricular para la Licenciatura en Ciencias de la Educación (Profesora Titular Regular. Universidad de Buenos Aires -Facultad de Filosofía y Letras- Departamento de Ciencias de la Educación (Profesora Titular Regular)

2. López, Luis Enrique, “Interculturalidad y educación en América Latina: lecciones para y desde la Argentina”, en *Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias*. Buenos Aires. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. 2004.

Introducción

La República Argentina es un país multicultural, pluriétnico y multilingüe, ya sea debido a la presencia de población descendiente de sus pueblos originarios, así como a población inmigrante latinoamericana y de otros continentes, que hablan diversas lenguas y representan diferentes culturas.

Así, la historia de este país está signada por fuertes movimientos inmigratorios y migratorios internos que, con distintas características, causas y poblaciones implicadas, aún hoy acontecen e impactan de distintas formas en la sociedad, ya sea en el mundo laboral, en la vida cultural, en las modificaciones geográficas del hábitat y en las instituciones sociales, entre las cuales nos referiremos en particular a las instituciones educativas públicas, que no siempre han podido reconocer en sí mismas la heterogeneidad que deriva de los procesos antes mencionados.

El último Censo Nacional de Población relevó los hogares con población aborígen, estimados en un millón y medio de personas que se reconocen como indígenas, lo que representa aproximadamente el 4 por ciento de la población total del país.

En Argentina hay 1.700 escuelas primarias y 900 de nivel medio con matrícula aborígen, relevadas por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. Sin embargo, estos datos –como todos los referidos a los pueblos originarios- son provisorios y no dan cuenta de la dimensión real de la cantidad y situación de los niños y adolescentes que estudian en escuelas del país y provienen de los –al menos- 270 mil hogares con algún familiar aborígen.

La relación del sistema educativo y las comunidades aborígenes fueron variando a lo largo de la historia. Durante la época de la colonia la educación estuvo exclusivamente en manos de la Iglesia Católica con el objetivo de evangelizar, desconociendo las creencias religiosas y la propia cultura de los pueblos originarios.

Domingo Faustino Sarmiento, reconocido fundador de la escuela pública, cuyas ideas marcaron hasta hoy a estas instituciones educativas, consideraba a los nativos como “bárbaros” y proponía importar maestras norteamericanas para imponer las pedagogías extranjeras.

*“Desde la colonización hasta nuestros días, los aborígenes han sufrido un cruento proceso de aculturación. Se ha negado su cultura para imponerles la cultura occidental. Se los tildó de salvajes y bajo este pretexto se los trató de “civilizar” imponiéndoles una religión, un idioma y un modo de vida completamente diferente. Esta categoría de “no civilizados” que se le adjudicaba a los indígenas se basaba en el supuesto de que el concepto de “civilización sólo correspondía a las formas occidentales de organización social. Por lo tanto, se subestimó al máximo las formas de vida de los indígenas hasta el punto de creer que no tenían derechos sobre sus tierras y que eran susceptibles de imponerles un determinado modo de vida en sociedad.”*³

3. CATALAN, Laura- IBAÑEZ, Soledad: *“El problema educativo de los niños indígenas: ¿Cómo es el acceso a la educación y cómo evitar su discriminación?”*

En este contexto ser “indio” en Argentina siempre fue una herencia dura. Si durante la conquista fue razón de persecución y exterminio, en la actualidad los descendientes de los pueblos originarios son totalmente marginados y en situación socioeconómica de extrema pobreza. Lo que los Estados han hecho generalmente es uniformar las culturas para asimilar las culturas “inferiores” a la cultura “nacional”, estableciendo una relación de subordinación entre la cultura hegemónica y las culturas indígenas.

Esta problemática, en Argentina, se asemeja a algunos de los dilemas que afronta la educación intercultural en América Latina. María Vera Candau (2004) caracteriza nuestro continente como un continente construido sobre una base multicultural muy importante, con una historia fuertemente signada por distintas formas de relación interétnicas. *“Una historia dolorosa y trágica, sobre todo en relación a los grupos originarios y afro-descendientes. El ‘otro’ para las sociedades latinoamericanas, fundamentalmente, no viene de ‘fuera’. Está dentro, en nuestras sociedades, subalternizado. Dentro de nosotros mismos, negado.”*⁴

La autora entiende que los procesos de negación del ‘otro’ han pasado por la eliminación física, la esclavitud, y la incorporación de estos conceptos al plano de las representaciones y del imaginario social. Pero a pesar de ello los sujetos históricos negados continúan luchando por la afirmación de sus identidades, en un marco de relaciones asimétricas de poder y de procesos progresivos de exclusión y subordinación.

La autora desarrolla el tema de alteridad y la relación entre el “nosotros” y los “otros”. Desde una perspectiva etnocéntrica la categoría “nosotros” incluiría a todas aquellas personas y grupos sociales que tienen referencias de vida semejantes a “las nuestras”, las dominantes. Los “otros” quedaría restringido a todos los que confrontan con la categoría anterior. Es necesario incorporar en este análisis el interrogante acerca de quien distribuye estas categorías y si el “nosotros” y los “otros”, finalmente, no se define en primera instancia por el sector socioeconómico y cultural al que se pertenece cada sujeto.

Bello Reguera (2006) analiza los juicios de valor sobre otra cultura y los considera relativos al grado de identificación que se tiene para con ella y también sobre su diferencia respecto de otras culturas, su alteridad. El autor entiende que dichos juicios acerca de si resultan o no nocivas para nuestra identidad cultural (la hegemónica) la integración de culturas diferentes, influyen en la opinión pública y se convierten en el espacio de la política de la alteridad. *“A partir de ella se abordan, en la práctica, los urgentes problemas generados por la indomable voluntad migratoria de esos otros, en políticas de acogida o legalización, de integración o acomodación. Y se reconstruyen en el discurso teórico, los significados elementales puestos en juego en ella y por ella: extranjería, diferencia, alteridad, valor cultural, valor moral, juicio de valor, multiculturalismo, interculturalidad, neorracismo, solidaridad, hospitalidad, etc.”*⁵

4. CANDEAU, Vera María, “Formación en/para una ciudadanía intercultural”, en *La educación en contextos multiculturales: diversidad e identidad*. XIII Congreso Nacional y II Iberoamericano de Pedagogía. Valencia 2004.

5. BELLO REGUERA, Gabriel. *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural*. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva. 2006

Desde su perspectiva, la política de la alteridad supone un desplazamiento respecto a la política centrada en la identidad propia de su sujeto agente, el grupo nacional, cultural, histórico, etc. y sus miembros individuales, a una diferente que tiene como punto de mira a los otros. La política de alteridad descentra al sujeto político de la atención exclusiva de sí mismo y afronta la presencia irremediable del otro.

Hoy, las escuelas afrontan el desafío del reconocimiento de la diversidad sociocultural y el abordaje de una educación intercultural y bilingüe.

Los derechos educativos de los descendientes de los pueblos originarios

La perseverante organización de los pueblos indígenas estuvo conducida por la necesidad de luchar por sus derechos y por la tierra de la que fueron expulsados. Producto de esta lucha es la sanción de leyes que reconocen y garantizan el acceso a las tierras, al reconocimiento de la presencia étnica y cultural de pueblos indígenas, el derecho a la educación, a hablar su lengua materna y mejorar su situación socioeconómica.

Son varias las normas que declaran los derechos de las poblaciones indígenas, tales como la educación, pero es necesario analizar de qué forma son implementadas dichas normas por los estados que las incorporan, ya que, en muchos casos las leyes no se cumplen o se cumplen parcialmente.

Es necesario mencionar asimismo que Argentina fue uno de los últimos países latinoamericanos en reconocer los derechos de los pueblos indígenas.

En Argentina, se sancionaron leyes nacionales y provinciales tales como la Ley 23.302 de Política indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes y la Ley 24.071 de aprobación del Convenio 169 de la Organización del Trabajo.

“Estas leyes significaron, por lo menos a nivel del discurso jurídico y político, el tránsito de una política integracionista constante en las políticas indigenistas del Estado, hacia una de reconocimiento de la pluralidad y respeto por las identidades étnicas y culturales”, y con la Reforma de la Constitución de 1994, esos derechos fueron elevados a rango constitucional. (Laura D. Catalán, Soledad S. Ibáñez G.)

El Art.16 de la Ley 23302/85 establece: “La enseñanza que se imparta en las áreas de asentamiento de las comunidades indígenas asegurarán los contenidos curriculares previstos en los planes comunes y además, en el nivel primario se adoptará una modalidad de trabajo consistente en dividir el nivel en dos ciclos: en los tres primeros años, la enseñanza se impartirá en la lengua indígena materna correspondiente y se desarrollará como materia especial el idioma nacional; en los restantes años, la enseñanza será bilingüe. Se promoverá la formación y capacitación de docentes primarios bilingües, con especial énfasis en los aspectos antropológicos, lingüísticos y didácticos, como asimismo la preparación de textos y otros materiales, a través de la creación de centros y/o cursos especiales de nivel superior, destinados a estas actividades.

Los establecimientos primarios ubicados fuera de los lugares de asentamiento de las comunidades indígenas, donde existan niños aborígenes (que sólo o predominantemente se expresen en lengua indígena) podrán adoptar la modalidad de trabajo prevista en el presente artículo.”

Sin embargo, tal como se observará más adelante, en la información que ha sistematizado el Ministerio de Educación de la República Argentina, en los centros urbanos las condiciones de enseñanza y aprendizaje de los niños descendientes de los pueblos originarios no ofrece los mismos apoyos que cuando se encuentran en las comunidades aborígenes. A modo de ejemplo, el Ministerio de Educación de la Ciudad de Buenos Aires no cuenta con maestros bilingües que conozcan las lenguas de las comunidades aborígenes, y el bilingüismo sólo se plantea en las escuelas públicas de gestión oficial compartiendo el español con el portugués, el inglés y el italiano.

En momentos en que acaba de ser sancionada en la República Argentina la nueva Ley Nacional de Educación 26.206, que “asegura a los pueblos indígenas el respeto a su lengua”, y promueve asimismo la enseñanza de un segundo idioma diferente del español desde el primer año de la escolaridad, es importante recoger y evaluar las experiencias de estas escuelas bilingües de la Ciudad de Buenos Aires, en especial las ubicadas en zonas socioeconómicas desfavorables, donde se plantea a los docentes el desafío de enseñar la lectoescritura inicial trabajando con tres lenguas simultáneas, cuando los niños inician su escolarización expresándose sólo en su lengua materna.

Los niños descendientes de pueblos originarios en escuelas de grandes centros urbanos

En el ámbito educativo se ha producido históricamente una profunda confrontación entre la cultura hegemónica y las culturas minoritarias. Resultado de esta confrontación es la destrucción de buena parte de las tradiciones y costumbres específicas de los pueblos originarios, de allí el desafío de la recuperación de sus valores culturales y sus formas de organización.

Si esta situación se presenta en todas las instituciones educativas del país, la problemática adopta modalidades específicas cuando se trata de la educación en el contexto de las grandes ciudades.

Los grandes centros urbanos son polos de atracción de grupos sociales que se desplazan en la búsqueda de mejores condiciones de vida. Nos estamos refiriendo entonces a los sectores sociales que se encuentran en condiciones de mayor vulnerabilidad y que, tanto en la República Argentina, como en países limítrofes o cercanos (Bolivia, Perú, Paraguay) coinciden en pertenecer a comunidades descendientes de los pueblos originarios de la región. Sin embargo, aún hoy se considera que la cuestión indígena es una problemática propia de los contextos rurales.

En la zona centro de la República Argentina (la más alta concentración de población urbana) se encuentra que más del 50% de hogares dicen tener integrantes pertenecientes o descendientes de grupos indígenas, según datos que se desprenden del último censo de población.

Entre todos los grandes centros urbanos de atracción, es indudable que la Ciudad de Buenos Aires concentra la mayor cantidad de población migrante del interior del país y población inmigrante de otros países.

El desarraigo que supone para los grupos familiares abandonar su comunidad de origen para insertarse en la gran ciudad, afecta su autoimagen ya que la pertenencia a la comunidad es una razón de construcción de su identidad.

Al “fenómeno” de la migración es necesario entonces sumarle la “invisibilidad” de los descendientes de los pueblos originarios en el contexto urbano.

...“abandonar un área rural, aproximarse a centros urbanos o periurbanos, implica una decisión –quizás no siempre deseable- que conlleva cambios fundamentales no solo de comportamiento sino transformaciones de la cosmovisión de los migrantes”.⁶

Sus posibilidades de inserción social en los centros urbanos muy probablemente alternarán entre las “villas de emergencia”⁷ u otras zonas de la Ciudad de Buenos Aires, consideradas “bolsones” de pobreza semioculta como son los barrios de conventillos, pensiones y “casas tomadas”.⁸

La descalificación del bagaje cultural originario de estos grupos sociales en la ciudad, adoptará distintas formas según el ámbito de que se trate: hospitales públicos, policía, lugares de recreación, puestos laborales, documentación, residencia, serán los probables lugares en los que la sociedad “porteña” (o de otros grandes centros urbanos) exprese –en distintos grados- su xenofobia y resistencia a la integración de todos aquellos considerados “diferentes”.

Son también las escuelas el espacio en el que se producirán distintas formas de exclusión de niños y jóvenes incluidos en dicha categoría: padres, docentes y alumnos colaboran en la producción y circulación de representaciones sociales descalificadoras y cuyas implicancias no sólo afecta la identidad subjetiva de la población a la que nos referimos, sino que además obstaculizan las trayectorias escolares de los alumnos.

Partimos de algunos supuestos que tienen sustento en múltiples investigaciones acerca de la problemática del fracaso escolar: la diversidad sociocultural de los alumnos, especialmente en los centros urbanos, es un desafío para la escuela pública cuando dicha diversidad está asociada a pobreza, en tanto, si la diversidad de la matrícula escolar corresponde a comunidades de sectores medios o altos, hay una mayor aceptación institucional, menor registro de situaciones conflictivas y mejores desempeños escolares.

6. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología . 2004 . “Educación Intercultural Bilingüe en Argentina”. Bs. As.

7. “Villas de emergencia” es un término que define a grupos habitacionales precarios en condiciones de extrema pobreza, instaladas en algunos sectores de las zonas urbanas, sobre terrenos fiscales, en condiciones de hacinamiento y desprovistos de los servicios básicos que requiere la población.

8. “Casas tomadas” se refiere a viviendas vacías que son ocupadas por ciudadanos que no poseen ninguna otra forma de alojamiento, ya que no poseen recursos económicos para afrontar el pago de un alquiler.

Esto se debe a una multiplicidad de factores, donde destacamos todas las variables pedagógicas institucionales de incidencia en la producción del fracaso escolar, entre ellas, la formación docente y las representaciones y expectativas de maestros y profesores acerca de las posibilidades de aprendizaje de sus alumnos cuando provienen de sectores socioeconómicos de extrema pobreza y pertenecientes a comunidades vinculadas a los pueblos originarios de la región.

Son muchas las estrategias y las experiencias de integración de la diversidad sociocultural en el sistema educativo argentino, en miras de avanzar hacia una real educación intercultural, pero que -por el momento- sólo quedan restringidas a una expresión de objetivos a alcanzar.

A modo de ejemplo, un extracto de la recopilación de experiencias de educación intercultural y bilingüe en Argentina expresa: "...la mejor manera de conservar y respetar las identidades no pasa (en los centros urbanos) por la enseñanza de un idioma autóctono desde el aula, sino por el respeto que la escuela sepa inculcar a toda la comunidad sobre las culturas portadoras de pautas diferentes, por un espacio donde esas mismas comunidades puedan manifestarse a través del arte, la danza, las expresiones folklóricas, siendo los actos escolares el momento ideal para ponerlos en evidencia".⁹

En el mismo sentido, otros relatos expresan que una estrategia institucional para recuperar manifestaciones culturales que conforman el sustrato de las comunidades nativas americanas, puede ser la recopilación de canciones y leyendas que permite introducir, a través del relato de los padres o demás familiares, la "lengua del afecto".

Sin embargo, otros autores entienden que estos recursos pedagógicos que utilizan las escuelas no siempre responden a los objetivos de la educación intercultural. Así, incluir en situaciones excepcionales de la vida escolar elementos estereotipados y folclorizados de los grupos culturales de los alumnos, sin mostrar la asociación entre diversidad-desigualdad, ni afrontar con los alumnos las razones históricas que la explican; incorporan la diversidad cultural en las áreas de conocimiento y disciplinas menos conflictivas, como son el mundo del arte, la música, la literatura, la poesía, pero terminan constituyendo una especie de "currículum turista" (Torres, 1997)¹⁰.

Es también habitual que el tratamiento de la diversidad sociocultural en la escuela sea abordado desde un principio declamativo de la igualdad, sin develar que la diversidad se encuentra asociada a diferentes condiciones socioeconómicas de subsistencia, por lo cual, debería trabajarse previamente con los alumnos, la reivindicación y el reconocimiento del derecho de todos a la igualdad de oportunidades sociopolítica.

La enseñanza de la lectoescritura inicial en niños que hablan exclusivamente su lengua materna

Decimos entonces que constituye un desafío para las instituciones educativas de contextos urbanos que atienden una población signada por la diversidad sociocultural, la enseñanza de

9. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología: "Educación Intercultural Bilingüe en Argentina". 2004. Bs. As.

10. Torres Santomé, Jurjo. 1997. Cuadernos de Pedagogía Nro. 264. "Multiculturalidad y antidiscriminación" Barcelona.

la lectoescritura inicial cuando los alumnos acceden a la escuela, portando exclusivamente la lengua materna de sus pueblos originarios, diferente del español.

La educación intercultural bilingüe es uno de los derechos reconocidos por el Estado argentino a todos los niños aborígenes, pero en la gran mayoría de las escuelas urbanas del país se les enseña a leer y escribir en castellano, desconociendo su lengua materna y las dificultades que acarrea adquirir un segundo idioma al mismo tiempo que la lectoescritura, y pocas veces los contenidos de las clases y los manuales tienen en cuenta sus valores y los conocimientos aportados por sus culturas.

Así, una reivindicación de las comunidades aborígenes es lograr la revisión de la currícula, la restauración de la verdad histórica, así como la producción de nuevos materiales de apoyo didáctico para los maestros, que expresen la visión cultural de los pueblos originarios.

El docente con modalidad aborígen se diferencia del docente común no sólo por conocer la lengua y cultura indígena, sino que cada contenido lo aborda desde la mirada intercultural. Sus actores expresan, por ejemplo, que si la clase es sobre el tema del agua, no se enseña sólo que se trata de un elemento que puede tener tres estados, sino también que para algunas culturas se trata de un ser vivo.

La educación para el indígena es un intercambio de sabiduría y valores culturales en constante armonía entre la naturaleza y la humanidad, es el respeto por las lenguas tradicionales y las costumbres indígenas. La cultura es un todo en el cual se reúnen la totalidad de los aspectos necesarios para una existencia digna, del mismo modo que una planta necesita el suelo, el agua, el aire y la luz del sol para su desarrollo integral. La espiritualidad se basa en la interrelación de los círculos de la vida. El respeto es el principio que regula las relaciones entre los seres humanos y su relación con la naturaleza. (Catalán, Ibáñez).

Idiomas como el guaraní, el wichi, el mapuche, el toba, el mocoví, el chorote, el aymara o el quechua están ausentes en las aulas argentinas, y si se expresan son víctimas de rechazo y discriminación.

Si tenemos en cuenta que, mientras los niños aprenden a leer y a escribir no sólo están aprendiendo las convenciones de la lengua escrita sino también sus usos, sus funciones, y, particularmente, la valoración que la comunidad a la que pertenecen otorga a la lengua escrita, algunos autores (Feldsberg, Ruth, 1997) consideran que las “dificultades” que presentan en la escuela los alumnos que ingresan hablando sólo su lengua materna – diferente del español-, en realidad podrían ser mecanismos de preservación de su identidad cultural.

Debemos reconocer que esta problemática destaca las falencias de la formación y capacitación de los maestros, ya que los docentes desconocen las formas de enseñar y aprender de los pueblos originarios.

La educación intercultural colabora a la construcción de una pedagogía en y para la diversidad, coherente con el principio de que el aprendizaje siempre se basa en los conocimientos previos de los alumnos.

La incorporación de las lenguas de los pueblos originarios en la escuela es meritoria, sobre todo en los ámbitos urbanos, donde la problemática es menos visible.. La alfabetización de los niños bilingües se consigue más exitosamente cuando se incluye la lengua materna. El desarrollo de las competencias lingüísticas del habla materna son fácilmente transferibles a una segunda lengua.

Sin embargo, la escuela no debe perder de vista su finalidad y responder a las expectativas de los padres, en el sentido que las instituciones educativas son lugar privilegiado para el aprendizaje de la lengua hegemónica de la sociedad en la que se incluyen, ya que es condición ineludible para su inserción sociopolítica.

En Argentina, el español es la lengua hablada por la mayoría de los habitantes del país; es la lengua de uso corriente en los documentos oficiales, en la escuela y el mundo del trabajo, y es por eso que garantizar desde el Estado su adquisición y manejo eficiente es condición básica de equidad y participación en la comunidad nacional (Armendáriz, 2000).

En este sentido, se propone una educación que propicie las competencias comunicacionales de los alumnos en la lengua originaria y la dominante en el país, en este caso, el español.

La lengua materna es una necesidad biológica y social que define al hombre como especie, lo ayuda a integrarse a su comunidad, y contribuye a construir su identidad social, histórica y afectiva. La segunda lengua comparte casi todos los rasgos de la lengua materna, aunque se diferencia de ella en que no es el vehículo primario de comunicación, sino un medio alternativo de interacción dentro de una comunidad que es también la propia, por adopción.

Los usuarios de segundas lenguas manifiestan, por lo tanto, grados variables de bilingüismo, y el consiguiente biculturalismo. Ambas se desarrollan en contextos naturales de adquisición, y se amplían en contextos formales de instrucción, es decir en la escuela. (Armendáriz, 2000).

Asimismo es necesario diferenciar lenguas con escritura y lenguas sin escritura. De todas las lenguas del mundo sólo existe un grupo reducido que ha desarrollado el modo escrito y esto se debe a los modos de interacción de las comunidades de origen. Las lenguas exclusivamente orales presentan posibilidades de sistematización, descripción y circulación que les son propias. Pueden ser transmitidas en la escuela a través de metodologías y estrategias específicas que no incluyen la enseñanza de la escritura. Esto permite respetar y jerarquizar las diversas manifestaciones culturales, abrir espacios de intercambio, de estudio, de preservación cultural, sin forzar la adopción de un sistema de escritura externo a la comunidad usuaria. No existe razón alguna para pensar que una lengua ágrafa no ha alcanzado un desarrollo menor que otra gráfica (Armendáriz, 2000).

Esta propuesta requiere -desde la perspectiva de la autora mencionada- de una planificación lingüística que incluya, también, la codificación de las lenguas sin escritura. Pero es necesario previamente determinar qué grado de aceptación y uso tiene la escritura entre los hablantes de esa lengua.

Si aceptamos que existe una estrecha relación entre lengua, cultura e identidad personal y social, donde la identidad se vincula con el sentimiento de pertenencia a un grupo, entonces el reconocimiento de las lenguas de los pueblos originarios constituye un importante factor de cohesión social y una variable de alta incidencia en el aprendizaje de los alumnos.

Otro aspecto a considerar es que aún cuando la alfabetización se realice en la lengua materna, el bilingüismo sólo no supone un respeto real de la interculturalidad, porque puede utilizarse como un vehículo de transmisión de la cultura dominante, por ejemplo, cuando se traduce la Biblia a sus lenguas de origen.

Lo que los Estados han hecho hasta ahora es uniformar las culturas para asimilar las culturas “inferiores” a la cultura “nacional”, se han encargado de establecer una relación de subordinación entre la cultura hegemónica y las culturas indígenas. (Catalán- Ibáñez).

Programas y experiencias de educación intercultural bilingüe en Argentina

En este apartado se hará referencia a diversas experiencias de educación intercultural implementadas en las escuelas argentinas, en muchos casos llevadas adelante por iniciativa propia, y relevadas a través de proyectos de investigación universitaria y, en otros casos, como resultado de programas impulsados por las políticas educativas del Ministerio de Educación.

En ese marco, sobre la base de las acciones impulsadas por el Plan Social Educativo, Proyecto “Educación Aborigen”, implementado en Argentina entre 1993 y 1999, el Ministerio de Ciencia y Tecnología publicó en 2004 la sistematización de experiencias de educación intercultural y bilingüe que las escuelas llevaron adelante, material que constituye una de las fuentes de esta presentación.¹¹

En ella se da cuenta de datos cuali-cuantitativos de las experiencias sistematizadas: ámbitos en los que se realizaron, niveles del sistema educativo en los que se aplicaron, pueblos originarios implicados, lenguas de origen dominantes, etc.

La sistematización de las experiencias recogidas muestra que en el 47% de los casos presentados, se tratan de experiencias localizadas en ámbitos urbanos, y el 53% en ámbitos rurales. Este dato es significativo “fundamentalmente si tenemos en cuenta que la cuestión indígena ha tendido a identificarse generalmente como un tema de las zonas rurales (...). La importancia de estas iniciativas se advierte si tenemos en cuenta que según el último censo, en la zona centro del país (la de más alta concentración de población urbana) se encuentra más del 50% de hogares que dicen tener integrantes pertenecientes o descendientes de grupos indígenas”.¹²

La inclusión de la lengua de los pueblos originarios en ámbitos educativos de contextos urbanos es un aspecto a destacar, ya que existe mayor trayectoria de experiencias en el ámbito rural, des-

11. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. “Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias”. 2004. Bs. As.

12. Op.cit.

conociéndose el número creciente de población migrante del interior del país, o inmigrantes de países limítrofes, y que actualmente residen y tienen descendencia en las grandes ciudades.

Un ejemplo de una experiencia intercultural y bilingüe urbana fue publicada por el Diario Clarín, el pasado 26 de febrero, relatando la experiencia de una escuela primaria cercana a una “villa de emergencia” con predominio de población boliviana, en la cual docentes y padres elaboraron un diccionario común –castellano y quechua- con modismos argentinos-bolivianos, para superar las barreras idiomáticas que interferían en la comunicación, la socialización de los alumnos y en la enseñanza. Un extracto de la publicación relata:

“La nena llora porque no la entienden. Dice que se le perdió el “tajador”, que lo tenía en la cartuchera y se le cayó, pero ni la maestra ni los compañeritos pueden ayudarla a buscar algo que no saben qué es. Al rato aparece un sacapuntas y las lágrimas se detienen (...) alumnos argentinos, bolivianos y descendientes de quechua parlantes supieron que “jebedor” era la goma de borrar (...) y el “puntabola”, la birrome.”

Por otra parte es importante señalar que atendiendo a la modalidad de enseñanza, niveles y ciclos en cuyo marco se realizaron las experiencias interculturales, se observa una fuerte representación del nivel inicial y de los dos primeros ciclos de la Escolaridad General Básica. Por lo contrario, hay poca representación en el tercer ciclo de EGB y en el Polimodal. Los autores consideran que esto puede deberse a que existe una alta deserción de la población aborígen en los ciclos superiores y que desde el punto de vista institucional existiría la creencia de que la interculturalidad “se agota” en los primeros años de la educación. Sin embargo, la altísima rotación de la población a la que nos referimos, con movimientos migratorios internos que acompañan los tiempos de la cosecha en el interior del país, determina que sean muchos los jóvenes que acceden a la Capital Federal para completar sus estudios secundarios y sólo se expresan en su lengua materna, desconociendo el castellano. De allí la importancia de instalar esta temática a nivel institucional en los establecimientos de Nivel Medio.

Muchas de las experiencias llevadas a cabo en el interior del país consistieron en la incorporación de la pareja pedagógica, esto es, dos figuras de carácter docente, el maestro de grado, por lo general hablante monolingüe del español y un maestro descendiente de pueblos originarios, hablantes con diverso dominio bilingüe de la lengua materna y el español, y cuya presencia contribuye a superar barreras lingüísticas y comunicativas entre los docentes, sus alumnos y la comunidad. (Resolución N°107/99. Consejo Federal de Educación. Ministerio de Cultura y Educación).

De la sistematización de experiencias interculturales y bilingües realizadas por el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, surge que la mayoría de ellas han sido impulsadas por pueblos Wichí, Mapuche y Toba. En menor proporción se presentaron relatos de instituciones que trabajan con los pueblos Mocoví, Kolla, Guaraní y Pilagá. Las lenguas que se presentan con mayor frecuencia en las experiencias sistematizadas son: el wichí, el toba y el mapuzungun. En menor medida aparecen el quechua/aymará, el mocoví, el guaraní, el pilagá, etc.¹³

13. “Educación Intercultural y Bilingüe en Argentina”. Op. Cit.

La enseñanza de la lectoescritura y el bilingüismo en las experiencias educativas de la República Argentina

En las experiencias analizadas hay un mayor énfasis en el tratamiento del componente lingüístico vinculado con la escritura y en menor medida se incluye el tratamiento planificado de la oralidad en el aula, sea de la lengua de los pueblos originarios o del castellano.

Con respecto a la enseñanza de la lectoescritura en contextos bilingües se observan dos tendencias metodológicas: por un lado, la alfabetización inicial en ambas lenguas simultáneamente y, por el otro, la alfabetización en la primera lengua de los alumnos al inicio, con introducción posterior de la lectoescritura en la segunda lengua.

El desarrollo de la escritura en una lengua de los pueblos originarios conlleva ciertos retos específicos debidos a la tradición eminentemente oral de estos pueblos, donde la lengua originaria aún no está escrita, o la escritura de la misma tiene un uso social restringido (Gualdieri, 2004). Aparece así, en muchos casos, la preocupación sobre la necesidad de contar con un sistema gráfico de codificación, es decir, un alfabeto apropiado para la lengua de origen.

Estas experiencias parten del supuesto de que los alumnos migrantes o que ingresan al sistema educativo hablando sólo la lengua materna, enfrentan muchas dificultades que ponen en riesgo su escolarización. En efecto, las diferencias socioculturales afectan el aprendizaje de la lectura y la escritura, ya que todos los conocimientos que se imparten en la escuela son asimilados a conocimientos previos. En este sentido, los docentes pueden recuperar esos conocimientos propios de la cultura que portan sus alumnos, diferentes a los que conforman la cultura escolar, dando continuidad a los usos y las prácticas de la lectura y escritura en el hogar y en la escuela.

Cuando las prácticas en el hogar son compatibles con las de la escuela, el desempeño de los alumnos se ve favorecido. Pero, cuando no lo son, es necesario comprender la multiplicidad de factores que intervienen en la problemática para poder dar una respuesta institucional desprovista de prejuicios. Así, las discontinuidades socioculturales pueden explicarse, por ejemplo, en que históricamente los pueblos quechua y aymara eran culturas ágrafas. El hecho de que algunos pueblos no tuvieran una tradición de lengua escrita podría tener hasta el presente una incidencia en la valoración y en los usos de la lectura y la escritura.

Algunos proyectos implementados constituyeron un fuerte acercamiento con la comunidad, ya que tuvieron un carácter no sólo educativos sino integrales, abordando desde la escuela las necesidades de trabajo, salud y educación de la población en su conjunto.

Si el conocimiento se construye sobre la base de conocimientos previos, no incluir la dimensión social y cultural de los alumnos, en las prácticas pedagógicas, fomenta el desencuentro entre las escuelas y la comunidad. A modo de ejemplo podemos mencionar la experiencia que relata Germán Cantero y Susana Celman,¹⁴ llevada a cabo por un establecimiento educativo

14. Cantero, Germán; Celman, Susana y otros. 2004. "Gestión escolar en condiciones adversas. Una mirada que reclama e interpela". Edit. Santillana. Bs. As.

de la Provincia de Santa Fe, dirigido a mejorar la formación de alumnos mocovíes, con “dificultades” para insertarse en las escuelas comunes, así como acompañar al mejoramiento de las condiciones de vida de sus familias. El proyecto, caracterizado como bilingüe e interpersonal, se denominó “Nuestra comunidad de pie por la dignidad de ser aborigen y ser nacional”. El diagnóstico fue realizado en forma participativa por los mismos actores, quienes definieron tres líneas de acción que tienen que ver con lo educativo, lo productivo y lo cultural comunitario, cada una de las cuales cuenta con metas y acciones.

Dentro del ámbito específico de lo educativo el proyecto se propuso lograr el apoyo psicopedagógico de la escuela de educación especial más cercana a la escuela común, a los efectos de impedir derivaciones prematuras, la confección de un libro de lectura bilingüe, y la implementación de proyectos pedagógicos que enfaticen la educación intercultural.

En el aspecto productivo se propusieron la organización de emprendimientos comunitarios que pudieran ser fuentes de inserción laboral para los alumnos egresados: huerta comunitaria, confección de prendas de vestir; elaboración de bloques para la construcción y producción de artesanías de la cultura mocoví. En ese marco se impulsó también la formación de una Cooperativa de viviendas.

El aspecto cultural y comunitario se propuso como objetivo primordial el rescate cultural de la etnia mocoví. Se incluyó la enseñanza de la lengua de origen dentro de las actividades escolares a cargo de adultos y ancianos representativos de la comunidad, ya que se trata de una lengua de transmisión oral. Con respecto a lo comunitario, lo prioritario fue el trabajo sobre la salud y alimentación de la comunidad, a través del comedor escolar y de la prevención sanitaria, avanzando en la construcción de un Centro de Salud.

*“Detrás de cada uno de los aspectos mencionados, hay un proceso que va desde el germen de cada idea, el involucramiento de cada uno de sus miembros, hasta la comunicación y acuerdo con otros participantes externos al “equipo de gestión”, conformado no sólo por docentes y miembros de la comunidad, sino también por otras instituciones que colaboran con la escuela”.*¹⁵

Como parte de los desafíos afrontados por muchas de las escuelas que participaron de experiencias interculturales, existe un replanteamiento de las cuestiones vinculares que acompañan todo proceso de enseñanza y de aprendizaje, avanzando en la necesaria transformación de las relaciones sociales en el aula, con un sentido más horizontal y democrático, que reconozca el protagonismo de los alumnos y la valorización de la comunidad a la que pertenecen, así como el de las prácticas socioculturales de las que ellos son portadores.

Las experiencias desarrolladas muestran, asimismo, la ruptura de un proyecto hegemónico excluyente, legitimado por el sistema educativo, que propugna el castellano como la única lengua en los procesos de enseñanza aprendizaje.

15. Cantero, Germán; Celman, Susana: op. cit.

Aspectos relevantes de las experiencias sistematizadas: logros y desafíos

Un avance de las principales problemáticas detectadas pueden sintetizarse del siguiente modo:

-Como parte de los desafíos afrontados por muchas de las escuelas que participaron de experiencias interculturales, existe un replanteamiento de las cuestiones vinculares que acompañan todo proceso de enseñanza y de aprendizaje, con un sentido menos verticalista y mayor carácter participativo. En palabras de Luis Enrique López, “hacer una educación intercultural implica la necesaria transformación de las relaciones sociales en el aula y la modificación sustancial del clima áulico, en pos de una relación menos asimétrica y, por ende, más horizontal y democrática, que reconozca el protagonismo de los aprendices y de la comunidad a la que pertenecen, así como el de las prácticas socioculturales de las que ellos son portadores.”¹⁶

-El maestro descendiente de pueblos originarios no puede quedarse sólo en el plano del traductor que ayuda a los alumnos a comprender lo que el otro maestro les dice en castellano. Es importante avanzar en una interacción inter pares, basada en el reconocimiento de cada miembro de esa pareja pedagógica, de sus saberes diferenciados y útiles para responder a las particularidades socioculturales de los educandos. El trabajo cooperativo entre los dos educadores que integran la pareja pedagógica ofrece importantes señales a la comunidad respecto de la relevancia de sus conocimientos y valores, contribuyendo de esta manera a la revalorización de su propia cultura y a su consecuente empoderamiento. En palabras de Luis Enrique López *“el trabajo conjunto de dos educadores distintos en un mismo salón de clases contribuirá a hacer patentes ante los padres de familia y ante los propios educandos que sí es posible y deseable implementar una educación intercultural”*.¹⁷

-Es necesario que los indígenas tomen conciencia sobre la importancia de que ellos mismos se preparen como maestros profesionales, para enseñarles a su propia comunidad, pudiendo transmitir mejor el sentimiento y la identidad de lo propio.

-El aprendizaje en las lenguas aborígenes es un recurso de enseñanza, fundamentalmente para la alfabetización inicial. Pero esta educación es bilingüe en tanto desarrolla la competencia comunicativa de los educandos a nivel oral y escrito, en la lengua o lenguas utilizadas en el hogar y la comunidad, junto con el aprendizaje de otras lenguas de mayor difusión y uso en el ámbito nacional e internacional.

-Algunas instituciones manifestaron la dificultad de poder adecuar la propuesta pedagógica a las necesidades que plantean los alumnos con características socioculturales diversas. Esta dificultad se vincula con las limitaciones existentes en las formas organizativas de la escuela, en la formación docente, en la capacitación continua y con la ausencia de materiales didácticos de apoyo.

16. López, Luis Enrique. 2004. “Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias “. Artículo: “Interculturalidad y educación en América Latina: lecciones para y desde la Argentina”. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. Bs. As.

17. López, Luis Enrique: op. cit.

-También se observan limitaciones en la vinculación de la escuela con la comunidad y en la relación con las familias, ya que muchas veces la convocatoria para su participación es resistida porque se considera que las acciones son promovidas en forma unidireccional desde la institución educativa, o que se desconoce la direccionalidad de sus objetivos y que muchas veces esas propuestas invaden formas organizativas propias de la comunidad. En este sentido hay un reclamo de los pueblos originarios a participar en la elaboración de los programas educativos y en las cuestiones curriculares y no ser meros depositarios de planificaciones que les son ajenas y no siempre expresan su historia, sus necesidades y expectativas actuales.

-Es necesario revisar algunas representaciones sociales de los docentes y concepciones políticas e ideológicas en cuanto a las maneras y posibilidades de aprender ya sea de los niños en condiciones socioeconómicas desfavorables, así como de los alumnos descendientes de los pueblos originarios. En este sentido existen generalizaciones que encubren grandes prejuicios cuando los docentes afirman que *“los indígenas son parcos, lentos, hablan poco, de vocabulario escaso, limitados en la capacidad de abstraer...”* sin considerar que es así como se muestran en la escuela, pero no necesariamente en su ámbito familiar y social y sin cuestionar si la institución educativa le está ofreciendo el mejor contexto de aprendizaje y socialización. Las mismas representaciones y bajas expectativas respecto de las posibilidades de aprendizaje manifiestan generalmente los docentes frente a sus alumnos que, sin ser descendientes de pueblos originarios, se encuentran en condiciones de pobreza. Al respecto, Beatriz Gualdieri entiende que *“quizás sea necesario reflexionar más profundamente sobre aquellos aspectos socioculturales que se viabilizan a través del comportamiento lingüístico y forman parte de los procesos de socialización primaria. Especialmente es necesario aproximarse a una variable cultural importante como es el uso del silencio: en las experiencias se observa la tendencia a interpretar el silencio como una expresión de déficit lingüístico y/o cognitivo, cuando cabría preguntarse si no se relaciona más con una manera de comunicación diferente, que pueden conllevar diferentes significados sociales”*.¹⁸

-La educación intercultural se debe expandir y profundizar, interpelando al conjunto del sistema educativo, ya que la mayoría de las escuelas tienen población escolar heterogénea. Uno de los principales desafíos consiste en cuestionar las razones por las cuales la diversidad socio-cultural presenta mayores dificultades de implementación en las escuelas cuando está asociada a pobreza.¹⁹

-Como ya fuera mencionado antes, en algunas experiencias las escuelas suelen utilizar recursos que no siempre responden a los objetivos de la educación intercultural: a modo de ejemplo, incluir en situaciones excepcionales de la vida escolar elementos estereotipados y folclorizados de los grupos culturales de los alumnos; no mostrar la asociación entre diversidad-desigualdad, ni afrontar con los alumnos las razones históricas que la explican; incorporar la diversidad cultural en las áreas de conocimiento y disciplinas menos conflictivas, como son el

18. Gualdieri, Beatriz.. “Educación Intercultural Bilingüe en Argentina”. Artículo: “El lenguaje de las experiencias”. op. cit.

19. En efecto, las experiencias de educación intercultural en escuelas que reciben población inmigrante de países desarrollados presenta menores obstáculos que en el caso antes señalado.

mundo del arte, la música, la literatura, la poesía, que terminan constituyendo una especie de “currículum turista” (Torres, 1997) ²⁰.

En este sentido, señala Graciela Novaro que “...*el trabajo desde la interculturalidad no supone un mero agregado de títulos aislados o la introducción de algunos contenidos y actividades; implica un posicionamiento crítico que todavía no terminamos de asumir, sobre los procesos de imposición y, en algunos casos, destrucción cultural*”.²¹

La educación intercultural, por lo contrario, plantea la necesidad de la interacción de culturas en pie de igualdad, donde la escuela juega un rol primordial develando los condicionantes socioeconómicos e ideológicos que están presentes en sus vinculaciones.

Para ello, antes de trabajar el valor de la diversidad sociocultural debe trabajarse la reivindicación y el reconocimiento del derecho de todos a la igualdad de oportunidades sociopolítica. En palabras de Vera María Candau (2004): “*Lo que intentamos es, al mismo tiempo, combatir la homogeneidad que nos impide reconocer la diferencia, y luchar por la superación de todas las desigualdades y discriminaciones presentes en nuestras sociedades: ni homogeneidad, ni desigualdad. La igualdad que queremos construir asume el reconocimiento de los derechos básicos de todos.*”²²

-La ejecución de proyectos comunitarios requiere de una producción colectiva, con fuerte representación de las organizaciones sociales de la comunidad –en particular de las aborígenes- y desprovista de los prejuicios que suelen impregnar las prácticas de los actores institucionales, construyendo un equilibrio que permita a la escuela integrar, retener, y ampliar los horizontes culturales que le propone el propio entorno de sus alumnos, sobre todo cuando nos referimos a contextos socioeconómicos desfavorables.

En síntesis, sólo con una política educativa sistemática que garantice reales condiciones de igualdad de oportunidades educativas podrá la escuela constituirse en un espacio democrático, donde la diversidad sociolingüística y cultural sea un factor de enriquecimiento de los aprendizajes y del éxito escolar.

Bibliografía

- Armendáriz, Ana María. 2000. “Linguagem & Ensino”, Vol. 3, No. 1. Brasil.
- Bello Reguera, Gabriel. 2006. “El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural”. Edit. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Bertella, María Luján. 2006. Claroscuro, Revista del Centro de Estudios de la Diversidad Cultural. Artículo: “Diversidad sociocultural y pobreza. Los desafíos de la educación intercultural”. CEDCU (Centro de Estudios sobre diversidad cultural), Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Rosario.

20. Torres Santomé, Jurjo. 1997. Cuadernos de Pedagogía Nro 264. Artículo: “Multiculturalidad y antidiscriminación”. Barcelona.

21. Novaro, Graciela. “Educación Intercultural y Bilingüe en Argentina”. Artículo: “Pueblos indígenas y escuelas. Avances y obstáculos para el desarrollo de un enfoque intercultural”. Op.cit.

22. Candau, Vera María: Op.cit

- Candeau, Vera María. 2004. "La educación en contextos multiculturales: Diversidad e identidad". XIII Congreso Nacional y II Iberoamericano de Pedagogía." Artículo: "Formación en/para una ciudadanía intercultural". Valencia.
- Cantero, Germán; Celman, Susana y otros. 2004. "Gestión escolar en condiciones adversas. Una mirada que reclama e interpela". Edit. Santillana. Bs. As.
- Feldsberg, Ruth Carina. 1997. Revista Lectura y Vida. Artículo: "Fronteras socioculturales: Usos y prácticas de lectura y escritura de alumnos de la comunidad boliviana en la escuela pública argentina y en el hogar". Bs. As.
- Gualdieri, Beatriz. 2004. "Educación Intercultural Bilingüe en Argentina". Artículo: "El lenguaje de las experiencias". Ministerio de Educación Ciencia y Tecnología. Buenos Aires.
- López, Luis Enrique. 2004. "Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias ". Artículo: "Interculturalidad y educación en América Latina: lecciones para y desde la Argentina". Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. Bs. As.
- Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. 2004. "Educación Intercultural Bilingüe en Argentina. Sistematización de experiencias". Bs. As.
- Novaro, Graciela. 2004. "Educación Intercultural y Bilingüe en Argentina". Artículo: "Pueblos indígenas y escuelas. Avances y obstáculos para el desarrollo de un enfoque intercultural". Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. Bs. As.
- Torres Santomé, Jurjo. 1997. Cuadernos de Pedagogía N° 264. "Multiculturalidad y antidiscriminación" Barcelona.
- Trilla Bernet, J. 1995. "Volver a pensar la educación". Alfieri, F. y otros. Artículo: "La escuela y el medio. Una reconsideración sobre el contorno de la institución escolar". Edit. Morata. Madrid
- XII Congreso Nacional y II Iberoamericano de Pedagogía: "La educación en contextos multiculturales: "Diversidad e identidad". Sociedad Española de Pedagogía. Valencia 2004.

*Salud e interculturalidad: aportes de la Antropología Médica
para un abordaje sociosanitario de la población boliviana de
la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*

Alejandro Goldberg¹

Introducción

En primer lugar y antes de dirigirme directamente al contenido de esta presentación, permítaseme una reflexión previa. Puede que sea un sentimiento compartido, puede que no; pero cuando en el transcurso de los últimos días volví a leer la construcción semántica propuesta de “Buenos Aires boliviana”, lo primero que se me vino a la mente fueron las imágenes recreadas por los medios de comunicación publicitando el re-accionar de las clases “blancas” acomodadas, medias y altas, de esta ciudad. Cacerolas en mano, representando el costado más racista, anti popular y clasista de la sociedad local, fueron, son y serán portadores del odio y el desprecio contra los “negros” que “ensucian” la imagen históricamente construida por las elites de poder de una ciudad pretendidamente burguesa y “europea”. Para estos sectores, los “negros”, los “otros”, los excluidos de su propia representación de ciudadanía, la hegemónica, abarca desde los migrantes argentinos internos, pasando por los villeros, los cartoneros y los piqueteros (los de verdad, no los de las 4 x 4), hasta los inmigrantes bolivianos, paraguayos y peruanos. Y es dicha representación, justamente, la que tiene su correspondencia en la identidad política mercantil del actual Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Por lo tanto, referirse en términos de “Buenos Aires boliviana” implica, por un lado, tener en cuenta lo planteado más arriba; y, por otro lado, supone abordar una parte delimitada

1. Licenciado en Ciencias Antropológicas (UBA); Doctor en Antropología Social y Cultural, Master en Antropología de la Medicina (URV-España). Investigador en el Instituto de Ciencias Antropológicas, sección Antropología Social-CONICET. Profesor del Seminario Antropología y Migraciones, carrera de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA). Director del Grupo de Investigación e Intervención Sociocultural con Población Inmigrante (GIISPI-FFyL, UBA).

de la realidad de esta ciudad; concretamente, la zona suroeste en la que viven y trabajan en buena medida los ciudadanos que provienen de ese país y sus familias. Y significa, al mismo tiempo, reconocer que se trata de la zona más empobrecida, más olvidada en cuanto a políticas públicas y con mayor grado de estigmatización de la ciudad. Partimos entonces de la consideración de la población de estudio como un conjunto heterogéneo, variado, compuesto por personas pertenecientes a un colectivo inmigrante situado como minoría étnico-cultural en nuestro país y en la ciudad; en general, ubicados en el segmento de las clases subalternas, con cierto nivel de marginación, y sujetos a procesos de estigmatización y discriminación. Desde esta perspectiva, constituyen un grupo con un alto grado de vulnerabilidad social.

Centrándonos ya en el objeto de esta presentación, el propósito fundamental que persigue la misma es aproximarse al conocimiento de las dimensiones de la salud/enfermedad/atención en el conjunto social específico de los inmigrantes bolivianos de la C.A.B.A. Lo anterior, concebido como paso previo e indispensable para generar una atención más eficaz de los padecimientos/enfermedades que sufren en el contexto de esta sociedad y, como consecuencia de ello, lograr una mejora relativa en sus indicadores de morbi-mortalidad.

Se aborda entonces la relación entre salud y modos de vida/de trabajo reconociendo la centralidad que poseen los factores estructurales que afectan la salud/enfermedad/atención de los sujetos, incluyendo en el análisis desde la situación de marginalidad y exclusión por su condición de inmigrantes, en muchos casos indocumentados, hasta las condiciones desiguales de acceso a los servicios sanitarios y a los medicamentos. Tanto las necesidades básicas insatisfechas como los factores de riesgo en el trabajo, entre otras variables, son asimismo tenidos en cuenta en el abordaje de sus procesos de salud/enfermedad/atención, así como el “duelo migratorio” que supone la situación de emigrar.

Resulta importante mencionar el hecho de que más allá de los registros de los médicos, no existen datos oficiales referidos a una especificidad en cuanto al perfil epidemiológico de la población boliviana de la ciudad. En tal sentido, la información presentada en este trabajo ha sido obtenida en base a la metodología cualitativa utilizada en una investigación en curso, principalmente a través de las observaciones de campo efectuadas y a las entrevistas en profundidad realizadas tanto a inmigrantes bolivianos como a médicos pertenecientes al sistema público de salud.

Por último, vale señalar que el enfoque propuesto refiere a la “salud intercultural” no tan sólo como un conjunto de recomendaciones para el reconocimiento y la integración de diferentes representaciones y prácticas alrededor de la salud/enfermedad/atención, sino también como instrumento de análisis, diagnóstico e intervención en el marco de una perspectiva preventivista e integral de la salud de las personas.

Antropología Médica y procesos migratorios

Referirse al proceso de salud/enfermedad/atención implica reconocer que a través de él *se expresa la sociedad o la cultura, pero sobre todo las particularidades de toda una serie de grupos que operan en una sociedad determinada. Dichos grupos tienen*

*saberes similares, pero también desiguales y diferentes al menos respecto de algunos sufrimientos, de las enfermedades o de las estigmatizaciones que los afectan*².

La Antropología Médica aborda el proceso de salud/enfermedad/atención predominantemente en el nivel microsociológico. Sin embargo, un enfoque relacional implica abarcar las dimensiones políticas, culturales, ideológicas, sociales y psicológicas en el análisis, reconociendo que todo acto humano, como lo es el proceso de salud/enfermedad/atención, opera dentro de un marco de relaciones sociales que constituyen a los conjuntos sociales.

De esta manera, la Antropología Médica permite analizar los procesos de salud/enfermedad/atención de los sujetos a partir del conjunto de saberes y prácticas alrededor de la salud que poseen desde su cultura de origen, con un particular sistema médico de atención, abordando la relación de éste con el sistema biomédico dominante en esta sociedad. Conocer los valores, significados, sentidos y prácticas de los sujetos en torno a los padecimientos que sufren en el contexto de sus modos de vida y de trabajo en situación migratoria, resulta de singular importancia para la aplicación exitosa de programas de atención médica sanitaria. Desde la perspectiva propuesta, se puede lograr un puente interdisciplinario para obtener un conocimiento más completo sobre este tipo de problemas y diseñar mecanismos participativos de intervención sociosanitaria.

Este planteamiento se vincula con la necesidad de construir un conocimiento “etnoepidemiológico” de los procesos de salud/enfermedad/atención de inmigrantes bolivianos de la C.A.B.A. relacionados con los distintos padecimientos y enfermedades que sufren. El énfasis antropológico en las variables socioculturales se relaciona, a su vez, con el análisis multicausal que determina la situación de salud del grupo referido. En tal sentido, el enfoque de la Antropología Médica aplicada a los procesos migratorios

*permite una cierta capacidad explicativa, al detectar una lógica que permite relacionar dichos procesos con las manifestaciones de morbilidad que presentan estas poblaciones*³.

Este enfoque parte de considerar las concepciones y prácticas del sujeto-paciente en el marco de un sistema social, político y cultural que condiciona las conductas cotidianas de salud influyendo en el proceso de salud/enfermedad/atención; reconociendo el papel hegemónico de la biomedicina y tomando en cuenta las transacciones desarrolladas con los sectores subalternos. Se remarca así la importancia de poner de relieve en términos de indicadores de morbilidad del conjunto social específico, tanto los padecimientos/enfermedades identificados por el sistema biomédico como aquellos establecidos como patologías/padecimientos por los propios sujetos miembros del grupo. Es decir, se trata de reconocer el papel que juegan la teoría y los valores en la evaluación de los problemas de salud, considerando que interesa identificar los aspectos estructurales que definen el perfil

2. Menéndez, E., “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. *Ciencia y Saude Colectiva*, vol. 8, nro. 1, 2003, p. 323.

3. Romani, O., “La salud de los inmigrantes y la de la sociedad. Una visión desde la antropología” *Formación Médica Continuada en Atención Primaria*; 9 (7): 498-504. Barcelona, SEMFYC- Doyma, 2002, p. 503.

epidemiológico poblacional más allá de su significación estadística, con el fin explícito de incidir de forma propositiva, no sólo en la reducción de la morbimortalidad de los conjuntos sociales, sino también en el mejoramiento de su estado de salud.

La perspectiva de la epidemiología sociocultural sostenida desde la Antropología Médica subraya entonces la relevancia de integrar la dimensión epidemiológica con los análisis interpretativos de la cultura atendiendo a los aspectos sociales, tanto aquellos relativos a la interacción social como a los de índole económica y política presentes en la “red causal” de las enfermedades y también de la salud. Tanto desde el plano teórico como a través de estudios de caso, por su énfasis holístico y su enfoque etnográfico y cualitativo, desde la Antropología se plantea la necesidad de articular los niveles micro y macro en el análisis de los problemas de salud. Todo lo cual incluye, además de la mirada epidemiológica, otros perfiles procedentes del saber y de la práctica de los médicos clínicos, de los terapeutas no biomédicos y de los mismos conjuntos sociales, quienes poseen su propia “epidemiología popular”.

¿De qué enferman y mueren los inmigrantes bolivianos en Buenos Aires?

En el marco de la investigación que llevo a cabo, las observaciones de campo realizadas me permitieron detectar representaciones y prácticas de los sujetos en torno a la salud/enfermedad/atención y analizar sus interacciones con el sistema sanitario público, así como identificar problemáticas ligadas a los modos de vida/de trabajo.

Entre los padecimientos/enfermedades con más prevalencia, vinculados a los modos de vida/de trabajo de los sujetos, he podido identificar a **la tuberculosis** como la principal, seguida de otras patologías respiratorias, el Chagas (importada desde origen), parasitosis agudas, anemias severas, dermatosis, etc. Es decir, se trata de un conjunto de padecimientos/enfermedades que no difieren mayormente de los de la población de la C.A.B.A. con modos de vida/de trabajo semejantes, caracterizadas en muchos casos por las NBI, el hacinamiento y la precariedad, entre otros elementos. Pero que en el caso de determinados nichos laborales ocupados predominantemente por trabajadores bolivianos, como los talleres textiles clandestinos, se potencian en el espacio laboral-doméstico-habitacional. El modo de vida y de trabajo en estos últimos está marcado por condiciones que en algunos casos se aproximan a la esclavitud, sin relación contractual, en un ambiente de insalubridad y hacinamiento, mediante jornadas intensas, de sobrecarga y con descanso nulo, y sin que se efectúe la correspondiente revisión médica ocupacional de las personas que trabajan y con frecuencia también viven en los talleres.

De manera que hay inmigrantes bolivianos en la C.A.B.A. que enferman y mueren de tuberculosis como consecuencia directa de los modos de vida y de trabajo que caracteriza su situación migratoria en esta sociedad.

Respecto a los talleres textiles, como unidades productivas-habitacionales, dadas sus características, constituyen espacios que posibilitan la emergencia de la tuberculosis, su contagio y transmisión. Todo esto supone la interacción de un conjunto de factores que generan un proceso destructivo/deteriorante de carácter permanente en la salud/enfermedad

de los trabajadores que puede llevarlos a la muerte: por enfermedades infecciosas como la tuberculosis o tal como sucedió en 2006 con los dos trabajadores y los cuatro niños bolivianos fallecidos en el incendio de un taller textil clandestino de la calle Viale, de esta ciudad.

A partir de mediados de la década de 1990 se constata en la ciudad un aumento en la tasa de morbilidad por tuberculosis, asociada fundamentalmente al aumento de la pobreza, la desocupación, las NBI y otros procesos estructurales generados como consecuencia de la profundización de las políticas neoliberales. Fue en el transcurso de esa misma década que se incorpora a la ciudad la mayor parte de la población actual proveniente de países limítrofes y de Perú. En el caso específico de los inmigrantes bolivianos, tenemos que en el Área Metropolitana de Buenos Aires se concentra el 52% del total del país.

Apuntaba que la incidencia de la tuberculosis en inmigrantes de la C.A.B.A. aumentó significativamente en el transcurso de los últimos años. Anualmente, se registran alrededor de 2500 casos nuevos en la ciudad. Según datos proporcionados por la Red para la Atención de Tuberculosis de la Ciudad de Buenos Aires, el porcentaje de inmigrantes tratados en la red de hospitales públicos (provenientes tanto de la ciudad como del conurbano) fue trepando del 33,7% en 2004 hasta llegar al 51% en 2007. De ese porcentaje de inmigrantes tratados por tuberculosis en el transcurso del último año, más de la mitad fueron ciudadanos bolivianos, además de constituir el 36,7% del total general de casos tratados.

No obstante, al observar las estadísticas al interior de la red hospitalaria según áreas programáticas, encontramos que en los hospitales situados en la zona suroeste de la ciudad la proporción aumenta considerablemente, como sucede con los hospitales Piñero, Penna, Argerich, Muñiz y Santojanni. Para graficar lo anterior, tres ejemplos:

- 1) En el Instituto de Tisioneumonología “Prof. Dr. Raúl Vaccarezza” del Hospital Muñiz se atienden cada año aproximadamente 600 pacientes adultos con tuberculosis. El 40% de ellos son inmigrantes, mayoritariamente bolivianos (23%). Muchos de ellos trabajan o trabajaron en talleres de costura. Durante 2004 se diagnosticaron 894 casos de tuberculosis, de los cuales 241 eran mayores de 15 años residentes en la C.A.B.A. De estos, más de la mitad eran inmigrantes (75,8% bolivianos);
- 2) en 2005 los inmigrantes representaron el 79,48% de los atendidos por tuberculosis en el hospital Santojanni (71,79% bolivianos);
- 3) el Hospital Piñero, ubicado en la zona de influencia del Bajo Flores, donde se asienta gran parte de la comunidad boliviana y de los talleres textiles clandestinos, atendió en 2006 136 nuevos casos de tuberculosis cada cien mil habitantes, mientras que el promedio en toda la red sanitaria de la ciudad fue de 40⁴.

En consecuencia, los datos epidemiológicos permiten corroborar que la cantidad de bolivianos infectados con tuberculosis fue incrementándose en los últimos años.

Vale mencionar al respecto un estudio realizado en un hospital público de la C.A.B.A. en el que se atiende una alta proporción de población inmigrante boliviana con tuberculosis. Se trata de una encuesta personal llevada a cabo por médicos del Instituto de Tisioneumonología

4. Fuente: Red para la Atención de la Tuberculosis de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

“Prof. Dr. Raúl Vaccarezza” del Hospital F. Muñiz a pacientes bolivianos con diagnóstico de tuberculosis bacteriológicamente confirmada, en el cual se pudo recoger y sistematizar la siguiente información:

- Más de 60% de los pacientes vivía en el Bajo Flores.
- Cerca de 68% trabajaba como costurero en talleres textiles ubicados en el mismo barrio.
- 37% de ellos confesó que dormía en el lugar de trabajo.
- Un 89% tenía las NBI; 62% vivía en condiciones de hacinamiento y 75% comía en el mismo lugar de trabajo.
- Tres de cada cuatro personas trabajaban más de 40 horas semanales, compartiendo el ambiente laboral con más de cuatro personas.
- El 94% carecía de cobertura médica.
- Aproximadamente el 90% de los trabajadores había arreglado su vinculación laboral de palabra, sin contratos ni recibos de sueldo; mientras que un 77% estaba indocumentado.
- El 85% de los encuestados llevaba, como mínimo, cinco años de antigüedad en su lugar de trabajo:

Siendo el hacinamiento y la desnutrición los aliados de la tuberculosis en todo el mundo, no es de extrañar que los inmigrantes encuentren sus tasas de enfermedad a medida que pasan los años viviendo en esa situación social en el país de acogida. La suma de estos factores: pobreza, vulnerabilidad social, vivienda y trabajos indignos, favorecen el desarrollo de la enfermedad en inmigrantes a medida que pasan los años viviendo en nuestra Ciudad (...) En países con baja prevalencia de infección tuberculosa, los llamados países desarrollados, países del 1º mundo, actualmente la infección por VIH ha disminuido el impacto que tenía sobre la tuberculosis debido a los tratamientos antiretrovirales de alta eficacia (HART), pero en cambio factores como la inmigración procedente de países pobres, ha favorecido el desarrollo de la enfermedad en los mismos⁵.

En consecuencia, uno de los principales problemas detectados es la relación entre los modos de vida y de trabajo de los inmigrantes bolivianos de la C.A.B.A. y su impacto en la salud/enfermedad/atención, fundamentalmente referida a la incidencia de la tuberculosis.

¿De qué manera intentan resolver las enfermedades/padecimientos que sufren en la ciudad?

En primer término, es importante insistir acerca del déficit que existe en la producción académica de nuestro país sobre la temática de migraciones y salud. Las referencias encontradas provienen de documentos internos de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), los cuales se centran prioritariamente en el eje salud y derechos humanos. Un trabajo

5. Cragnolini de Casado, G. et. al., *Inmigración y Tuberculosis en la Ciudad de Buenos Aires. Tiempo de residencia y Factores socioeconómico-culturales*. Inédito, Instituto “Prof. Dr. Raúl Vaccarezza”, Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires, 2006, pp. 1, 6, 23.

que se destaca es la recopilación realizada por JELIN (2007), que aborda la discriminación y la comunicación intercultural entre usuarios originarios de países limítrofes y representantes del sistema sanitario, detectando las dificultades de los migrantes para acceder al sistema de salud y los obstáculos, conflictos y desencuentros en el ámbito de las relaciones médico-paciente⁶.

Sin embargo, resulta un área de escaso desarrollo aún en nuestro país, aquella referida a trabajos que analicen los procesos asistenciales de los sujetos en toda su complejidad por medio de una metodología cualitativa-etnográfica del padecimiento.

En este sentido, a través de la ejecución de distintas investigaciones etnográficas en curso sobre el proceso de salud/enfermedad/atención de inmigrantes bolivianos del AMB, he podido identificar la realidad plural, desde el punto de vista asistencial, en la que se desenvuelven los inmigrantes bolivianos en el marco de los contextos estudiados. En ellos, se produce una articulación y complementación entre representaciones y prácticas distintas en torno a la salud/enfermedad/atención, correspondientes a diferentes sistemas médicos.

De modo que, como parte del proceso de “inserción”/“adaptación” a la “nueva” sociedad, los inmigrantes bolivianos pueden optar, de manera simultánea, por distintas alternativas que ofrece el contexto sociosanitario en destino en relación con sus procesos asistenciales, según la eficacia y la apropiación de los conocimientos y las prácticas que hayan efectuado. Lo anterior supone reconocer, dentro de sus itinerarios terapéuticos, la variedad de respuestas que poseen para resolver los diferentes tipos de padecimientos que sufren.

Por medio de las observaciones en terreno he podido registrar saberes y prácticas utilizados en el ámbito de la unidad doméstica por miembros del grupo familiar para prevenir, explicar y/o resolver padecimientos de manera eficaz, sin la concurrencia directa de un especialista (autoatención)⁷. En el caso de no poder solucionar el malestar que ellos interpretan como problema de salud mediante sus propios saberes y prácticas, recurren, o bien a un terapeuta especialista representante de la medicina andina, aymará o quechua, dependiendo del origen y la etnia de pertenencia del inmigrante –y a las condiciones de accesibilidad a los mismos en el contexto migratorio-, o al médico de un servicio público de salud. En el caso de no poder resolver el problema, en muchas ocasiones optan por acudir a las clínicas privadas con

6. Jelin, E. (Dir.) *Salud y migración regional. Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural*. Buenos Aires, IDES, 2007

7. La autoatención permea la estructura de toda la sociedad y es su primer nivel real de atención. Está basada en el diagnóstico y atención (prevención) llevados a cabo por la propia persona o personas inmediatas pertenecientes al grupo familiar y/o a los diferentes grupos comunitarios, y en el que no interviene directamente un curador profesional:

“(…) las representaciones y prácticas que la población utiliza a nivel de sujeto y grupo social para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, aguantar, curar, solucionar o prevenir los procesos que afectan su salud en términos reales o imaginarios, sin la intervención directa e intencional de curadores profesionales, aún cuando estos pueden ser la referencia de la actividad de autoatención (MENÉNDEZ, E., *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencia y racismo*. Barcelona, Bellaterra, 2002, p. 14). Al respecto, cabe señalar que si bien la autoatención es una estructura que no puede ser erradicada, sí puede ser limitada. Esto último resulta un elemento importante al momento de analizar los itinerarios terapéuticos de los inmigrantes bolivianos en el contexto de nuestra sociedad en la cual, a diferencia de las zonas rurales de origen de muchos de estos migrantes, el sistema médico científico es hegemónico y dominante.

personal de salud boliviano (por ejemplo, Virgen de Urkupiña en Pompeya, clínica en Liniers) o directamente regresar a su lugar de origen para ser tratados por un curandero o terapeuta representante de la medicina andina.

Lo anterior se refiere al hecho que los conjuntos sociales no sólo generan representaciones y prácticas, sino que estructuran saberes específicos para enfrentar los padecimientos que sufren. En ese sentido, es posible analizar los procesos de salud/enfermedad/atención de los sujetos a partir del conjunto de saberes y prácticas que poseen desde su cultura de origen, con un particular sistema médico de atención, abordando la relación de éste con el sistema médico dominante en esta sociedad. Todo lo cual supone que la medicina aymará, quechua o científica no pueden abordarse como campos completamente autónomos, sino como partes de sistemas sociosimbólicos más amplios enmarcados en contextos particulares⁸.

En relación a esto último, he constatado que para los casos de patologías clasificadas por ellos como “populares”⁹, los inmigrantes bolivianos creen que la biomedicina o medicina científica no reconoce cierto tipo de padecimientos, mismos que los médicos consideran y catalogan como “mágicos”, “espirituales” y “culturales”. Asimismo, uno de los obstáculos que se presentan para auto-atender este tipo de padecimientos y otros en el contexto de la sociedad de destino es que no cuentan con las plantas y hierbas medicinales que se encuentran en Bolivia. El otro de los obstáculos refiere a que en esta sociedad aparentemente no les resulta tan fácil acceder a un especialista-terapeuta en medicina “tradicional andina” como en origen. Según los testimonios recogidos, hay “pocos” curanderos (como ellos mismo los designan), “cobran caro” y aparentemente no son tan “buenos” como los de “allá”.

En suma, como en todo proceso migratorio, entre los bolivianos se perciben resignificaciones, cambios, continuidades, transacciones, apropiaciones y nuevas concepciones y prácticas en torno a la salud/enfermedad/atención, muchas de las cuales se manifiestan de manera articulada y complementaria. En particular, he podido detectar que se produce un relativo desplazamiento de la atención de problemas de salud en el ámbito del sistema médico andino, como sucede mayoritariamente en la sociedad de origen a través de terapeutas-curanderos, hacia la atención en el ámbito biomédico de los servicios públicos de salud en el contexto de nuestra sociedad. El proceso descrito se desarrolla en un marco no exento de dificultades de acceso a los servicios sanitarios, de problemas y obstáculos de distinto tipo en la relación médico-paciente inmigrante (comunicación, lenguaje, diferentes concepciones y prácticas alrededor de la salud/enfermedad/atención, administración de medicamentos, etc.), y del nivel de confianza y eficacia que los sujetos le asignan a la medicina científica y sus representantes.

Respecto a las condiciones de acceso al sistema sanitario público de la ciudad, es importante remarcar que de un total de 49.475 residentes bolivianos de la C.A.B.A. hasta 2003, 40.848 carecían de cobertura médica a través de obras sociales y/o planes de salud privado o mutual¹⁰.

8. Menéndez, E., “Factores culturales. De las definiciones a los usos específicos”. En E. Perdigüero y J. M. Comelles (eds.) *Medicina y cultura. Estudios entre la Antropología y la Medicina*. Barcelona, Bellaterra, 2000.

9. Entre otras, es posible mencionar las siguientes: el susto, wayra (el viento), el arrebato, el embrujo, la gloria, etc.

10. Fuente: INDEC, 2001.

En tal sentido, vale señalar que la mayor parte de los sujetos entrevistados en este estudio se encuentran en situación administrativa irregular: trabajan sin contrato de trabajo, no poseen su documentación en regla y, por lo tanto, legalmente, para la administración, no constituyen sujetos de derecho.

No obstante ello, el sistema público de salud de la C.A.B.A. se basa en los principios de universalidad y gratuidad contemplados en el artículo 20 de la Constitución de la Ciudad. Mientras que la ley 664 sancionada en 2001, establece en su artículo 1º:

*El acceso a los servicios públicos de salud, educación justicia, promoción y acción social que brinda la Ciudad de Buenos Aires es de carácter irrestricto. Ninguna limitación a su ejercicio podrá fundarse en razones de origen, nacionalidad, raza, idioma, religión, condición migratoria o social*¹¹.

Lo anterior incluye la obligación por parte del estado de garantizar gratuitamente las acciones colectivas e individuales de promoción, protección, prevención, atención y rehabilitación con criterios de accesibilidad, equidad, integridad, solidaridad, universalidad y oportunidad¹².

Al respecto, es necesario remarcar que las políticas neoliberales aplicadas durante la década de 1990 y retomadas, al menos en ciertos discursos, por el actual gobierno de la ciudad, han afectado áreas claves de la vida social como la salud. Actualmente y más allá del marketing electoral, tanto el acceso como la utilización de los servicios públicos de salud presentan dificultades inherentes a un sistema sobredimensionado con problemas de escasez de insumos, recursos humanos insuficientes, demoras prolongadas, etc., todo lo cual repercute negativamente en los usuarios-pacientes:

*En el desarrollo de las políticas sanitarias se observaron pocos avances en el cumplimiento de lo prometido. Por citar algunos ejemplos, aún no se ha hecho efectiva la ampliación en los horarios de atención ni se mostraron avances en el proceso de informatización del sistema hospitalario, y tampoco se avanzó con la construcción del hospital en Villa Lugano (...) el ministerio de Salud cuenta con un presupuesto total de 2.655 millones de pesos, que incluye una partida para obras de 247 millones de pesos y una para equipamiento de 12,3 millones de pesos. En los primeros tres meses solo se ha ejecutado 4,6 millones de pesos para el primer rubro y 56.646 millones para el segundo, apenas el 1,8% y el 0,45% del total respectivamente*¹³.

Por último, en lo que concierne al análisis de las representaciones de una parte del personal sanitario del sistema público de salud, este pone de manifiesto en ocasiones la

11. Jelin, E., "Introducción". En Jelin, E. (Dir.) *Salud y migración regional. Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural*. Buenos Aires, IDES, 2007, p. 10.

12. Margulies, S. et. al., *Acceso al sistema público de salud*. Instituto de estudios e investigaciones, Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires y Sección de Antropología social, ICA, FFyL, UBA, 2003.

13. Filmus, D., *Informe 180 días de gestión, Gobierno Autónomo de Buenos Aires*. Primer informe de seguimiento de la gestión del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Centro de Estudios Porteños (CEP), 2008, p. 6, en <http://www.danieelfilmus.com.ar/documentos/informecep080608.pdf>

construcción y reproducción del estereotipo estigmatizante: “paciente pobre-boliviano-tuberculoso”. En ese sentido, los inmigrantes bolivianos aparecen como un conjunto social especialmente vulnerable, sometido a un triple proceso de estigmatización: por sus rasgos fenotípicos; por su condición de clase subalterna en la sociedad de destino; y por el significado despectivo atribuido al “ser boliviano” (con sus connotaciones sociales y culturales implícitas).

Comentarios finales. Políticas sociosanitarias, derechos humanos, igualdad e inclusión social

En el mundo actual, y como parte del mismo en nuestra ciudad, el fenómeno migratorio puede considerarse como un “fenómeno sociocultural total” debido a la relevancia y el impacto que adquiere en los múltiples ámbitos de la sociedad en la que se desarrolla: familiar-comunitario-territorial; educativo, sociosanitario, demográfico, del mercado de trabajo, habitacional, político, ciudadano, de las relaciones interculturales, etc. Al mismo tiempo, se trata de un fenómeno complejo, dada su variabilidad y la especificidad que adquieren los diferentes procesos en contextos particulares.

En tal sentido, podemos corroborar que las condiciones generales de vida y de trabajo que marcan la existencia cotidiana de algunos colectivos de inmigrantes en nuestro país/provincia/ciudad, concretamente, de aquellos provenientes de países limítrofes como Bolivia, en algunos casos se encuentra caracterizada por la exclusión (social, jurídica, política, laboral y cultural) y la marginación. Estos diversos procesos estructurales (migración, urbanización, hacinamiento, marginación, etc.) generan una gran variedad de problemas de distinta índole (raciales, étnicos, de clase, laborales, sanitarios, educativos, etc.) que conllevan a una cierta estigmatización y discriminación contra ellos por parte de sectores de la población, entre los que se incluyen miembros del personal sanitario, educativo, de la administración pública autonómica/provincial/estatal, policial, etc.

En este marco, uno de los principales aportes del campo científico social debería ser contribuir al conocimiento y a la difusión de las realidades de los conjuntos sociales implicados, articulándolos con el ámbito institucional y de gestión, con el fin de generar herramientas conceptuales, participativas y de intervención que influyan en el diseño de políticas sociales específicas, dirigidas a favorecer los procesos de inserción/integración de la población inmigrante a la sociedad local.

En el plano sanitario, tanto la epidemiología como la clínica médica, debido a su construcción biomédica del padecimiento y al método que utilizan, poseen limitaciones para abordar de manera eficaz la relación entre la incidencia de enfermedades como la tuberculosis, de alta prevalencia entre inmigrantes bolivianos de la ciudad, y sus modos de vida/de trabajo predominantes en el contexto de nuestra sociedad.

La metodología etnográfica permite considerar las voces de los distintos actores vinculados al fenómeno de estudio, analizadas articuladamente con la observación de sus prácticas, posibilitando una mejor aproximación al contexto de los modos de vida y de trabajo de los

sujetos, así como el análisis y seguimiento de los itinerarios terapéuticos que desarrollan en relación a la tuberculosis y otras enfermedades/padecimientos que sufren.

En este sentido, una contribución desde el campo de la Antropología Médica como la que se propone persigue los siguientes objetivos:

- Identificar los modos de vida y de trabajo de los inmigrantes bolivianos de la C.A.B.A. vinculados con sus niveles actuales de morbilidad por tuberculosis y otras enfermedades/padecimientos;
- Constatar el grado de evitabilidad de lo anterior desde el punto de vista sociosanitario;
- Actuar en consecuencia, aportando a la práctica médica y al diseño de programas de monitoreo permanente de la salud de esta población. Estos últimos deben involucrar necesariamente a la población como actores en la detección, prevención y atención de las enfermedades/padecimientos que sufren.

Y, al mismo tiempo, busca tener un impacto positivo en tres niveles interrelacionados:

1. En el ámbito de la atención de la salud del conjunto social específico de los inmigrantes bolivianos de la C.A.B.A.
2. En las competencias del personal sanitario que apunten a una atención integral más eficaz de esta población. Transfiriendo al personal sanitario mayores conocimientos sobre las representaciones y las prácticas de inmigrantes bolivianos de la C.A.B.A. en torno a la salud/enfermedad/atención mediante la realización de distintas actividades conjuntas: talleres y cursos sobre salud e interculturalidad centrados en el colectivo de estudio, dirigidos a la formación del personal sanitario de los centros públicos de salud de la ciudad donde se interactúa con buena parte de esta población inmigrante (CESAC, hospitales públicos, etc.). El sentido de los mismos es aportar a su capacitación y especialización en la atención de la tuberculosis y otras enfermedades/padecimientos en estas personas.
3. En el diseño de las políticas de intervención sociosanitarias implementadas alrededor de las enfermedades con mayor incidencia entre la población inmigrante boliviana de la ciudad, ligadas con sus modos de vida/de trabajo, como la tuberculosis; dirigidas a mejorar sus índices de morbilidad.

¿De qué serviría, por ejemplo, el intento de establecer una causalidad general y diferencial de la incidencia de la tuberculosis en los barrios del suroeste de la ciudad donde se concentra la mayor cantidad de población inmigrante boliviana, si no se persigue actuar sobre la misma desde una perspectiva preventivista?

Los riesgos de contraer tuberculosis disminuirían en estas personas del 4 al 6% anual, a lo que habría que añadirle una disminución adicional del 7 al 9% con un tratamiento adecuado. La mejora en las condiciones socioeconómicas parece implicar la erradicación de los talleres clandestinos y en facilitar la documentación de los inmigrantes indocumentados, lo que permitiría desde exámenes pre-ocupacionales, condiciones dignas de trabajo, agremiación de los trabajadores para

*su autodefensa, prevención, tratamiento en etapas tempranas, control gubernamental de la infraestructura, con la repercusión inmediata en las condiciones sanitarias. La inclusión en el sistema hace la diferencia*¹⁴.

Siguiendo la línea de intervención propuesta resulta indispensable, simultáneamente, aportar a la población inmigrante boliviana una mayor cantidad y calidad de información relativa a la prevención de la tuberculosis y otras enfermedades y al proceso asistencial para su curación. Además de la interacción constante a través del trabajo de campo con el colectivo y de su acompañamiento terapéutico, se propone confeccionar materiales didácticos-explicativos sobre la tuberculosis y otras enfermedades ligadas a sus modos de vida/de trabajo para distribuir en los CESAC y hospitales públicos de la ciudad, en el Consulado Boliviano de Buenos Aires, entre las asociaciones de inmigrantes, centros de trabajo y espacios recreativos del colectivo boliviano. Esta acción concreta, sobre todo respecto a la tuberculosis, identificada como la principal causa de enfermedad y de muertes entre los inmigrantes bolivianos que trabajan en los talleres textiles de la ciudad, está dirigida a proporcionar información a esta población acerca de las principales características, síntomas frecuentes y formas de transmisión; a la necesidad de promover conductas de salud preventivas y favorables a un mejor tratamiento, orientadas a un mayor control y vigilancia de la enfermedad en el ámbito doméstico-ocupacional; enfatizando en su detección y tratamiento tempranos, controlando el no contagio de semejantes y promoviendo su inserción y el desarrollo de sus procesos asistenciales en el sistema público de salud.

Bibliografía

- BOCCIA, C., PLAUL, H., SANCINETO, A., “TUBERCULOSIS: reflexiones después de la tragedia”. Buenos Aires, *Revista El Muñiz Hoy*, Hospital F. Muñiz, 2007.
- CRAGNOLINI DE CASADO, G. et. al., *Inmigración y Tuberculosis en la Ciudad de Buenos Aires. Tiempo de residencia y Factores socioeconómico-culturales*. Inédito, Instituto “Prof. Dr. Raúl Vaccarezza”, Buenos Aires, Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires, 2006.
- FRANCO AGUDELO, S., “La salud y el trabajo”, *Cuadernos Médico-Sociales*, 35: 15-25, 1986.
- GOLDBERG, A., “El proceso de salud/enfermedad/atención de los inmigrantes senegaleses en Barcelona”. En G. Fernández Juárez (Dir.) *La diversidad frente al espejo: Salud, interculturalidad y contexto migratorio*. Quito-Madrid, Abya-Yala-Universidad de Castilla La Mancha, 2008. Pp. 385-396.
- GOLDBERG, A., *Ser inmigrante no es una enfermedad. Inmigración, condiciones de vida y de trabajo. El proceso de salud/enfermedad/atención de los migrantes senegaleses en Barcelona*. Tesis de Doctorado (2004). Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social, Facultad de Letras, Universidad Rovira y Virgili. Tarragona, 2007.
- GOLDBERG, A., “Las condiciones de vida y de trabajo de los inmigrantes en la sociedad de destino: su impacto en la salud/enfermedad (vida/muerte)”. *Actas del 8 Congreso Argentino de Antropología Social*. Salta, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 2007.

14. Boccia, C., Plaul, H., Sancineto, A., “Tuberculosis: reflexiones después de la tragedia”. Buenos Aires, *Revista El Muñiz Hoy*, Hospital F. Muñiz, 2007, pp. 4-5.

- GRIMBERG, M., “En defensa de la salud y la vida. Demandas e iniciativas de salud de agrupamientos sociales de la Ciudad de Buenos Aires y Conurbano Bonaerense -2001 a 2003”. *Revista Avá*, N° 7, Universidad de Misiones, 2005.
- JELIN, E. “Introducción”. En Jelin, E. (Dir.) *Salud y migración regional. Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural*. Buenos Aires, IDES, 2007. Pp. 7-13.
- MARGULIS, S. et.al., *Acceso al sistema público de salud*. Instituto de estudios e investigaciones, Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires y Sección de Antropología social, ICA, FFyL, UBA, 2003.
- MENÉNDEZ, E., “Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas”. *Ciencia y Saude Colectiva*, vol. 8, nro. 1, 2003.
- MENÉNDEZ, E., *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencia y racismo*. Barcelona, Bellaterra, 2002.
- MENÉNDEZ, E., “Factores culturales. De las definiciones a los usos específicos”. En E. Perdiguer y J. M. Comelles (eds.) *Medicina y cultura. Estudios entre la Antropología y la Medicina*. Barcelona, Bellaterra, 2000.
- ROMANÍ, O., “La salud de los inmigrantes y la de la sociedad. Una visión desde la antropología”. *Formación Médica Continuada en Atención Primaria*; 9 (7): 498-504. Barcelona, SEMFYC- Doyma, 2002.

Capítulo V
Patrimonio Cultural Boliviano

*La Feria de las Alasitas de Parque Avellaneda,
Ciudad de Buenos Aires, y sus vinculaciones
con la tradición andina de miniaturas.*

Verónica J. Acevedo¹, Ana L. Espinoza², Mariel A. López³ y Clara E. Mancini⁴

Introducción

Para la elaboración de este trabajo hemos considerado como eje central la propuesta de reflexión de estas jornadas, centrándonos concretamente en una de las prácticas culturales de la comunidad boliviana en la ciudad de Buenos Aires, la Fiesta/Feria de las Alasitas.

Partiendo del presupuesto que dichas prácticas culturales forman parte de los complejos procesos de etnogénesis, es decir de la conformación de las nuevas identidades sociales y culturales que se producen en nuevos contextos de contacto y cambio, se analizará entonces, desde la Arqueología y Antropología Histórica, como esta comunidad inmigrante ha mantenido una tradición netamente andina, trasladándola a la ciudad de Buenos Aires y desarrollándola en el marco de un espacio público que guarda especiales características, el parque Avellaneda situado en el barrio homónimo.

1. Prof. Nacional de Danzas Nativas e Investigación Folklórica. INPF. Tesista de la carrera de Ciencias Antropológicas UBA. Miembro del GECHI Grupo de Estudio del Contacto en Humahuaca, Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

2. Tesista de la carrera de Ciencias Antropológicas UBA. Miembro del GECHI Grupo de Estudio del Contacto en Humahuaca, Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

3. Dra. en Filosofía y Letras, especialidad Arqueología UBA. Investigadora CONICET. Directora del Grupo de estudio de Contacto en Humahuaca, Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

4. Tesista de la carrera de Ciencias Antropológicas UBA. Miembro del GECHI Grupo de Estudio del Contacto en Humahuaca, Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Objetivos de esta propuesta de estudio

Entre los principales objetivos en el estudio y análisis de la Fiesta/Feria de las Alasitas en la ciudad de Buenos Aires se plantearon los siguientes:

- Analizar el contexto en el cual se lleva a cabo esta manifestación
- Caracterizar y analizar el escenario dónde transcurre
- Observar y describir el rol de las miniaturas que aparecen en esta fiesta/feria
- Analizar las persistencias y transformaciones de las miniaturas en la cosmovisión andina dentro del nuevo contexto metropolitano.
- Aproximarse a la complejidad de los procesos de etnogénesis a partir de la cultura material, en este caso, las miniaturas.

Consideraciones teórico-metodológicas

Para este trabajo de campo, es decir, para el registro de la Fiesta/Feria de las Alasitas celebradas en el Parque Avellaneda de la Ciudad de Buenos Aires (escala micro espacial) durante los años 2007 y 2008 (escala micro temporal) (López 2007; López y Mancini 2008) se consideraron las siguientes actividades:

- Observación y observación participante
- Entrevistas informales a los feriantes
- Registro en libreta de campo
- Registro fotográfico y filmico

En cuanto al registro de miniaturas provenientes, tanto de contextos arqueológicos como etnográficos, este trabajo se vincula con una línea de estudio ya iniciada en el año 2006 dentro del marco de las actividades de nuestro grupo de trabajo (GECHI: Grupo de Estudio del Contacto Hispano Indígena), desarrolladas en el Instituto de Arqueología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Para ello, y en particular dentro de un proyecto de tesis centrado en el análisis de tecnología cerámica en un sitio arqueológico de la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy, Argentina (Acevedo, 2007), se ha realizado un relevamiento de este tipo de piezas, y en particular de piezas cerámicas en miniatura que forman parte de las colecciones arqueológicas de dicha región y que forman parte de la colección del Museo Juan Bautista Ambrosetti dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Acevedo y López 2006).

Asimismo, y en el marco de una tarea grupal subsidiada por el Fondo Nacional de las Artes⁵, este año hemos comenzado a relevar miniaturas etnográficas de distinta tipología y materia prima provenientes, entre otros destinos, de Bolivia (López, Acevedo y Espinoza, 2008).

5. Esta tarea ha sido posible gracias a una Beca otorgada al GECHI (Grupo de Estudio del Contacto Hispano Indígena) por el Fondo Nacional de las Artes. Presentación en la convocatoria del 2006. Efectivizada en el año 2008.

En ambos casos se trata de colecciones de piezas, excavadas por un lado y adquiridas por el otro, por las expediciones de investigación que se emprendieron desde la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires desde comienzos a mediados del siglo XX. Para el registro de ambos tipos de miniaturas, arqueológicas y etnográficas el relevamiento llevado a cabo ha sido de tipo fotográfico con escala y carta de colores IFRAO.

La comunidad boliviana de los barrios de Parque Avellaneda y “el bajo” Flores en la Ciudad de Buenos Aires

El Barrio Parque Avellaneda de la Ciudad de Buenos Aires se encuentra localizado en forma lindante con el Barrio de Flores y en el sector sur de este último barrio, más conocido como Bajo Flores, se halla desde hace muchos años asentada gran parte de la comunidad inmigrante del vecino país de Bolivia.

La comunidad boliviana asentada allí, lo que para el Estado Argentino constituye la Villa N° 12, ha denominado su establecimiento en el lugar como “Barrio General San Martín” o “Barrio Charrúa”. Las características particularmente distintivas de dicho barrio con respecto a otras “villas”, así como las de los inmigrantes de otros orígenes no solo han sido resaltadas por la comunidad boliviana allí asentada, sino también por el resto de la sociedad.

Revisando la historia de este “Barrio” desde su establecimiento hasta los años ’90, en un trabajo anterior veíamos que:

- la mayoría de los logros de la comunidad boliviana están en relación directa con un tipo de organización mancomunada y sistemática, que según ellos mismos, no se observa en inmigrantes de otra nacionalidad, a saber: chilenos, paraguayos, argentinos y uruguayos (...)
- Este tipo de organización mancomunada (lazos de solidaridad) no constituye un fenómeno original sino que podríamos considerarlo una continuidad característica del tipo de reciprocidad andina. Estos mecanismos de asistencia y ayuda [entre ellos] se hacen patentes ya desde los primeros momentos de ingreso a nuestro país (por ejemplo: a través de intercambio de información, préstamos económicos, alojamiento de parientes y/o “paisanos” conocidos (...)).
- De la conjunción de todos estos elementos, se deriva un tipo de percepción particular en la comunidad boliviana. Percepción como proceso de extracción de información de la realidad en vistas de lograr una óptima supervivencia. Percepción de las limitadas alternativas que el nuevo medio les ofrece, con la finalidad de elegir aquellas que resulten más favorables y en consecuencia actuar estratégicamente (por ejemplo: la lucha que llevan a cabo por la radicación definitiva a partir de la construcción de viviendas no precarias, sus esfuerzos por elevar el nivel educativo de su descendencia con el objeto de brindarles mayores posibilidades en el plano laboral y social). Este tipo de percepciones constituyen un estímulo para seguir luchando en un medio que aún continúa siendo hostil con ellos (...)
- En síntesis estos tipos de adaptación de inmigrantes bolivianos en núcleos urbanos son estrategias de supervivencia, en las cuales puede observarse la persistencia del modo de

vida andino frente a situaciones de crisis con el objeto de afirmar la identidad, mantener la excentricidad y tipicidad, sin por ello dejar de mantener nexos complementarios con el sistema dominante (Campán y otros 1991: 7-8).

Hacia fines de los años 90 Grimson, desde un análisis centrado en la comunicación, estableció que ante la ausencia de propuestas concretas del Estado Argentino para la integración de los inmigrantes bolivianos, estos últimos fueron quienes realizaron propuestas para su inserción en la sociedad. Entonces, frente a la ausencia de propuestas integradoras “desde arriba” dirigidas a los inmigrantes, los bolivianos realizaron sus propias propuestas integradoras “desde abajo” (Grimson 1997: 96-97).

Actualmente, es posible observar que mucho de lo que en los años '90 constituía tan solo expresiones de deseo, o intentos aislados de esta comunidad asentada en “el Bajo” Flores - Villa Soldati, ya son una realidad. En el actual Barrio de Parque Avellaneda, no sólo es posible observar el establecimiento de nuevas generaciones vecinadas en casas y/o casas talleres, sino también una gran parte de afluencia de su población infantil a las escuelas del barrio. En este último caso, si bien la mayoría concurren a escuelas dependientes del Gobierno de la Ciudad, algunos de los colegios privados del barrio también han comenzado a recibir niños descendientes de familias bolivianas.

La Fiesta/Feria como lugar de encuentro y reafirmación de la identidad

Según Grimson, las “interacciones simbólicas intra-culturales” que la comunidad boliviana efectúa en diversos espacios de la ciudad de Buenos Aires, tales como las fiestas patronales y las ferias, constituyen un conjunto de espacios y de instituciones formalmente organizadas en donde es posible plantear “marcos metacomunicativos” muy distintos a los que se dan en las “relaciones interculturales”, ya que en los primeros los participantes presuponen una nacionalidad y una cultura en común.

En este sentido este autor considera que el conjunto de prácticas de los inmigrantes bolivianos puede ser visto como un relato con el que los inmigrantes comunican a la sociedad receptora sus diferencias y su igualdad. Sin embargo, es de destacar que según Grimson cuando la comunidad boliviana habla de sus tradiciones o las manifiesta de algún modo, no está reproduciendo “práctica ancestrales”, sino que construye una “nueva colectividad”. Por ello para él, el uso de “tradiciones nacionales” en acontecimientos especiales o en la vida cotidiana sería una manera de darle un nuevo sentido étnico a la bolivianidad, “construyendo propuestas desde abajo para la interacción e integración” (Grimson, 1997: 99-100, 105-106).

Las identidades son construcciones intelectuales que se confirman en su carácter relacional y se afirman en la singularidad y la diferencia. La singularidad reclama un exterior de confrontación que mida a la identidad (Silva 2001). Las adaptaciones, resistencias, resignificaciones son transformaciones que no están previstas por la cultura dominante (que legitima la tradición). Tomando el concepto de lógica mestiza podemos repensar los procesos identitarios como dialécticos, entre la definición interna de un grupo y la categorización externa (Boccara 2001).

El concepto de lógica mestiza fue planteado en antropología para cuestionar la dicotomía entre aculturación y resistencia. Las culturas, desde este punto de vista, son objeto de re-elaboración constante y en la incorporación de elementos externos a la tradición, no necesariamente estamos ante un proceso de aculturación impuesta. Los elementos culturales exógenos, actores y símbolos, pueden ser re-semantizados o re-significados hasta llegar a ser irreconocibles. En este sentido, la apropiación produce una nueva realidad, no pauta desde la cultura dominante. (Boccará 2000)

En cuanto a la celebración de la Fiesta/Feria de las Alasitas es importante destacar, para nosotras y metodológicamente hablando, que los términos Fiesta y Feria se utilizan muchas veces indistintamente dentro del mundo andino. Etimológicamente, feria proviene del latín (*feria, feriae*), los romanos designaban con ella el descanso programado que implicaba el cese de la actividad civil para dedicarse a festejar el culto religioso. De allí que el término fiesta esté emparentado con el término feria. En este contexto se daban entonces simultáneamente las fiestas religiosas y el intercambio y mercadeo de objetos.

En este trabajo, y desde una mirada predominantemente arqueológica y antropológica, se asume que en el mundo andino las ferias para el intercambio de bienes de consumo, de distinto origen o ambientes (incluyendo desde la subsistencia hasta lo ritual), se han llevado a cabo tradicionalmente desde tiempos prehispánicos. También se asume que, a partir del contacto con los españoles, este tipo de intercambio persistió acompañando muchas veces fiestas del calendario ritual católico.

En este caso particular de estudio, la Fiesta/feria de las Alasitas se celebra en relación a la fiesta de Nuestra Señora de la Paz y, tal como se describirá posteriormente, su origen podría remontarse a las primeras épocas de la fundación de la ciudad de La Paz, en Bolivia.

Desde nuestra perspectiva de análisis, la Fiesta/Feria constituye entonces un marco ideal para visualizar la actividad grupal ya que, para nosotras, la fiesta es concebida desde una manera integral como **el lugar de encuentro** en donde se manifiestan todas las esferas: sociales, económicas, políticas y simbólicas o religiosas, y gracias a ello en este contexto se hace posible **reafirmar la identidad**. Las identidades no son fijas, sino que son producto de negociaciones, reformulaciones, reinenciones constantes. El nuevo contexto de Buenos Aires exige una nueva negociación entre los aspectos tradicionales traídos por la comunidad, y la nueva realidad en la que dicha comunidad se inserta. Como resultado, emergen nuevos elementos y significados dado que la mezcla, la hibridación son tanto parte de la supervivencia de una comunidad como lo es también la resistencia y persistencia de elementos “tradicionales”.

Orígenes de la Fiesta/Feria de las Alasitas o de las miniaturas

La mayoría de los autores y fuentes consultadas coinciden en que en su origen etimológico Alasitas o Alacitas derivaría de un verbo que en *aymara* significa comprar, por lo que alacita suele traducirse como “cómprame”, y por su sonoridad en diminutivo también suele traducirse como “cómprame estas cositas o miniaturas”.

Según Cáceres Terceros (2002), en consonancia con la mayoría de los investigadores en general y los arqueólogos del área andina en particular, la producción de miniaturas tendría un origen precolombino. De hecho existen claras manifestaciones de producción de miniaturas tanto en contextos *tiwanacotas* como incaicos, aunque con distintas connotaciones. Tal como se ejemplificará más adelante, en el Noroeste Argentino han sido halladas miniaturas tanto en contextos domésticos como rituales.

Ernesto Cavour, en su libro “Alasitas”, hace referencia a figuras antropomorfas y zoomorfas en piedra, barro, y hasta oro, pertenecientes a culturas que habrían estado presentes en los actuales departamentos de La Paz, Oruro y Potosí. Señala que estos trabajos están realizados en piedra negra basalto (extraída de minas precolombinas, a orillas del lago Poopó) y en andecita procedente de la península de Copacabana.

De hecho, en el museo Tiwanaku de la ciudad de La Paz es posible observar objetos pequeños hallados en la zona arqueológica de Tiwanaku. Se trata de miniaturas en oro, plata, cerámica y ocasionalmente otros materiales tales como *keros* o vasos utilizados para realizar libaciones ceremoniales de 2,5 cm de altura, figuras de llamas de 4 cm, braseros y cantarillos de barro de 5 cm de altura. De acuerdo a datos aportados por miembros de este museo estas pequeñas piezas serían producto de recolecciones arqueológicas de la zona tiwanacota correspondientes a diferentes épocas (Cáceres Terceros, 2002: 1-2).

No obstante estos antecedentes, la Fiesta/Feria de las Alasitas como tal podría remontarse temporalmente a los años de la fundación de la ciudad de La Paz, Bolivia, más precisamente luego de que los fundadores se trasladaran de Laja a las orillas de río Choqueyapu. Citando a Paredes, Cáceres Terceros menciona que por esos días, el “Bachiller” Juan Rodríguez habría ordenado que se celebrara una misa de la que participaron españoles e indios. Es en ese contexto ritual y católico en donde los indígenas habrían llevado por vez primera sus “pequeños idolillos de piedra” en la mano, e incluso en algunos casos, los habrían ofrecido “en venta” o a cambio de piedrecillas planas utilizadas al modo de las monedas.

Esta fiesta, repetida anualmente, habría sido sin embargo prohibida en años posteriores, en razón de su carácter algo “licencioso”, restableciéndose hacia el año 1781, cuando don Sebastián Segurola permitió la “fiesta de las miniaturas”, trasladándola del mes de octubre al 24 de enero, en acción de gracias a la Virgen Señora de La Paz. La misma fuente señala que también se habría restablecido la costumbre de los idolillos pero ya producidos en yeso.

Con el correr del tiempo la fecha del 24 de enero se habría mantenido en diversos lugares, incluso en la Argentina, ya que la actual Fiesta/Feria de las Alasitas se realiza para dicha fecha en la ciudad de Buenos Aires. Lo que no se habría mantenido es la práctica del intercambio o cambio por monedas simbólicas, ya que si bien según datos manejados por Cáceres Terceros la costumbre de comerciar con monedas de piedra habría sido remplazada por botones de cobre o bronce, tanto el modelo económico urbano como la fusión de expresiones ancestrales con costumbres modernas habrían provocado que dicha costumbre desapareciera, al menos en la ferias metropolitanas.

Si bien suele señalarse que la ciudad donde la Feria de las miniaturas adquiere su mayor esplendor es la ciudad boliviana de La Paz, esta Fiesta/Feria también se ha extendido hacia otros departamentos de Bolivia, como por ejemplo Cochabamba, en donde en lugar de festejarse en enero se celebra el primer domingo de octubre. También se festeja en otros países como en Perú, la Argentina y Brasil (Cáceres Terceros 2002: 2-3).

En la Argentina, más allá del caso que presentamos en este trabajo, actualmente también es posible observar Fiestas/Ferias de miniaturas en nuestra región de estudios arqueológicos y antropológicos, la provincia de Jujuy. Éstas siempre ocurren asociadas a fiestas del calendario católico, así en ocasiones coincide con la Fiesta de Santa Ana, como por ejemplo en Tilcara o Maimará (para el 26 de Julio), o con la fiesta de Santa Anita, como por ejemplo en la localidad de Tumbaya (para el 28 de Julio). También es festejada en provincias vecinas como Salta, en donde en pueblos como Iruya se encuentra asociada al festejo de San Santiago. Allí la feria sin embargo curiosamente conserva el nombre de “Santana” (para el 25 de julio) y conserva, además, la costumbre de comprar las miniaturas con billetes simbólicos que son canjeados en la Iglesia del pueblo por dinero real, de modo que este último termina siendo “ofrendado” a la Iglesia.

De este modo puede observarse que la tradición prehispánica andina de las miniaturas ha perdurado después de la conquista española y aún persiste con variantes locales, pero siempre asociada con alguna fiesta del calendario católico. En este sentido, y para este análisis, se parte de considerar que la Iglesia, según los casos, juega un papel más o menos importante de acuerdo al contexto de la Feria de las miniaturas. Así, mientras que en localidades del interior de nuestro país el vínculo puede ser más estrecho como en algunos de los casos mencionados, en la ciudad de Buenos Aires la Fiesta/Feria de las Alasitas transcurre superpuesta al calendario católico pero, en ocasiones bastante al margen del ritual, como sería el caso de la observada en el Parque Avellaneda.

Orígenes del Ekeko como personaje central de la Feria de Alasitas

Según la mayoría de los autores y fuentes consultadas, la palabra *ekeko* provendría de la alteración de un vocablo indígena que se referiría a él como a un pequeño dios de la fortuna y la prosperidad.

Según Cáceres Terceros, el *ekeko* como personaje central en la Feria boliviana de las miniaturas, es un ídolo al que se le atribuye el poder de conceder fortuna, abundancia y felicidad a sus poseedores. Su origen podría ser entonces precolombino considerando como posible antecesor a un idolillo o amuleto desnudo, jorobado y con atributos fálicos que se remontaría a antiguas culturas andinas.

Como se supone habría ocurrido en tiempos prehispánicos con este tipos de idolillos, el *ekeko* actual sería entonces la representación de una especie de dios de la abundancia, pero con poderes mercantiles vinculados a la sociedad contemporánea. La apariencia actual habría sido, según este mismo autor, producto de su recreación en tiempos coloniales, reflejando la vida del mestizo exitoso, y las sucesivas transformaciones desde entonces serían reflejo de los cambios culturales sufridos a lo largo del tiempo

Según lo señalado en el párrafo anterior desde el restablecimiento de la fiesta en el siglo 18^o y hasta la actualidad esta figura es realizada en yeso y se trata de un personaje petizo, de vientre abultado y piernas cortas, su cabeza es grande, de cara rosada con pómulos colorados, boca grande y sonriente, bigotes ralos y ojos vivaces. Su vestimenta es pintada y de colores vivos. A veces en lugar del gorro indígena lleva sombrero de ala o ambos. En su boca posee un orificio donde la gente puede colocarle un cigarrillo encendido para que fume.

El *ekeko* tiene siempre los brazos abiertos para cargar los bienes más preciados y variados, de acuerdo al transcurso del tiempo y las necesidades cambiantes de la comunidad. Por ello además de los alimentos tradicionales tales como arroz, fideos, azúcar, harina y otros comestibles, esta figura también carga billetes, libros y periódicos, instrumentos de música, y teléfonos celulares u otros aparatos electrónicos de épocas más recientes. En su espalda también carga su tradicional y herramientas, entre muchas otras cosas.

El tamaño promedio de estas figuras principalmente e históricamente realizadas en yeso varía entre los 20 a 40 cm. Según Cáceres Terceros y, aparentemente sólo en Bolivia, también los hay confeccionados en otros materiales tales como madera, barro cocido, estaño, cobre y muy ocasionalmente en oro, plata y piedra (Cáceres Terceros 2002: 3-4).

Si bien generalmente se cita un origen prehispánico para este personaje, se pudo observar en un trabajo de campo en la Paz (enero 2004) otra versión sobre su origen en los “periodiquitos” (periódicos miniatura que se comercializan en la feria de La Paz). La particularidad de esta fuente es que normalmente son utilizadas como medio para brindar opiniones sobre la realidad social cargadas de ironía. En dicha oportunidad, el origen que se le asignaba a este personaje era del tiempo de la colonia durante una rebelión indígena, cuando La Paz se encontraba sitiada. El desabastecimiento estaba generando un clima de derrota entre los criollos. En ese contexto, un personaje indígena llega cargado de bienes de consumo a la casa de su novia, sirvienta en una casa de criollos. La leyenda cuenta que gracias a su pequeño tamaño, logra evadir los controles indígenas y que fueron estos productos que trae el *ekeko* los que permitieron resistir el aislamiento de la Paz.

Es muy sugestivo que la fuente donde se encuentra esta información funcione, a través del humor, como medio de crítica social. Más allá de la veracidad de esta versión, se puede remarcar cómo la figura del *ekeko* encarna la mezcla, la hibridación de significados. A través de la negociación y reelaboración constante de los elementos culturales que fueron dando forma a este personaje, esta figura arrastra como significado al ídolo de la abundancia (costumbre prehispánica y por fuera de la tradición católica) pero también representa al “mestizo exitoso”, incluso en la versión del “periodiquito” representa a un indígena traidor de la causa de su propio pueblo.

Las miniaturas en el mundo andino

La feria (antiguamente de intercambio o trueque) es el lugar donde persiste de algún modo la función mágico – analógica de los objetos que allí se exponen, es decir, de las miniaturas.

6. Es interesante señalar que actualmente en la ciudad de La Paz se le reconoce una antigüedad de 227 años tal como fuera afirmado durante la inauguración de la Fiesta/Feria de las Alacitas 2008.

Esta costumbre andina de producir y utilizar miniaturas se relacionaría, desde la Antropología Histórica y la Historia (disciplinas que trabajan esencialmente a partir de las crónicas), con ritos de fertilidad. En estos contextos, las miniaturas habrían sido tradicionalmente utilizadas desde tiempos prehistóricos. Por ejemplo, a partir de este tipo de trabajos se conoce que las pequeñas piezas arqueológicas y etnográficas que representan camélidos eran enterradas en corrales para garantizar la reproducción de los rebaños. En este sentido, **fertilidad y reproducción** se asocian con la imagen del *ekeko* y su poder de **fortuna, abundancia y felicidad**

El **carácter mágico analógico y/o religioso** de estas miniaturas puede ser constatado arqueológicamente en nuestra región de estudios con el caso de hallazgos tan tempranos como el realizado a principios de los años 2000 en la puna jujeña y que se trata del hallazgo de una talla de un camélido en madera, datado radiocarbónicamente en unos 9500 años antes del presente⁷, o más tardíos como el caso de la talla de un camélido en madera hallado en un sitio de la Quebrada de Humahuaca, también en Jujuy, enterrada en un contexto claramente funerario y de elite y datado en forma relativa en épocas del dominio incaico⁸.

Desde un análisis realizado a partir de los métodos de la Antropología Histórica, también es posible constatar el carácter mágico-religioso de las miniaturas en la época de contacto con los españoles, cuando estas miniaturas fueron conocidas y citadas en las fuentes documentales como *illas* o *conopas*, ya que por aquel entonces entre los siglos XVI y XVII, estas miniaturas fueron parte de los “ídolos” o “idolillos” buscados en los procesos de extirpación de idolatrías. Sin embargo, en contextos rituales incaicos y de acuerdo con Cieza de León (1553), también se llamaba *illa* a la transformación del muerto. Por ello, de acuerdo con las interpretaciones de Kaulicke, el concepto complejo escondido detrás de este término sería el de un ser **generador y portador de energía vital**, del principio de la **fertilidad generalizada** que garantiza el bienestar de la sociedad y su economía agropecuaria, tal como el Sol garantizaba el bienestar del universo (Kaulicke 1998: 163 citado en Schobinger 1999: 17).

Entonces, si bien persisten en este caso de estudio las principales características de las ferias tradicionales andinas, existen también una serie de transformaciones, principalmente en las miniaturas, que ahora se comercializan en todos los casos y que van modificándose año a año, según las necesidades y adaptaciones del inmigrante boliviano al nuevo contexto metropolitano.

Desde la perspectiva de la Antropología Histórica adoptada en este trabajo, en este nuevo contexto se da un complejo proceso de conformación de la identidad en el cual el inmigrante boliviano mantiene vinculaciones con el modelo precedente de su país de origen, en este caso la Fiesta/Feria de las Alasitas de la Paz, pero no repite mecánicamente las manifestaciones

7. Según Yacobaccio se trataría de la representación de un nonato o neonato de vicuña compuesta, según sus términos, por “la silueta del cuerpo, el cogote y la cabeza, aunque sin las patas pero con la cola y el pecho destacados” (Yacobaccio, 2008: 49).

8. Según la transcripción realizada por Raffino, García Montes y Manso (1998: 86) de los hallazgos realizados a principios del siglo XX por Debenedetti dentro de una sepultura, interpretada como de elite por el resto de los objetos hallados en ese contexto, se trataría de una llama tallada en madera (ver Raffino, García Montes y Manso 1998: 88, Figura 3.3).

folklóricas de su país de origen. En este sentido el concepto de **tradición** no implica cristalización si no dinamismo, donde el inmigrante boliviano, interpretando su propia tradición, la representa o reproduce, revitalizándola, confrontándola, cuestionándola y transformándola. Estos procesos afianzan una nueva identidad conformada por elementos tradicionales en un nuevo contexto de adaptación.

Este proceso de **adaptación** puede ser entendido dentro de un proceso de **etnogénesis**, es decir una nueva construcción identitaria, en el cual la interpretación del pasado incluye continuidades y discontinuidades, pone de manifiesto que la tradición se organiza desde el presente hacia el pasado, por más que sus participantes consideran a la tradición como un legado del pasado. En este caso de estudio sólo ciertos **comportamientos y elementos**, en este caso las **miniaturas**, son elegidos para representar aspectos de la cultura tradicional, mientras otros reflejan las transformaciones producto del nuevo contexto.

En un trabajo sobre imágenes post contacto y etnogénesis en nuestra región de estudio en el Noroeste Argentino, y desde un punto de vista ya estrictamente arqueológico, siguiendo a Bawden (2005) definimos **etnogénesis** como un complejo proceso en el cual los nuevos grupos sociales conformados a partir del contacto con otro grupo no sólo se identifican con su grupo de reproducción social sino, también, con un grupo de membresía. Desde la Arqueología este concepto implica el reconocimiento de los **elementos materiales y simbólicos novedosos** y con los cuales se identificarían estos nuevos grupos (López, 2006: 170), en este caso particular de análisis, el grupo de inmigrantes bolivianos establecidos en la ciudad de Buenos Aires.

Miniaturas en la Feria/Fiesta de Alasitas de Parque Avellaneda

En el año 2007 observamos por primera vez esta manifestación tradicional de la comunidad boliviana en Buenos Aires, la Feria/Fiesta de las Alasitas.

Se trata de un evento que se realiza en paralelo a Bolivia y en uno de los barrios de la Capital Federal, Parque Avellaneda, donde habitan un gran número de inmigrantes bolivianos. La Feria/Fiesta propiamente dicha se localiza en el perímetro de un predio con poca parquización, detrás de la Casona de los Olivera reciclada a comienzos de los años 2000, y próximo a un Centro Cultural, el Centro o “Complejo Cultural Chacra de los Remedios”.

Dicho predio suele ser prestado para distintos tipos de eventos relacionados generalmente con hitos populares, como por ejemplo la quema de un muñeco para la Fiesta de San Juan. Es de destacar, que el **espacio público** en el cual transcurre la actual Fiesta/Feria de las Alasitas del Parque Avellaneda, tiene particularidades que lo diferencian de otros espacios públicos ya que en este caso se trata de un parque manejado por el **Gobierno de la Ciudad en cogestión con los vecinos del barrio**. Esta característica hace que el contexto en el cual transcurre esta fiesta no sólo tenga el consentimiento de las autoridades, sino también de los vecinos del barrio, quienes poco a poco han comenzado a acercarse a dicha celebración.

La comunidad boliviana solicita este espacio para el día 24 de enero puntualmente, coincidentemente con la tradicional Feria/Fiesta que se lleva a cabo en la ciudad de La Paz, en

honor a la virgen homónima. A diferencia de la ciudad boliviana donde este evento transcurre a lo largo de varios días y comienza formalmente el día anterior, en la ciudad de Buenos Aires se concentra en dicha fecha.

Desde temprano van llegando inmigrantes bolivianos y argentinos nacidos de padres bolivianos al lugar del encuentro, sin embargo la mayor concentración de gente se produce hacia el mediodía cuando los puestos con las miniaturas (prestados por el Gobierno de la Ciudad) se encuentran ya completamente instalados.

Durante aquel relevamiento se observó la siguiente organización, por una parte los puestos para la venta de miniaturas, por la otra un lugar donde se vendían comidas y bebidas típicas de la comunidad boliviana, y finalmente un sitio acondicionado para funcionar como escenario desde donde se comunicaba (mediante megáfonos y aparatos de audio)⁹ a los participantes respecto de lo que estaba aconteciendo, y en donde se llevaron a cabo algunas actividades musicales.

Ya bien pasado el mediodía y fuera de dicho predio destinado a la Fiesta y Feria podía observarse a muchos de los participantes haciendo “*picnic*”, sentados en redondo, comiendo, bebiendo y charlando en medio del parque.

Cerca de un par de puestos había dos sahumeros que, según los informantes, cumplían la función de *challar* todo lo que se comprara antes de guardarlo. La *challa* tiene como finalidad otorgar a las miniaturas compradas la propiedad de **conceder deseos** a sus dueños.

No pudo observarse la práctica del intercambio de los objetos expuestos. En todos los casos hubo compra-venta. Entre los objetos más representados se encontraban:

- Fojas de billetes con la representación de Euros, Dólares de u\$s 10, 50 y 100 y de Pesos Argentinos en billetes de \$50 y 100. En algunos casos sobre los de tamaño más pequeño (no real) llevaban encima miniaturas doradas tales como herraduras, semillas, puños con parte del brazo de humanos (indicadores del trabajo, la fuerza de trabajo o las manos para trabajar según los informantes), sapitos, también asociados al dinero.
- El dinero también se representa a tamaño natural. Según los informantes para que esos fajos den suerte hay que *challarlos*. En un caso nos explican que éstos deben ser envueltos en un *aguayito* y ser rociados con el alcohol. Esto debe ser realizado los días martes y viernes ya que esos son los días asociados con la fortuna.
- Títulos vinculados a distintas profesiones. Se trata de títulos en miniatura donde se representa la profesión que se desea desarrollar o el estudio que se pretende alcanzar. Los hay de la Universidad de Bolivia que según dicen los informantes existe bajo ese nombre y de la UBA. También existen de la “Universidad de San Simoncito”. Lo notorio con respecto a los títulos donde figura la UBA es que copian casi todo su

9. Por alta voz podía escucharse como cada tanto se agradecía a las autoridades del Parque el haberles cedido el espacio del que disponían y advertían a los niños que no se tiraran espuma de carnaval a los ojos para no dañarse.

formato pero en el margen izquierdo aparece la bandera boliviana. Los títulos que aparecen más recurrentemente, presumiblemente también los más requeridos, son los siguientes:

Licenciado en Computación
Ingeniero
Médico obstetra
Médico ginecólogo
Abogado
Ingeniero electrónico
Kinesiólogo
Psicoterapeuta
Psiquiatra
Licenciado en Ciencias de la Educación
“Maestra Jardinera”

En un caso, pero bajo otro formato, aparecen títulos de un Profesorado para obtener el título de “Experta en corte y confección”

- Pasaportes y DNI para extranjeros bolivianos.
- Casas de dos pisos y pegadas entre sí.
- Autos, en su mayoría camionetas y con billetes encima de ellas. En todos los casos se trataba de autos de juguete, nuevos o aparentemente con poco uso.
- Talleres con mesas y máquinas de coser. En un caso se observó con un cartel a manera de certificado de habilitación del GCBA (Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires), también poseen a veces talonarios de boletas. Esto son de manufactura artesanal realizada con cartones, cartulinas y telgopor. En uno de los puestos, las dos mujeres que atendían estaban haciendo más, debido a la gran demanda que aparentemente tenían este tipo de miniaturas. Estos últimos talleres no llevaban ni habilitación ni talonarios de facturas.
- Maquetas de almacenes con cartel que dice “Abarrotes”.
- Animales asociados con el dinero tales como cerdos, sapos sobre monedas de oro, toros, elefantes. Algunos cerdos llevaban billetes en la boca y poseían agujero tipo alcancía y billetes también colocados allí. Los elefantes poseían billetes arrollados en la trompa. Los toros, que aparece en distintos tamaños y cargados como el *ekeko*, en algunos casos tenían banderas de Bolivia. Estos últimos eran de los objetos más llevados y llegaban a ser de los objetos más grandes. Según los informantes estas figuras deben ser colocadas siempre cerca de las puertas.
- *Ekekos* (solo en 2 puestos se observaron estos personajes portando los elementos tradicionales y en un caso portando elementos modernos tales como un teléfono celular).
- Imagen del ángel guardián con una cruz.
- Imagen negra femenina asociada con la suerte.
- Ollitas de cerámica con monedas de oro.
- Canastas con bolsitas de alimentos.
- Bolsitas tejidas con billetes pequeños de dólares, tumis y quena.

En un puesto, muy distinto a los demás se observaron productos de almacén y bolsas de cemento y otros materiales de construcción para la venta. En otro puesto, también fuera de lo común, donde también *challaban* había una imagen de la Virgen de Copacabana. También había un par de lechuzas con un cartel abajo, sobre los pies que decía “Abogado”.

Al año siguiente, el 24 de enero del 2008, se realizó una segunda observación de campo en la cual, al igual que en la celebración del año anterior, se dispusieron a lo largo del predio numerosos “puestos” los cuales exponían miniaturas para la venta. Otros, concentrados en una franja perimetral, vendían comidas y bebidas típicas bolivianas. También se observó la presencia de un escenario armado en torno a una ofrenda, donde se *challaba* a una variedad representativa de miniaturas. Allí se desarrollaron los cantos y danzas folklóricas típicas bolivianas de las cuales también participaron el actual director del parque y representantes de la comunidad boliviana tales como Cónsul y el Embajador de Bolivia (éste último fue llamado “gringo” por alguien del público asistente). Mientras se realizaban dichos bailes se agradecía mediante micrófono la presencia de dichas autoridades. El “sacerdote” *aymara* que *challaba* no sólo lo hacía a las ofrendas sino también a la gente, quienes extendían sus manos hacia él.

En comparación con las observaciones realizadas durante el festejo del año anterior, se ha observado este año un crecimiento de ambos tipos de puestos al igual que la cantidad de asistentes y de miniaturas ofrecidas, entre ellas:

- *Ekekos* (notoriamente en mayor cantidad que al año anterior. Sólo uno de ellos estaba fumando),
- Talleres con carteles de habilitación otorgadas por el GCBA (Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires)
- Tiendas de abarrotes con la palabra más local de “maxikiosko”,
- Casas de dos pisos con negocio abajo tales como verdulerías
- Edificios de departamentos (variedad ausente el año anterior)
- Canastas con bolsitas de alimentos, con tarjetas de crédito dentro de la bolsa o “canasta básica” de alimentos.

A diferencia del año anterior pudo observarse este año la presencia de figuras típicas de tiras animadas tales como el Pato Donald, Tweety y Barney que no pudimos relacionar con ningún propósito, más que con la comercialización en sí.

Asimismo, se observó un crecimiento en la presencia de *challadores*, los que este año además se establecieron también en puestos bien armados y localizados en una franja central y bien visible del predio. En ellos los “sacerdotes *aymara*” *challaban* las miniaturas tirándoles alcohol, papel picado y vino “puro”, también las ahumaban con una especie de incienso a partir de hierbas aromáticas. Según los informantes, el sentido de tal ritual, que también se paga, es para que efectivamente se cumpla lo que se desea, es decir, aquello que se compró. Luego de este ritual las miniaturas deben ser guardadas durante un año en algún lugar alto.

Al igual que en el año anterior, no se observó la práctica del intercambio de los objetos expuestos por otros traídos por los asistentes. Siempre se observó la compra-venta.

Conclusiones

Según Cáceres Terceros (2002), las **innovaciones culturales** observables en la Feria de las Alasitas están directamente relacionadas con las **necesidades humanas fundamentales** de la sociedad, de allí que las miniaturas y artesanías de la feria se adecuarían a las exigencias de cada época.

La importación de la Fiesta/Feria de las Alasitas a la ciudad de Buenos Aires se relaciona con estos complejos procesos de conformación de las identidades en situaciones de nuevos contactos y/o cambios, lo que tal como mencionamos anteriormente en Antropología y Arqueología denominamos “etnogénesis” o “lógica mestiza”.

El hecho de que en el nuevo contexto metropolitano se respete como fecha de celebración un día festivo del calendario católico, el día de Nuestra Señora de la Paz (en Bolivia) no constituye sin embargo, y desde nuestra perspectiva teórica, un fenómeno de sincretismo tal como para otros autores (ver por ejemplo Cáceres Terceros, 2002) o la iglesia católica misma. Por otra parte, en el Parque Avellaneda no se han observado aspectos significativos ligados al ritual católico.

En cuanto a la **función y significación** que las miniaturas tienen en este **nuevo contexto** puede decirse que éstas forman parte del **proceso de adaptación** del inmigrante boliviano que muchas veces viene desde un contexto campesino. En este sentido, las miniaturas que predominan se relacionan muy claramente con las **nuevas necesidades y aspiraciones**: tener un taller textil o comercio, en definitiva tener trabajo seguro y con ello poder ganar mucho dinero, y así poder comprar una casa y/o departamento, una casa con el negocio, autos, entre los principales bienes de consumo.

En la fiesta/feria de La Paz, Bolivia, el elemento central de la celebración es el personaje del *ekeko*. Sin embargo, aquí no se ha podido observar esta función, esto marca una diferencia importante respecto de este elemento.

Es por todo ello que la Fiesta/Feria de las Alasitas es el lugar donde se plasman las **transformaciones y realidades** que el inmigrante boliviano va viviendo en la ciudad de Buenos Aires. Esto es fundamentalmente visible desde lo que representa la **posibilidad del cambio** (pasajes, pasaportes, micros, por ejemplo) hasta los tipos de trabajo representados (talleres textiles por ejemplo), los tipos de vivienda y comodidades (casas con negocio o casas con taller, autos por ejemplo). Sin embargo, la **persistencia en sus costumbres**, lo que lo une a su “**grupo de reproducción social**”, a lo andino, hace que también se representen en dicha Fiesta/Feria miniaturas vinculadas a la cultura de la comunidad de origen tales como los alimentos más consumidos (aunque en *packaging* comercial al igual que en la ciudad de La Paz, Bolivia). Lo mismo con respecto a la compra-venta de comidas típicas paceñas así como a la celebración mediante danzas típicas.

Es decir, la tradición de la fiesta/feria de las Alasitas se mantiene de generación en generación como elemento persistente dentro de las costumbres andinas. Sin embargo, las miniaturas se van transformando a lo largo del tiempo, observando la adaptación de estas a nuevas

necesidades económicas, sociales y simbólicas. Desde sus orígenes la fiesta/feria contiene este efecto transformador, sin perder el objetivo central y tradicional de la función mágico-analógica de las miniaturas.

La identidad de la comunidad Boliviana en Buenos Aires, como toda identidad, es el emergente de negociaciones y reformulaciones, en un contexto socio-económico cambiante. Las adaptaciones y las persistencias son resultado de la relación dialéctica entre la cohesión de la comunidad (y que por lo tanto apunta a sostener “intactas” las tradiciones) y la integración a la sociedad local (que, por el contrario, apunta a la adaptación y asimilación de valores externos a la comunidad).

En este marco, la feria de las Alasitas, es un exponente más de cómo la lógica mestiza se construye dinámicamente, en un proceso no acabado. Las particularidades de la feria local aparecen en el mismo proceso de transformación socio-cultural de una comunidad que se caracteriza por ser migrante en la ciudad de Buenos Aires. De hecho, la hibridación, le reelaboración de ciertos aspectos en la feria y sus objetos son lo que permite la supervivencia de la cohesión de esa comunidad. Sin la posibilidad de adaptación, el sentimiento de comunidad (un grupo cohesionado) no podría perdurar. La identidad, siempre en movimiento, retoma elementos que se remontan a una raíz andina y prehispánica y los integran a otros elementos actuales y en relación a la forma de vida actual de la comunidad en Buenos Aires.

El crecimiento y afianzamiento de la Fiesta/Feria de las Alasitas en Buenos Aires viene acompañado de del fortalecimiento de otros elementos tradicionales de la comunidad boliviana, como por ejemplo: su música y sus danzas nativas. Por ejemplo se observó como niños, seguramente ya nacidos en la Argentina, aprenden las danzas tradicionales enseñadas por adultos bolivianos para ser representadas en el contexto de la feria. El traspaso de información de las costumbres andinas genera y afianza la construcción de una identidad boliviana inmigrante en Argentina.

Es importante destacar el apoyo y participación de las autoridades bolivianas en Argentina en la Fiesta/Feria de las Alasitas, que otorgaban legitimidad a las costumbres de la comunidad Boliviana en un país extranjero. Posiblemente, el mismo crecimiento de la fiesta haya traído como consecuencia el acercamiento de las autoridades para “encauzar” este acontecimiento dentro del marco de su competencia.

Fuentes citadas

- ACEVEDO, Verónica J., *Tecnología cerámica en Pintoscayoc, Diseño de investigación*, M. S., 2007.
- ACEVEDO, Verónica J. y Mariel A. LÓPEZ, *Informe del relevamiento de colecciones cerámicas de sitios de la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, en el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti*, Buenos Aires, M. S., 2006, 3 páginas.
- ACEVEDO, Verónica J., Clara E. MANCINI y Mariel A. LÓPEZ, *Informe del relevamiento de la Fiesta de la Virgen del Rosario en Iruya, Salta, y sus vinculaciones con el Obispado de Humahuaca. Campaña 2007*, Buenos Aires, M. S., 2008, 20 páginas.

- BAWDEN, Garth, "Ethnogeensis at Galindo, Perú", Richar M. Reycraft (ed.), *Us and them. Archaeology and Ethnicity in the Andes*, Monografía 53, Capítulo 2, Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology, Unibersity of California, 2005.
- BOCCARA, Guillaume, "Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político.", Boccara G. y S. Galindo (eds.), *Lógica Mestiza en América*, Temuco, Editorial de La Frontera - Instituto de Estudios Indígenas, 2000, p. 11-59.
- BOCCARA, Guillaume, *Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, nº1, 2001.
- Disponible en <http://nuevomundo.revues.org/document426.html>
- Consultado el 20 de Diciembre de 2007.
- CÁCERES TERCEROS, Fernando, "Adaptación y cambio cultural en la feria de Alasitas", *Naya, Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología*, Buenos Aires, 2002, <http://www.naya.org.ar>
- CAMPÁN, Patricia A., Eduardo A. dos SANTOS y Mariel A. LÓPEZ, *Estrategias familiares de vida y estrategias de supervivencia en migrantes andinos. Informe final sobre los migrantes bolivianos asentados en el Barrio General San Martín (Barrio Charrúa) en Capital Federal*, presentado al Seminario de investigación: Persistencia y transformación del modo de vida andino en poblaciones campesinas del sur de los Andes Centrales, 1º cuatrimestre de 1989, dictado por el Pf. R. Merlino, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, M. S., 1991, 15 páginas y 1 plano.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de, *Crónica del Perú, el señorío de los Incas*, Fundación Biblioteca Ayacucho, Colección Clásica N° 226, 497 páginas, Caracas, 2005 [c. 1553].
- GRIMSON, Alejandro, "Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires", *Nueva Sociedad. Comunicación, culturas e identidades en el fin de siglo*, N° 147: 96-107, 1997.
- KAULICKE, Peter, "La muerte del Inca. Aproximaciones a los ritos funerarios y la escatología inca", *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, T. III: 134-171, Pontificia Universidad católica del Perú, Lima, 1998.
- LÓPEZ, Mariel A., "Imágenes postconquista y etnógenesis en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina. Hipótesis de trabajo arqueológico", *Memoria Americana*, Vol 14: 167-202, Buenos Aires, 2006.
- LÓPEZ, Mariel A., *Informe del relevamiento de la colección de Miniaturas de Villazón, Bolivia, comparadas por la XVIII Expedición de la Facultad de Filosofía y Letras en 1922. Depósito de Etnografía, Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti*, Buenos Aires, M. S., 2006, 2 páginas.
- LÓPEZ, Mariel A., *Informe del relevamiento de la Fiesta de las Alasitas. Feria de las miniaturas en Buenos Aires*, Buenos Aires, M. S., 2007, 3 páginas.
- LÓPEZ, Mariel A. y Clara E. MANCINI, *Informe del relevamiento de la Fiesta de las Alasitas. Feria de las miniaturas en Buenos Aires*, Buenos Aires, M. S., 2008, 3 páginas.
- LÓPEZ, Mariel A. ; Verónica J. ACEVEDO y Ana L. ESPINOZA, *Informe del relevamiento de colecciones de miniaturas etnográficas adquiridas en Bolivia y otras localidades andinas, en el Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti*, Buenos Aires, M. S., 2008, 15 páginas.
- RAFFINO, Rodolfo; Victoria GARCÍA MONTES y Alberto MANSO, "La funebria de La Huerta", *Inka. Arqueología, Historia y Urbanismo del Altiplano Andino*, RAFFINO (Ed.), Capítulo II Parte segunda: 77-92, Corregidor, Buenos Aires, 1993, 318 páginas.

SCHOBINGER, Juan, “Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: aspectos generales e interpretativos”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Tomo XXIV: 7-27, Buenos Aires, 1999.

SILVA, Victor, “La compleja construcción contemporánea de la identidad: Habitar el entre” *Especulo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.

Disponible en <http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/compleja.html>

Consultada el 12 de Mayo del 2008.

YACOBACCIO, Hugo D., “Conocimiento y Conservación: Dos Caras de la Misma Moneda”, *Tecnarte. Jornadas de Avances en Técnicas Analíticas Aplicadas al Estudio de Materiales en Arte y Arqueología, Resúmenes*, pp.: 49-50, Facultad de Ingeniería, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 11 al 13 de junio de 2008.

La identidad boliviana y la conservación del patrimonio:

*Casimiro Sejas López, Maestro yesero
de la Escuela Taller del Casco Histórico*

Arq. Cristina B. Malfa, Arq. Pablo López Coda¹

Introducción

Las corrientes migratorias argentinas, han atraído a millones de trabajadores de diferentes orígenes, con la ilusión de alcanzar mejores niveles de vida a través de un trabajo digno. Los conocimientos de oficios que traían desde sus países les permitían asumir los desafíos que les demandaba la gran ciudad. A medida que se asentaban y afianzaban a sus grupos familiares, iban cada vez involucrándose en las tareas específicas que el mercado de trabajo requería.

Así fueron agrupándose en distintas tareas, relacionando a los paraguayos con la albañilería, a los peruanos con las actividades textiles y a los bolivianos al trabajo hortícola y a la yesería.

En los intervalos de superación de las sucesivas crisis económicas, se iban demandando cada vez más especialidades en oficios artesanales de la construcción y en especial de una mano de obra encaminada a la conservación y restauración del patrimonio edilicio, que se encontraba prácticamente en vías de extinción.

Las áreas de protección históricas, de mayor fragilidad, sufrieron un ritmo más acelerado de deterioro y si bien la incumbencia de dirigir estas obras estaba a cargo de profesionales especialistas, se necesitaba un acompañamiento de trabajadores de oficio que realizara y complementara estos trabajos.

1. Arquitectos de la Escuela Taller del Casco Histórico, Ministerio de Cultura.

La necesidad del oficio

Tanto el conocimiento como la práctica artesanal constituyen el legado de un pueblo y su transmisión de generación en generación tiene por finalidad perpetuar aquellos saberes que permiten realizar determinadas tareas de manera idónea y experta, cumpliendo un rol irremplazable en la vida social y cultural de la comunidad.

Sabemos que por distintos motivos muchos oficios tradicionales se fueron perdiendo a través de los años, y con ello la imposibilidad de transferirlos a generaciones venideras, en especial aquella mano de obra artesanal relacionada a la conservación del patrimonio edificado.

Los Estados europeos han prestado una considerable atención a esta cuestión, elaborando recomendaciones para evitar su desaparición, promocionando acciones para ayudar a su desarrollo y estimulando a los maestros artesanos y a los jóvenes aprendices a que participen en cursos de formación.

Eventos como el Congreso sobre Artesanía y Conservación, celebrado en la República Federal Alemana, en 1980 y la Convención de Granada realizada en 1985, se comprometieron a fomentar la capacitación de artesanos. Asimismo en las Conferencias de Ministros responsables del Patrimonio Cultural, realizadas en 1992 y en 1996 en Malta y Helsinki, respectivamente, se hizo hincapié en la creación de una Red Europea de los Oficios del Patrimonio, impulsando de esta forma su fortalecimiento e interacción.

En nuestro país la necesidad de oficios está emergiendo fuertemente. Las provincias argentinas albergan en sus centros urbanos fundacionales, un importante patrimonio edilicio centenario en creciente deterioro y si bien existen cuadros profesionales capaces de intervenirlo apropiadamente, es notoria la falta de mano de obra experta que acompañe este proceso.

El Estado como impulsor y gestor de políticas culturales integrales, tiene entre sus obligaciones propiciar el fortalecimiento y difusión del sistema de formación en oficios tradicionales, generando oportunidades locales. Son así fundamentales los oficios vinculados a la restauración edilicia como: yesería, albañilería, carpintería, lustre, pintura, herrería, vidriería, así como módulos de conocimiento y construcción de herramientas, manejo de equipos y la realización de intercambios técnicos que potencien la formación.

Los maestros artesanos, tanto locales como extranjeros, que aun están en condiciones de poder transmitir sus habilidades, técnicas y conocimientos, son escasos y constituyen un recurso importantísimo en esta cadena de valor.

El modelo de formación desarrollado por la Escuela Taller del Casco Histórico, persigue entre sus objetivos el sostenimiento e incorporación en su equipo técnico de estas personas que la UNESCO destacó como “Tesoros Humanos Vivientes” por ser maestros de la vida en una práctica de oficio.

La capacitación en un oficio tan antiguo como el de yesero, forma parte de la cultura popular y tradicional y por lo tanto es parte del patrimonio. Hoy queremos destacar que la calidad de la mano de obra boliviana impartida en nuestra Escuela Taller, proviene de la labor cotidiana de Casimiro Sejas López.

Sus alumnos, seguidores incansables del maestro a través de los cursos de taller y las prácticas de obra, aspiran a alcanzar niveles de aprendices y de medio oficial, dosificando el yeso y manejando la cuchara un sinnúmero de veces, entre charlas y anécdotas de experiencias compartidas, posibilitándoles una salida laboral efectiva y fomentando la participación del sector artesanal en la economía del país.

El aporte boliviano a nuestro patrimonio

La Escuela Taller del Casco Histórico del Ministerio de Cultura, del GCABA está abocada al objetivo de formar mano de obra idónea en oficios de la construcción, orientada a la conservación, restauración y mantenimiento del patrimonio construido. Casimiro Sejas López es nuestro maestro en el oficio de la yestería y forma parte de nuestro equipo técnico desde el año 2000. Su paciencia y perseverancia le permitió llevar adelante más de doscientos cursos. Formó a una gran cantidad de alumnos que se han insertado en el mercado laboral en forma independiente ó integran equipos de restauración realizando intervenciones en nuestro patrimonio edificado.

Casimiro Sejas López, nació en el año 1941 y se crió en Villa Germán Busch, Cochabamba, siempre trabajó en el ramo de la construcción en un tiempo en que las mujeres fabricaban ladrillos de adobe y los niños colaboraban también en los distintos quehaceres de obra. Llegó a nuestra Ciudad de Buenos Aires en 1962, como tantos jóvenes emigrantes que encontraron aquí un lugar donde desarrollar sus actividades y formar su familia. Aprendió muchos secretos sobre frentes de edificios con el catalán Juan Batalier que, según nos cuenta “No quería llevarse sus conocimientos a la tumba y fui yo uno de los herederos de su sabiduría, construida durante toda su vida”. Pero más allá de esa instrucción, Casimiro lleva consigo sus costumbres, que transmite con tanto entusiasmo como lo hace con su oficio. En muchos de los edificios intervenidos por la Escuela Taller del Casco Histórico su participación fue imprescindible. Citemos como ejemplo La Casa Museo Carlos Gardel, una de las experiencias que el maestro considera como más relevantes. El edificio que hoy ocupa la casa museo, en la calle Jean Jaurés 735, del barrio del Abasto, fue donada al Gobierno de la Ciudad en el año 2000.

Fue necesario realizar obras de remodelación para adaptar el edificio a su nueva función de museo. La casa, ya había perdido el carácter de la primitiva vivienda de la década de 1930 porque allí funcionaron distintos locales hasta década de 1980. Los cielorrasos originales ya no estaban y para permitir el tendido de conductos de aire acondicionado al transformar la casa en un museo se colocó un cielorraso nuevo realizado con placas industriales de yeso. Las lisas superficies de paredes y cielorrasos eran óptimas para un museo, pero la casa ya no parecía una casa. La Dirección General de Museos, a través de la inquietud del Lic. Horacio Torres, Coordinador de la Casa Museo, decidió convocar a la Escuela Taller del Casco Histórico

para a recuperar la decoración interna de las habitaciones. Se realizó un proyecto en etapas para el rubro de yesería a cargo de Casimiro Sejas. Se trabajó con módulos rotativos de alumnos que, guiados por el maestro, hicieron allí sus prácticas. Las obras fueron supervisadas periódicamente, realizando los ajustes necesarios en cada caso. Se trató de un desafío interesante y una gran responsabilidad, debido a lo que representa Carlos Gardel para todos los argentinos. Sólo teníamos algunos restos materiales de la decoración interior de la casa: un fragmento de moldura del cielorraso y un puñado de molduras de madera. La moldura del cielorraso resultó ser original, pero comprobamos que las de madera no pertenecían al edificio, por lo tanto, no se las utilizó como modelo. Se decidió utilizar fotografías antiguas tomadas en distintos ambientes de la casa ya que éstas que eran la única fuente documental fidedigna, debido a la inexistencia de planos, registros sobre compras de materiales, etc. Fueron de gran utilidad para llevar a cabo el proyecto porque permitieron al equipo técnico de la Escuela verificar la disposición y proporciones aproximadas de los elementos decorativos que tuvo la casa en sus paredes y cielorrasos. Si bien parte de los elementos que se debían reponer eran de madera, el criterio adoptado fue hacer los elementos de reposición en yeso, para establecer claramente que se trata de reproducciones, según lo especificado en las normas internacionales de conservación y restauración de edificios históricos. Continuando con la idea de proyecto, se completó el trabajo colocando empapelados contemporáneos dentro de los recuadros de yeso de las paredes. Los elementos ornamentales de yeso fueron fabricados por los alumnos con las instrucciones y supervisión del maestro Casimiro Sejas, empleando las técnicas y materiales tradicionales del oficio de yesería y con criterios de intervención acordados previamente con las autoridades del Museo. Las piezas de yeso fueron fabricadas por los alumnos guiados por el maestro en la Escuela Taller. Luego fueron trasladadas y colocadas en el espacio de práctica, realizando de esta manera el ciclo completo de diseño, fabricación, colocación y terminación. El proyecto se dividió en cuatro etapas:

- 1) Fabricación y colocación de cinco centros decorativos en cielorrasos: Se colocaron en el zaguán, jardín de invierno, sala principal, escritorio y dormitorio. Los tamaños variaban según el tamaño del ambiente.
- 2) Fabricación y colocación de moldura perimetral de cielorraso: Se fabricaron y colocaron un total de 35,72mts lineales de moldura de yeso común reforzado con cemento. Esta mezcla permite mayor maleabilidad y retarda suficientemente el fragüe, brindando más margen de tiempo para el moldeo con plantilla. Se comenzó colocando las piezas de la sala principal. Para el escritorio y el dormitorio se hicieron piezas con el mismo perfil de moldura pero de menor tamaño, acorde con las dimensiones de estos ambientes. Esta etapa quedó concluida para la inauguración oficial de la Casa Museo Carlos Gardel, realizada el 24 de junio de 2003.
- 3) Fabricación y colocación de recuadros y guardasillas decorativos en paredes: En este caso se colocaron en las tres habitaciones, comenzando por el dormitorio, el escritorio y finalmente, la sala principal. Según consta en fotografías antiguas, en la década de 1930 las paredes tenían como único ornato una guardasilla de madera y, por sobre éste, un empapelado estilo Art-Decó. Para reproducir en yeso un guardasilla que fue originalmente de madera, se reprodujo el modelo a partir de la ampliación de las fotografías mencionadas. Se colocaron un total de 8,79ml de guardasilla y 7,60 ml. de moldura perimetral en el cielorraso de esta habitación.

- 4) Colocación de empapelados en recuadros: Para terminar la decoración interna de los sectores intervenidos, se organizó un módulo con alumnos guiados por otro maestro que colocó, como era usual y consta en las fotografías, paños de empapelado similar al original. De esta manera, la Escuela Taller a través de los módulos de alumnos guiados por el Maestro Sejas permitieron que la Casa Museo Carlos Gardel luzca nuevamente como una típica casa del Buenos Aires de la década de 1930. La intervención resultó exitosa desde el punto de vista histórico y técnico. La casa Museo Fernández Blanco comienza a recobrar gran parte de su esplendor y una parte importante de las tareas que la Escuela Taller ha desarrollado allí, se deben al nuestro querido yesero Boliviano Casimiro Sejas.

También se realizaron cielorrasos en el Museo de la Ciudad de Buenos Aires, Defensa 229, en tres temporadas distintas y una cuarta experiencia que acaba de comenzar hace unos pocos días. Pero, en la Casa Museo Fernández Blanco, Hipólito Irigoyen 1418, quizás sea donde los módulos de alumnos de Casimiro Sejas han realizado la tarea más variada y extensa. Comenzaron en el año 2003 y continúan en la actualidad. Hasta la fecha se han restaurado ocho cielorrasos, uno de los cuales fue reconstruido íntegramente realizando la estructura interna, las molduras premoldeadas fabricadas al efecto, las gargantas moldeadas in-situ y el acabado y terminación superficial del conjunto. Se fabricaron y colocaron numerosas decoraciones de yeso faltantes en cielorrasos y paredes.

Apuntes sobre nuestro maestro cochabambino

Contar con el maestro Sejas es una garantía y a la vez un placer para quienes tenemos el gusto de tratarlo cotidianamente en la Escuela Taller del Casco Histórico. Siempre cordial y atento, con su temperamento apacible, optimista y su gran predisposición al trabajo, ha sabido en estos años ganar la confianza y la admiración de los alumnos, de sus colegas; incluso, de las autoridades. Tal es así, que volviendo por motivos profesionales a alguno de los museos donde ha estado en obra con sus alumnos, las autoridades de los mismos nunca olvidan enviar por nuestro intermedio, saludos especiales para él.

El aporte del maestro Casimiro a nuestra Escuela Taller es específico: el oficio de la yesería. Pero Casimiro, no es simplemente un yesero. Más allá de la particularidad de su oficio, es un difusor entusiasta de las costumbres, las comidas y las tradiciones populares de su tierra.

Antes, durante y después de las prácticas en obra, matiza de manera natural sus explicaciones sobre el tema del día con un: “nosotros para que la cal quede mas fuerte, le agregamos leche de tuna...” “y de allí la conversación pasa de las mezclas para la construcción a las recetas de cocina, a sus anécdotas del niño travieso que junto sus hermanos bajaban higos de tuna para comer. Una vez que nos tiene ahí, con él en la sierra, nos trae nuevamente al oficio, al cuidado en la mezcla, a la precisión de la ejecución, a que “el yeso no te gane...”, es decir que no fragüe antes de aplicarlo. Da gusto llegar a sus clases las frías mañanas de invierno. Siempre saca alguna sorpresa de su “Chuspa”. Unas veces una bolsita con cascarilla, otras con quinua, que prepara para compartir con sus alumnos, igual que chuño, semillas de zapallo, de locoto, y tantas cosas...

Casimiro posee un don natural para la comunicación, es docente por naturaleza. Pero mas allá de transmitir lo que aprendió de otros, nos enseña lo más contundente y fácil de transportar: Su identidad. Las vivencias de un niño y un adolescente criado en la sierra cochabambina; su gente, las comidas, los olores y colores de su tierra viajan con él a todas partes. Lleva dentro suyo vivencias y costumbres, eso que nosotros llamamos “cultura”. La cultura que los mayores le transmitieron y que él se encarga de difundir a cada momento. Al ver que alguien fuma, se acerca y le cuenta que de niño él fumaba barbas secas de choclo envueltas en hoja de chala. De allí a como los días martes los mayores se reúnen a “Jobar”, sentados en torno a una mesa en la que disponen sobre el agüallo la coca, el tabaco y las comidas. Nos cuenta como se divertían los niños en invierno preparando helados, haciendo girar latas en huecos hechos en la nieve de la montaña y batiendo fuertemente una mezcla de nieve, jugo de limón y azúcar. Todo lo que ve a su alrededor le recuerda su Cochabamba natal.

A su vez, siempre demuestra su agradecimiento a nuestra Nación que le brinda oportunidades. Es un verdadero ejemplo de cómo lograr la **integración** a una nueva cultura sin perder la **identidad**. De esta manera, combinando la práctica de la yesería, que maneja a la perfección, con un rico y variado anecdótico; transforma su oficio en un arte. El arte de transmitir y compartir sus conocimientos y su sabiduría, codo a codo con los alumnos en el andamio. Haciéndolos avanzar paso a paso, con naturalidad, como quien va caminando y disfruta de un paisaje. Cada día un poco, sin detenerse jamás. Incluso durante la noche. Según nos dijo, cuando tiene un problema técnico que solucionar en una obra, se acuesta pensando el tema como algo a resolver hasta quedar dormido, sin el miedo ó la angustia del problema sin solución. Durante la noche, en sueños, encuentra la forma de resolverlo de manera que, al despertar a la mañana, sabe perfectamente lo que tiene que hacer. Casimiro es así. Así lo aprendió de su padre y él de sus mayores. Luego nos refiere que hablando con un joven paisano una mañana, le preguntó que había soñado la noche anterior. Nada, fue la respuesta. ¿Y hace dos noches? “Nada..., nunca sueño nada”. Casimiro nos mira perplejo y dice: “Yo no entiendo, ¿cómo puede alguien vivir sin sueños...?”

Un premio a la trayectoria y al “saber hacer”

UNESCO en la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, de 1972, ha incluido entre los estamentos que constituyen el Patrimonio Cultural, la mención de “Tesoros humanos vivientes” ... *“formados por aquellas personas que encarnan, o que poseen en su grado más alto, las habilidades y técnicas necesarias para la producción de los aspectos relacionados a la vida cultural de un pueblo y para la existencia continua de patrimonio cultural material e inmaterial”*.²

En este contexto el maestro Casimiro Sejas López, que dedicó su vida a la actividad artesanal en el oficio, fue reconocido por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires como “Artífice del Patrimonio viviente”. A raíz de ello también fue merecedor de una mención de la Embajada de Bolivia.

2. Documento Consejo Ejecutivo UNESCO 142 EX./18 PARIS, 10 de agosto de 1983 Creación de un Sistema de “Bienes Culturales Vivientes” (Tesoros Humanos Vivientes)

Estas nominaciones dieron origen a que las cadenas más importantes de televisión del mundo como la BBC de Londres, la CNN en español y canales locales de nuestro país y de Bolivia lo entrevistaran incluyéndolo en sus programaciones.

Fue galardonado también con el Premio *Patuju* - 2007³ otorgado por El Diario El Deber de Bolivia, seleccionándolo entre las diez personalidades que se destacaron en diferentes áreas. Asimismo fue convocado por el Colegio de Arquitectos de Santa Cruz, Bolivia, para impartir dos cursos sobre “Técnicas para la fabricación de molduras en procesos de restauración” en las ciudades de Cochabamba y La Paz.

Conclusión

Es innegable que las comunidades de inmigrantes latinoamericanos han sufrido fuertes discriminaciones étnicas y que a pesar de ello han logrado arraigarse, logrando un protagonismo importante al insertarse en segmentos del mercado laboral, aun sin contar con políticas públicas sostenidas de integración social. No obstante la pertenencia e identidad alcanzada por estas comunidades con sus rasgos distintivos, que los singularizan, han creado estructuras sociales reconocidas, haciendo sólidos los lazos que los vinculan con otras organizaciones.

Y como dice el poeta la vida es el arte del encuentro y la penetración de Bolivia, en la Escuela Taller, se inició tan sólo con un gran eslabón, que fue Casimiro Sejas, alcanzándonos con sus costumbres y tradiciones, en la gastronomía, en la música, en las técnicas de construcción, la vestimenta y el idioma. A través de ello aprendimos a conocernos y a compartir identidades no tan distintas, donde en un entramado de rasgos comunes y de similitudes, se propició un espacio de integración.

Nuestra participación en estas Jornadas está motivada en una reflexión acerca de la transculturación que por medio de la memoria oral nos ha revelado y nos revela cotidianamente el maestro, destacando la íntima relación que se manifiesta entre la interacción social, la transmisión del conocimiento y el hermanamiento de los pueblos, fomentando el aprendizaje, desde los aspectos técnicos y los afectivos.

Premiar la trayectoria al “saber hacer”, constituye una vía de enlace, un camino para estimular a aquellos destacados a que continúen con entusiasmo su labor y puedan desarrollar sus inquietudes y anhelos. Por ello estamos convencidos de que el ejemplo de vida de Casimiro Sejas, merece no sólo el reconocimiento verbal de gobiernos y embajadores, sino la posibilidad de cumplir su sueño más deseado: volver a su país para transmitir el oficio de yesero, contribuyendo con su saber, dejando herederos en su tierra y también, por qué no, disfrutando de un bienestar material y espiritual.

Ese es don Casimiro Sejas López, nuestro yesero Cochabambino, un dignísimo representante de una parte de la cultura boliviana integrada activamente en la recuperación del patrimonio edilicio de nuestro querido país.

3. El Patuju flor Nacional de Bolivia

Miniaturas, wakas e identidad en el festejo de Alasitas: análisis de un caso en la Ciudad de Buenos Aires

Carina Circosta¹

En el trabajo se analiza la celebración de *Alasitas* o fiesta del *Ekeko* que se realiza en el Parque Avellaneda de la Ciudad de Buenos Aires; un espacio bien significativo para la comunidad boliviana ya que además de realizar allí varias actividades, han implantado en el año 2002, la única *waka* (entidad sagrada andina), existente en la ciudad de Buenos Aires. La celebración se realiza cada 24 de Enero, desde hace cuatro años, y su organización esta a cargo del Centro Cultural Autóctono *Wayna Marca*.

Si bien *Alasitas* es en la actualidad una festividad de carácter urbano, hunde sus inicios en el ancestral calendario agrario andino, en relación a los períodos de siembra y cosecha, siendo una de las tantas prácticas culturales que los inmigrantes bolivianos pusieron en la escena de la ciudad de Buenos Aires, en un contexto donde la visibilidad de los sectores indígenas se torna cada vez más notoria.

Entonces, se aborda el análisis de esta celebración, y la producción de miniaturas realizadas para el evento, a partir de tres ejes: la historia de la festividad y sus modificaciones en proceso colonial y actual, el concepto de *waka* y su relación con la adoración de ídolos y figuras, y las reelaboraciones de la fiesta en este nuevo contexto migratorio. Es decir que el estudio de este evento permite atender a la persistencia, recuperación o reinención de ciertas prácticas culturales prehispánicas con las particularidades que adopta en este nuevo ámbito, donde se incorporan nuevos elementos que corresponden a la reelaboración de los mundos simbólicos modificados en el proceso migratorio, y que son reactivadas en la actualidad en un doble movimiento : por la identificación con la cultura quechuas y aymaras, siendo una identidad más

1. Lic. en Artes (UBA); docente en "Historia de las Artes Visuales IV y V" (IUNA). Este trabajo forma parte de la tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos (CEL-UNSAM), en curso.

abarcativa y ancestral que la boliviana, y por posibilitar la reorganización de lazos sociales que posibilitaría la proyección de una imagen más positiva como grupo de inmigrantes bolivianos en Argentina.

Ekeko y Alasitas: la historia.

...Idolos, que los más eran de piedras de diversas figuras, y no muy grandes. Y no ay que admirarse que en cosa tan pequeñas reconociesen deidad los indios [...] estas figuras y piedras son imágenes, y representación de algunos cerros, de montes y arroyos, o de sus progenitores, y antepasados, y que los invocan y adoran como a sus hazedores, y de quien esperan todo su bien y felicidad...

Arriaga, 1621

Si bien *Alasitas* es una fiesta paceña, o más bien del altiplano boliviano-peruano, su celebración se ha difundido por diferentes ciudades de Bolivia, Perú y Ecuador, así como en los últimos años también se extendió a otras ciudades que cuentan con un importante número de inmigrantes bolivianos como es el caso de Argentina, Venezuela² y España, por ejemplo. No obstante, la ciudad de La Paz y su vecina El Alto³, siguen siendo los dos focos de mayor concentración de la feria de miniaturas, donde una multitud de personas se congregan cada 24 de Enero al mediodía a rendirle culto a una divinidad andina de la abundancia: el *Ekeko*, comprando en la feria la miniatura de todos aquellos bienes que se desean adquirir realmente durante el año.

Esta divinidad tiene un remoto pasado y tanto su figura como su veneración han sufrido algunos cambios a lo largo del tiempo; y aunque no existe una historia oficial, los relatos que sobreviven por tradición oral y por la pervivencia del festejo, coinciden en varios aspectos⁴. A estas versiones se le suma las manifestaciones del Centro Cultural Autóctono *Wayna* Marca y las entrevistas a Wayra Aru Blanco, miembro del grupo.

En cuanto a su existencia prehispánica, se ha relacionado esta divinidad de la abundancia, *iqiqu* o *ekhako*, a unas esculturas existentes ya en Tiwanaku⁵, que eran venerados en época de siembra y cosecha. Se trata de una figura masculina antropomorfa tallada en piedra, de aproximadamente unos 50 cm. de altura, que se representaba desnudo, con una joroba y portando maíz en su mano. Algunos cronistas lo relacionaron con el dios *Tunupa* y con *Wirakocha*, para los aymaras era el hijo bastardo de éste último, al que llamaban *hake-aku* “hombre de harina”, siendo esta la posible raíz de su nombre actual. Los collas lo conocieron como *Ekhako* y algunos *kallawallas* (médicos andinos), aún lo invocan como *keko* (el petiso).

2. En este país se acompañó con una muestra realizada por el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, “Alasitas 2008: Fiesta de la Abundancia”, organizada por el Ministerio de la Cultura y la embajada boliviana en Caracas.

3. El Alto es una gran ciudad que se despliega más arriba de la hollada de la ciudad de La Paz, sus barrios se fueron conformando de manera espontánea con la llegada campesinos inmigrantes a la ciudad.

4. La historia de la festividad llega por tradición oral, y se recopila en este trabajo a partir de distintos textos y medios gráficos y digitales.

5. El estado de Tiwanacu se desarrolla en Andes centrales hacia el 600 dc. – 1000 dc.

El *Ekeko*, dios de la fortuna y la abundancia, estaba presente en todos los hogares aborígenes para atraer la prosperidad y ahuyentar la desgracia, su imagen fabricada en oro, plata, estaño, piedra o barro, representada a un hombre panzudo, con casquete, *chullu* (gorro puntiagudo) o adorno de pluma en la cabeza, el cuerpo bien fornido y desnudo, llevaba los brazos extendidos, las manos abiertas con las palmas giradas hacia arriba, en ellas se le colgaban los frutos de la cosecha, telas y lanas de colores, todo en pequeña escala. También se lo llevaba ensartados en collares o en la cabellera a manera de amuleto. Su origen se encuentra en las *illas*, que son amuletos para la buena suerte y se utilizaban para rendir y agradecer a *Kontica* (Rayo del Principio), al *Tata Inti* (Padre Sol), a la *Pachamama* y a los *Achachilas*⁶. En este sentido, Wayra Aru Blanco coincide en la versión del origen en relación a la *illa*, a la que define como una suerte de amuleto, único y personal que tallado en piedra y *ch'allado* (libado) sintetiza al ser integral, ser, sentir y pensamiento, de la persona que lo porta, y que es a la vez una dádiva que se le otorga a otro ser.

En este sentido se relaciona con la religiosidad andina que gira en torno al concepto de *waka* o *huaca*, entendida como una

*... 'entidad sagrada', que involucra cosas (esculturas, objetos), personajes míticos, lugares naturales, adoratorios y templos, cuerpos de los difuntos, etc. De modo que la huaca, se encarna en el ámbito de la naturaleza y de la cultura, doble existencia que daría cuenta de un modo de pensar analógicamente al mundo natural, social y sobre-natural como un todo integrado en una compleja red de equivalencias*⁷.

La *waka*, como entidad sagrada polimorfa, tiene diversas expresiones, pero su concepto mismo implica la encarnación de lo sagrado en ella, es decir su materialidad. La *waka* no re-presenta la divinidad sino que es “la encarnación misma de lo sagrado, y como parte de esa integración dicha, se configura una relación vital entre la deidad y los hombres, quedando manifiesta en el tratamiento que se les confiere ya se trate de *wakas* naturales o artificiales : se les rinde culto a través de sacrificios, ofrendas se animales y/o humanas, se las viste y se las alimenta⁸.

La celebración del *Ekeko* tiene una estrecha relación con los ciclos productivos de la tierra⁹, y si bien hay divergencias entre los autores sobre la fecha en que se realizaba inicialmente la ce-

6. Nota de Martínez, Nelson, “Dios andino que vence el tiempo”, en Diario *La Prensa*, La Paz, Domingo 23 de Enero de 2000.

7. Bovisio, María Alba. “Los muertos, otra corporalidad: acerca del imaginario sobre la muerte a través de las fuentes de extirpación de idolatrías (siglos XVI y XVII)”, en *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Compilado por Lidia R. Nacuzzi, CD-Rom. Universidad de Buenos Aires. 2005.*

8. De ello dan cuenta los cronistas de la extirpación: ...el Hechicero mayor [...] quando llega el tiempo de la fiesta [...] va con sus ayudantes [...] y tendiendo la mano yzquierda hazia ella, le dice [...] te traigo estas cosas, que te ofrecen tus hijos, y tus criaturas, recibelas, y no estes enojados, y dales vida, y salud, y buenas chacaras, y diziendo estas cosas [...] derraman la chicha delante de la huaca, y a veces encima de ella, y otras la asperja con ella [...] y la sangre de los cuyes, o llamas [...] y quema o sopla las demas ofrendas [...] A este modo van tambien a las huacas menores y a sus malquis Arraiga, 1621. En **Bovisio, M. A.** *La religiosidad andina a través de las fuentes de extirpación de idolatrías (siglos XVI - XVII)*. 2007, Inédito.

9. Según el calendario agrícola, los momentos de mayor atención ceremonial son los que marcan el tránsito entre períodos de crecimiento de cultivos: el solsticio de invierno, 21 de Junio, que marca el inicio ceremonial del año, *Inti Raymi* (fecha que coincide con el festejo de San Juan, 24 de junio, y marca el año nuevo ceremonial), y el inicio del año productivo el 1º de Agosto (la preparación ritual de la tierra y culto a Pachamama). Pareciera que en el mundo aymara se marca también el inicio del año nuevo administrativo con el recambio de autoridades comunales el 1º de Enero.

lebración, ya que algunos sostienen que era el 20 de Octubre y otros aducen al 21 de Diciembre, es probable que se haya celebrado indistintamente en las dos fechas, según el calendario agrícola de cada zona en particular, remitiendo siempre a momentos importantes en relación a la siembra y la cosecha.

La fiesta ocupaba unos cuantos días, los pueblos se abastecían de las miniaturas que le iban a ser ofrecidas con anterioridad, cada quien brindaba lo que había producido : frutos extraños, objetos de arte, utensilios de cerámica, tejidos o pequeñas figuras de barro, estaño o plomo; y quien no tenía nada propio para ofrecer, compraba estos objetos de manera simbólica pagando con piedras recogidas del campo, que eran seleccionadas por tener alguna particularidad extraña. Nadie podía negarse a esa transacción si no quería provocar el enojo del dios y así se hizo corriente el sistema de compra-venta en la celebración, y de allí vendría el término *Alasitas*, que significa “cómprame”, derivación del verbo *Althaña* (comprar en aymara). En este punto disiente Blanco, quien sostiene que ese verbo no existe en la lengua aymara, porque no existía el concepto de “compra” sino el de “trueque”, por ello, postula que *Alasitas*, es una derivación del verbo *ch'allar* (libar), diminutivo de *ch'alla*, *ch'llasita*. Y en este sentido, relaciona la festividad con la reciprocidad de peticiones y agradecimientos que se da entre los hombres y la naturaleza de la que son parte, y con la importancia de la *ch'alla* que el *yatiri* (sabio aymara y guía espiritual) le realiza a las miniaturas para conferirles la eficacia deseada.

Y si bien su culto público continuó aún tras la fundación de La Paz en 1548, el proceso de extirpación de idolatrías lo prohibió aplicando severas penas¹⁰. El mayor responsable de este proceso fue el virrey Toledo (1569), que mediante el Tribunal de Inquisición promulgó en 1570 una ley que prohibía hacer figuras humanas ó animales, con lo cual se dio fin a la feria de *Alasitas*. Pero el ídolo se traspasó al ámbito doméstico, hogareño, reduciendo su tamaño a la forma de miniatura, al tiempo que se iban sustituyendo los dioses y cultos prehispánicos por los católicos, produciéndose una especie de acomodamiento entre las festividades españolas y las andinas¹¹.

La recuperación de la fiesta se produjo a raíz del asedio que sufría la ciudad de La Paz en el momento de la revolución llevada adelante por Tupac Amarú, en 1871. En aquel tiempo, el gobernador Sebastián Segurola, resistió durante ocho meses el bloqueo de la ciudad por parte de 80.000 indígenas. La leyenda cuenta que cuando Paulita Tintaya e Isidro Choque tuvieron que separarse, cuando él se sumó al ejército de Amarú y ella dejó Laja para ir a servir a la hacienda de su señora, Josefa Foronda, esposa del gobernador de La Paz; el hombre le entregó a su amor un amuleto para la abundancia, el *Ekeko*, y gracias a él pudieron soportar la hambruna

10. La tradición cuenta que en la fiesta realizada cuando los fundadores de La Paz se trasladaron desde La Laja a esa localidad, se dispuso una misa solemne seguida de fiesta. En ella, los indios contribuyeron al festejo de los españoles (que se disfrazaban con sombreros de cartón y caretas o barbas de chivo), llevando pequeños idolillos de piedra y ofreciendo objetos diminutos a cambio de piedras minúsculas y planas como forma de pago. La cercanía con la época de fertilidad también procuraba la celebración que entre hombres y mujeres jóvenes se hace para formar pareja, por ello, aprovechando el bullicio de los jóvenes se llevaban a los muchachas con quienes tenían asuntos de amor, y fue este el detonante para que pasados unos cuantos años y reiterados los hechos se prohiba el festejo.

11. En relación a la sustitución y yuxtaposición de imágenes, un texto primordial es **Grusinsky, Serge**. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "BladeRunner" (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

provocada por el bloqueo, ya que el idolillo le proporcionaba los alimentos que compartía con su patrona. Al respecto, el C. C. A. *Wayna Marka* ofrece algunos ajustes, aludiendo a que al despedirse Pualita e Isidro intercambiaron sus *illas*,

...el hombre, preocupado para que su pareja no sufra de hambre ya que no existía ningún tipo de alimento mientras duraba el cercado, fue llevando alimentos a su compañera [que eran dejados cada noche por la ventana y depositados en la esquina de la habitación], ella, en forma de retribución puso un altar para su illa que representaba a su compañero [en el sitio donde aparecían los alimentos], la esposa de la autoridad, viendo que en este precario altar siempre había alimentos, empezó a creer en lo mágico del símbolo, peor aun cuando estaba enferma de gravedad, empezó a rendirle culto ofreciendo alimentos todos los viernes, que en sí representaba lo que aparecía en el altar; con el objeto de curarse, su pedido se hizo realidad y lo atribuyó a los poderes de esta imagen dándole réditos al mismo, así fue la principal difusora¹²...

Cuando sobrevino la victoria, -gracias al apoyo de los mestizos que rompieron el cerco y Amaru fue atrapado, desmembrado y sus partes expuestas como escarmiento-, el gobernador conoció la historia de la *illa* y ordenó en 1783 restaurar la celebración, pero trasladando su fecha al 24 de Enero, día en que se veneraba a Nuestra Señora de La Paz, virgen de la que era devoto el gobernador y a quien atribuyó la intersección para lograr el triunfo. A la par se restauró el mercado de miniaturas y dijes de *Alasitas* y reapareció el *Ekeko*, pero la *illa* fue suplantada por una imagen...

...de tez blanca, rechoncha, más parecido a un español que a lo que era en su origen real, solamente, la representación del alma para proclamarlo, como símbolo de la abundancia¹³.

También volvieron las fiestas fastuosas con danzas y derroches que prontamente la iglesia suprimió por cuestión de “decencia”, pero se mantuvo la producción de miniaturas y la celebración del pequeño dios que traspasó la época colonial y republicana hasta nuestros días, combinando rasgos católicos y creencias precolombinas andinas. Desde entonces, se acostumbra comprar artesanías en miniaturas a las 12 del mediodía de cada 24 de Enero, y una vez *ch'allados* “con fe”, con coca, alcohol y esencias andinas por el *yatiri* -y si se quiere también pueden pasar por la bendición del sacerdote católico-; los bienes en miniatura son llevados a las casas con la esperanza de que serán conseguidos realmente durante el transcurso del año.

No obstante el cambio de fecha, la festividad sigue conservando su trasfondo con el ciclo agrícola : en la ciudad de Puno del altiplano peruano, *Alasitas* se festeja el 3 de Mayo, coincidiendo con la Fiesta de las Cruces y el inicio de las cosechas, período que se prolonga hasta Espíritu Santo y Pentecostés; en la ciudad de La Paz y en el Alto, se realiza sobre el fin de Enero, momento del florecimiento de los productos, donde la divinidad es testigo y procu-

12. Gacetilla de Prensa del **Centro Cultural Autóctono Wayna Marka**, Quechua – Aymará. *Alasita* 5515. 5º Año consecutivo de la Feria Artesanal en Miniatura. Jallalla Alasita (2008).

13. *Ibidem*.

rador del éxito de la cosecha. Y si bien estas fechas son claves en el calendario rural, siguen funcionando de manera simbólica en el ámbito urbano, ya que la necesidad de protección y procuración de éxito productivo se presentan en los dos contextos, aunque la naturaleza de los bienes sea distinta.

Alasitas y el Ekeko: “servir” a las wakas.

La celebración en torno a la Waka de Parque Avellaneda.

...al menor descuido del zorro Sepúlveda (...) ya tenías al tatara-tatara abuelito Condorí otra vez invocando cerros, pagando la Pachamama (...) todos aquellos Sepúlvedas se dieron cuenta de que estaban fracasando y de que no era fácil barrer la superstición de unos indios tan viciosos como nosotros (...) y se conformaron con que fuéramos a medias católicos y la otra mitad lo pareciéramos.

Alex Condorí, poeta aymara.

Como se dijo más arriba, el proceso de extirpación de idolatrías se encargó de sustituir las divinidades andinas por las católicas, pero como advierte Alex Condorí en el epígrafe, bajo la apariencia del ferviente culto católico pervive la religiosidad andina, donde la abundancia de santos y santas posibilitó que estos se convirtieran en la nueva manifestación plástica de las deidades tradicionales, contrarrestando así el monoteísmo cristiano¹⁴. En este sentido, la celebración del *Ekeko*, en el ámbito urbano y mechado con la religiosidad católica, es una expresión de religiosidad que utiliza el intercambio de bienes por dinero, y sigue recurriendo a las deidades andinas para alcanzar los favores de la fortuna y la salud.

La figura actual del *Ekeko* remite a un ser mestizo, regordete y risueño, usa saco al estilo europeo y pantalón hasta el tobillo del antiguo pongo aymara, el *lluchu* y las *abarcas*. En sus alforjas carga todos los elementos que constituyen las primitivas necesidades del hombre: una bolsita de harina, otra de arroz, una casa en miniatura, un colchón y una montura y otros tantos enseres que sus dueños confían conseguir por su mediación. Si se tiene un *Ekeko* (la tradición dice que tiene que ser regalado o hurtado), hay que cumplir los ritos para lograr su condición benefactora: todos los martes y viernes hay que colocar en su pequeña y redonda boca (en rigor se trata de una horadación), un cigarrillo encendido, hay que hacer “fumar” al *Ekeko*, y si el deseo o pedido es aceptado, del cigarrillo saldrá humo como si realmente fumara.

En este sentido, vuelvo a remitirme a la necesidad de “alimentar” a las huacas para reforzar el vínculo de reciprocidad entre lo natural, lo social y lo sobrenatural, porque, siguiendo a Bovisio,

...el culto a las huacas se articula de modo tal con el culto a los fundadores de los linajes, que podríamos pensar a todos los tipos de huacas, como materialización de los antepasados. (...) de modo que el concepto de “antepasado” remite tanto a los antepasados reales de la familia, la etnia, el grupo, etc., como a los antepasados míticos, hombres y mujeres originarios.

14. Son casos paradigmáticos la virgen de Copacabana y Urkupíña en Bolivia y la de Guadalupe en México.

*El culto a los ancestros sería entonces el punto de articulación de lo natural, lo social y lo sobrenatural en un complejo que involucraría antepasados míticos (identificados con piedras, montañas, animales, etc., o con objetos plásticos), pacarinas (lugares de origen), huancas (huacas de piedra que marcan territorialidad) y huanquis (huacas de piedra que acompañan al muerto en la tumba), mallquis (cuerpos de los muertos) y conopas (huacas domésticas móviles de diversas formas y materias que se heredan de padres a hijos)*¹⁵.

Por otra parte, existen diferentes tipos de *huacas* que se articulan con una escala jerárquica que tiene asidero en el culto a los antepasados y estaría en consonancia con la identificación entre las entidades sagradas y el orden social existente, las *wakas* mayores son reconocidas como deidades por todo el pueblo y son los antepasados de quienes detentan el poder estatal, las *wakas* locales se ligán al antepasado fundador de cada etnia, y las *wakas* menores se vinculan al culto familiar.

De lo dicho, tomamos dos puntos para analizar la significación de la festividad del *Ekeko*: su relación con el culto a las *wakas* y la necesaria materialidad, que trabajaremos en relación a la producción de miniaturas que es venden y compran en la feria, consideradas como parte del rito que se complementa con la alimentación del idolillo (en este caso se le da de fumar), y donde la tarea del *yatiri* es de suma importancia en tanto que con la *ch'alla* interviene para que la ofrenda sea recibida, confiriéndole a las artesanías un plus que las convierte en una suerte de amuleto¹⁶.

El punto de reunión para la celebración de *Alasitas* en el Parque Avellaneda es justamente el entorno del espacio de la *waka* (voz quechua), *Kalasaya* (voz aymará), o *Kura* (voz mapuche) “piedra inicial que demarca un sitio ceremonial”¹⁷, implantada en medio de las canchas Peuser del parque, en el *Inti Raymi* (año nuevo) del 2002, siendo la única existente en la ciudad de Buenos Aires.

El Parque Avellaneda es uno de los espacios verdes más grandes de la ciudad¹⁸, fue recuperado por los vecinos en el año 1989 y desde entonces es co-gobernado (mediante la mesa de Trabajo y Consenso en la que participa el grupo *Wayna Marca*) junto al Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. En su interior aglutina al Complejo Cultural “Chacra de los Remedios”, una futura escuela Media con orientación en Espacios Verdes y un Centro de Salud (CeSac N° 13). Este sitio se localiza en las cercanías de la zona de Flores Sur o Bajo Flores, una localidad donde residen y trabajan gran parte de los inmigrantes bolivianos, muchos de ellos provenientes de

15. Bovisio, María Alba. “Las huacas del NOA: objetos y conceptos”, Mimeo, 2006. pp. 1 – 2.

16. La función interventora del *yatiri* esta presente en las crónicas : ...*Y es de advertir que no todos los indios ven la huaca principal, ni entran al sitio, ni casa donde la huaca está, sino los hechiceros que hablan con ella y le llevan ofrendas [...] Y assi cuando se pregunta a un indio si ha [...] adorado una huaca no quiere decir si la ha visto, o se ha hincado de rodillas ante ella, porque no consiste en esto la adoración que le dan, sino en que cuando todos se juntan para estas fiestas [...] después de haber dado las ofrendas que lleva el sacerdote, la invocan...* Villagómez 1646. En: Bovisio, M. A. *La religiosidad...* Op. Cit.

17. De esta manera se promueve y convoca en la programación del Centro Cultural “Chacra de los Remedios “ el encuentro que se realiza en torno a la *waka* el 1° viernes de cada mes.

18. Av. Lacarra y Av. Directorio.

zonas agrícolas y que ahora se dedican mayormente a la costura, la construcción y el comercio. Así se fue convirtiendo en lugar de encuentro y esparcimiento significativo también para la comunidad boliviana, posicionándose como lugar recurrente de recreación de fin de semana y de asistencia médica, al tiempo que comenzaron a realizarse allí varias actividades deportivas y culturales propias de la comunidad¹⁹. Estos eventos convocan a bolivianos residentes en otras zonas de la ciudad y del conurbano de Buenos Aires, así como es cada vez más notoria la presencia de participantes argentinos y de otros países de Latinoamérica.

El espacio de la *waka* se fue configurando como punto de encuentro y centro ceremonial dentro del parque, en su entorno se realizan fiestas y celebraciones : *Inti Raymi*, *Pachamama* y *Alasitas*; actividades que se vinculan con otras tales como el encuentro mensual llamado “Recordando...Memorias de los Pueblos Originarios”, la realización y presentación de videos, encuentro de sikuris, entre otros. Estas actividades se articulan a la vez con las realizadas en sectores importantes de la zona de Flores, como el festejo de la Virgen de Copacabana y carnavales del barrio Charrúa, y la celebración del día de Todos Muertos en el cementerio.

En este sentido, la feria de *Alasitas* que en Bolivia mueve a miles de creyentes paceños²⁰, también cuenta con una gran afluencia de gente en la Ciudad de Buenos Aires²¹, mientras que la importante cantidad de inmigrantes bolivianos residentes en el país, que ya superan los dos millones de personas, generó la descentralización de la fiesta en los últimos años, sumándose a la realizada desde hace cuatro años en las canchas Peuser del Parque Avellaneda, la organizada por otras agrupaciones de la colectividad²². Y como se dijo, es notoria la presencia cada vez mayor de ciudadanos argentinos y latinoamericanos, que llegan para compartir la fiesta y comprar las miniaturas que simbolizan a aquellos bienes que desean realmente.

La producción y uso de miniaturas es bastante conocida y común en el mundo andino, empezando por las menciones de Pedro Cieza de León (1533) respecto de que el jardín del Inca del *Coricancha* estaba realizado en miniaturas de oro²³. Las miniaturas se encuentran en diferentes situaciones rituales: aparecen reproducciones de objetos minúsculos acompañando el enterratorio de los niños (adultos en miniatura) sacrificados en el ritual de *capac hucha*, rea-

19. El parque también devino - y sigue siendo - centro de tensión entre fracciones de la comunidad misma, ya que cuando se hizo pública la existencia de talleres de costura clandestinos, el sector denunciante del trabajo esclavo estaba en relación con la Cooperativa “Alameda”, que se encuentra frente al parque.

20. El evento se inicia en la ciudad de La Paz cada mediodía del 24 de Enero y se extiende por el lapso de tres semanas. Comenzó a llevarse a cabo en la actual Plaza Murillo, posteriormente en la Alameda, hoy el Paseo del Prado, y después en la Plaza de San Pedro, la Av. Montes, en la antigua Aduana de la Av. Tejada Soriano, y finalmente en el antiguo parque zoológico de la ciudad que era conocido como el Parque de los Monos y que ahora se ha transformado en parte del Parque Urbano Central. La fiesta allí es multitudinaria e importantísima y hay que rescatar que el año pasado la inauguró el presidente Evo Morales quien repartió billetes para la fortuna.

21. Este año además de las autoridades del Parque se hicieron presentes el Jefe de Misión de la Embajada de Bolivia, Sixto Valdez Cueto y el Cónsul General de Bolivia, José Alberto González.

22. En el 2008 se realizaron *Alasitas* también en el Parque Indoamericano, Av. Castañares y escalada, y en la Colectividad 6 de Agosto, Ana María Janer 3200, Villa Soldati, ambos de la CABA.

23. Aludido a partir de la existencia de las pequeñas espigas doradas que eran plantadas por el Inca en aquel jardín en el inicio de la siembra, y que fueron parte del botín pagado para el rescate de Atahualpa.

lizados en metales preciosos, conchas marinas y textiles²⁴; cuando muere un niño sin bautizar o se produce un aborto se entierra el cuerpo acompañado de un ajuar en miniatura; en algunas zonas del lago Titicaca en la ceremonia de defunción de una persona se realiza una suerte de reproducción del fallecido con su ropa y se le ofrece un conjunto de objetos en miniatura, que representan las herramientas del trabajo que realizaba en vida, junto con otros objetos rituales que son quemados para que puedan ser recibidos por el alma, (en el norte argentino se realiza una ceremonia similar donde se reproducen en masa de pan todos los objetos que eran pertenencias del difunto y luego son consumidas en una comida comunitaria por sus allegados). Para el día de San Juan (24 de junio) en el Alto paceño se dedican a las *ispallas* (ser sobrenatural responsable de los productos agrícolas en las cosechas), “mesas” (ofrendas) conformadas por *ch'uñu* (papa disecada y pequeña que representa una de sus primordiales fuentes alimenticias), saquitos de confites diminutos representando cargas de quinoa y figuritas de animales modeladas en cebo²⁵; también en las “mesas” que los *yatiris* y *kallawayas* preparan como ofrendas con ciertos elementos precisos según cada cuestión, intervienen además de una serie de objetos y elementos de pequeño formato, tales como hojas de coca y otras plantas, figuras de azúcar, vellones de lana, figurillas modeladas en cebo, fetos de llama, chanco, conejo oveja, *chiwi* (pollitos), que son un conjunto de miniaturas de estaño y plomo que reproducen objetos domésticos, figuras humanas, animales, objetos de labranzas, cruces, soles, lunas, que se acompañan con papelitos brillantes de colores y ciertas pepitas, *wayruru*, y leguminosas, *willka*. Asimismo están presentes en la ceremonia de los difuntos o Todos los Santos del 2 de Noviembre, donde se compra todo tipo de elementos que se utiliza en la ceremonia y ofrendas a *apxtaca* (alma), algunos objetos son de la predilección del muerto y otros más estereotipados, pero todos para ayudar a dar alivio a la fatiga del alma y asegurar su provisión hasta el año próximo: dulces, frutas, granos, platos elaborados y un recipiente hecho con la flor de la cebolla que también le dará sombra, se amasan y se hornean cantidades importantes de pan con formas de niños, viejitos, caballitos, escaleras que servirán para subir al cielo, cañas o bastones que sirven de apoyo para el viaje y figuras de llama que serán el medio para llevar todo el almacenamiento, (ceremonia que es realizada también por la comunidad boliviana en el Cementerio de Flores de esta ciudad). En el Alto paceño, los niños acostumbran a comprar *k'ispiña*, una galleta preparada con harina de quinoa cocida al vapor con forma de vaquita o llama, con la que juegan hasta cansarse y comerla.

Se presenta clara la implicancia de las miniaturas con los ciclos vitales-agrícolas y por ende con la muerte, que ya hemos visto tiene una presencia importante en relación al culto al cuerpo del antepasado y la concepción cíclica del par vida-muerte entendida a esta como un pasaje a otro estado. Por su parte, la relación que se establece con los seres sobrenaturales por medio de la ofrenda, “mesas” de comida ceremonial, también está presente en esta íntima relación de los hombres con lo sagrado, explica Fernández Juárez que los dioses

24. Algunas de las razones principales del ritual eran el pedido a las *wakas* por la salud del Inca, el fortalecimiento simbólico de los lazos entre el centro del imperio y su periferia, también se hacían sacrificios de este tipo tras la muerte o con la venida de un nuevo Inca y con el inicio y fin de un año nuevo agrícola. Al respecto consultar: Mc Ewan, Colin y Van de Guchte, Maarten. “El tiempo ancestral y el espacio ritual estatal incaico”, en *La antigua América*. México, The Art Institute of Chicago/Grupo Azabache, 1993.

25. Fernández Juárez, Gerardo. *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. Biblioteca andina dirigida por Javier Medina y David Tuch Schneider. La Paz, Ed. Hisbol, 1995.

“...agradan y curan a los hombres “comiendo” sus platos; los hombres alimentan a los dioses y complimentan su apetito agasajándoles con una comida capaz de encarnar de forma metafórica aquello que más les aflige (...) y, al hacerlo, propician, curan y limpian las carencias y congojas padecidas por los hombres²⁶.

Pero el éxito en la vida de ciudad no depende del trabajo agrario comunitario, la solidaridad y la incidencia del clima, aquí se necesita, dinero, suerte y otro tipo de bienes simbólicos industrializados. Las ceremonias que tienen que ver con los ciclos agrícolas y que estaban mayormente ligados a lo rural, se presentan en la ciudad con pagos a los seres tutelares que ya no se realizan sólo a los productos agrícolas, sino también a otros bienes que tienen que ver con la subsistencia y el bienestar : automotores, casas, negocios, oficinas, etc., que son agradecidos y bendecidos de igual modo tanto el 1º de Agosto (*Pachamama*) y el martes de *ch’alla* en época de carnaval. Del mismo modo, en *Alasitas* están presentes las pautas de reciprocidad o *ayni* que el mundo andino establece con sus seres tutelares alimentando los dioses y siendo constante en el ritual y cuidado (renovarlo anualmente) para que éstos no se sirvan de los propios elementos de los que son protectores.

En este sentido, las miniaturas encarnan a los elementos necesarios para la subsistencia y la fortuna en la vida de ciudad, producidas en serie y a base de materias primas industrializadas: papel impreso, plástico y yeso realizados con moldes, cartón, cuerina, hojalatería, madera, telas industriales, tergopol, etc, además de panes y comidas también en pequeño formato. Las miniaturas ofrecidas en la feria de Alasitas de la ciudad de Buenos Aires (algunas de ellas son reventa de las traídas directamente de Bolivia, y por ello de mayor precio y otras producidas localmente²⁷), y si bien son de una variedad acotada en relación a los objetos que se pueden adquirir en La Paz, se hacen eco de la realidad social e histórica de la comunidad y las situaciones particulares en su instancia inmigratoria²⁸.

Por ello, aunque las que son realizadas por artesanos radicados aquí talvez no tengan la excelencia técnica ni calidad de materiales que las bolivianas - porque muchos de ellos no son artesanos de tiempo completo sino que se dedican a ello para la festividad -, y a veces se trata de objetos industrializados comprados al por mayor a los que se le adosan los elementos inherentes al caso: billetes, imágenes de vírgenes o del *ekeko*, etc., son valorados porque están “bien adornados” y cumplen la función simbólica, creativa y funcional que tienen que cumplir. Al respecto, algunos trabajos de García Canclini dan cuenta de ciertas producciones que se acomodan entre lo moderno y lo pre-moderno, que reelaboran los mundos simbólicos

26. *Ibídem*. pp. 391 y 401.

27. En Bolivia los artesanos se agrupan en torno a la Federación Nacional de Artesanos Expositores de Alasita (FENAENA), liderado por Gregorio Coronel quien destaca la creatividad y habilidades en el manejo de distintas técnicas para la elaboración de los objetos. Los artesanos en general son de La Paz y otros centros productivos en Oruro, Potosí, Tarija. Sucre y Cochabamba.

28. Quedan pendientes para otra etapa de la investigación, la indagación a cerca de la pertenencia regional de los participantes de la fiesta, para determinar si la celebración convoca a bolivianos de distintas regiones, y no necesariamente a los paceños o de la zona del altiplano, por configurarse como una fiesta “boliviana” que los aglutina y en los enlaza con su país de origen en su situación de inmigrantes, y en este sentido habría que analizar también si existen significaciones particulares para la comunidad boliviana inmigrante que vive en la zona del conurbano de la Ciudad de Buenos Aires y continúa trabajando en el sector agrícola.

ancestrales como así también acompañan los procesos de cambio de las sociedades, que se constituyen muchas veces en fuentes de ingreso que le permiten jugar con los mecanismos del mercado capitalista, a la vez que reproducen su forma de vida comunal sin descuidar sus obligaciones ceremoniales y mejorando su calidad de vida²⁹.

En los puestos se pueden comprar objetos que remiten a la fortuna y a la abundancia de manera genérica: vasijas rebosantes de monedas, toros, sapos, alcancías en forma de chanchitos, billetitos de pesos argentinos, dólares y euros que llevan impresas la imagen del *Ekeko* y/o la virgen de Copacabana, y por supuesto figuras del *Ekeko*, diablitos y vírgenes. También pueden adquirirse elementos que tienen que ver con la alimentación diaria, donde son emblemáticas las canastas con toda clase de vituallas, ya sea embasados de marcas de primera calidad, legumbres, cereales, artículos de limpieza, etc., los panes y bizcochos y los almacenes de la fortuna. La documentación es un rubro importante ya que remite a la esperanza de posesión de bienes materiales y simbólicos y a la regularización de la situación civil o legal, y en algunos casos hasta se arman puestos o carpas que funcionan como delegaciones institucionales según el rubro al que pertenezca: títulos de propiedad de inmuebles y coches, títulos universitarios, actas de divorcio documentos, pasaportes, etc., papeles que deben ser completados por el interesado y firmado por el *yatiri*. También pueden comprarse textiles: *awayus* (mantas) y *chulpas* (carteras), maquetas de casas, valijitas, computadoras y otros electrodomésticos; así como toda una cantidad de objetos que aluden a una de las ocupaciones laborales más comunes y conflictivas de la comunidad boliviana en la ciudad de Buenos Aires, la costura : rollos de tela, combis y autos que portan rollos de tela en el portaequipajes, casas en venta cuyo cartel anuncia la cantidad de ambientes y la existencia de garage y galpón, maquetas de talleres con sus telas, maquinas de coser, etc., que vienen acompañados con los papeles que acreditan la habilitación y que el vendedor las ofrece para que “no moleste la cana”.

Objetos todos que conforman un ajuar que no permite ser caracterizadas como productos “meramente artesanales”, sino más bien deben ser pensarlas en relación a su asimilación al concepto de *waka*, en tanto la multiplicidad de sustancias en las que puede ser materializada y al tratamiento y necesaria la intervención del *yatiri* sobre ellas para procurar su eficacia; ya que la *waka*, como imagen que encarna en su propia imagen o sustancia,

*...podría asemejarse a un culto a las reliquias, encarnaciones de lo sacro, que encierran poderes para intervenir en el curso de las cosas (curar, favorecer las cosechas, prevenir epidemias, etc.) y a las que se rinde culto*³⁰.

De manera similar, Mcewan y Van de Guchte, entienden a las miniaturas como “dobles” o “gemelos” del mundo natural o real, que con el acto de su reproducción se pretende controlar la esfera a la que pertenecen³¹.

29. Al respecto un texto clásico es “La puesta en escena de lo popular”, en **García Canclini, Néstor**. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México, Grijalbo, 1990.

30. Bovisio, M. A. “Los muertos ...” *Op. Cit.*

31. Mc Ewan, Colin y Van de Guchte, Maartien. “El tiempo ancestral y el espacio ritual estatal incaico”, en *La antigua América*. The Art Institute of Chicago/Grupo Azabache, México, 1993.

Es por ello que Escobar propone calificar a las producciones estéticas de las comunidades indígenas como “arte indígena”, ya que

...desde hace milenios y en los más remotos lugares, diversas sociedades a-modernas construyen retóricamente la experiencia colectiva. Inventan imágenes y gestos en los que lo estético impone una dirección a pesar de que lo haga soterradamente y confundido con otros factores culturales. Crean obras que, aunque repitan las pautas tradicionales, dependan de funciones varias, se produzcan serialmente y correspondan a autores anónimos y/o colectivos, son capaces de revelar, desde el juego de la forma, oscuras verdades por otras vías inaccesibles³².

Esta perspectiva posibilita proyectar sobre las producciones la concepción de hombres sensibles, imaginativos y creadores de formas genuinas, pero para hablar de un arte indígena en el siglo XXI tendríamos que problematizar y redefinir la categoría de indio. Y si bien es un objetivo que excede los fines de este escrito, anclamos el problema en el viraje que ha sufrido a partir de la década de 1980 el pensamiento indigenista latinoamericano, con la aparición de una nueva corriente de acción y pensamiento que algunos autores entienden con el nombre de “indianismo” o “emergencia indígena”³³. Bengoa diferencia este proceso por ser los mismos actores indios quienes por primera vez toman conciencia de sí como grupo, conformando una suerte de “reinención” de lo indígena, porque si bien

...los indígenas han tenido históricamente demandas frente a la sociedad y el gobierno. Sin embargo, no siempre esas demandas ponían por delante los aspectos étnicos, esto es, la diferencia existente entre la cultura indígena y global³⁴.

En este sentido es pertinente la distinción entre el término “indio” y “etnia” que plantea Battalla, para el que el término indio es un concepto analítico que se acuña en el contexto colonizador, dentro de la

...situación colonial [que] homogeneiza a los pueblos dominados y los engloba dentro de una misma categoría (...). La etnia, como categoría aplicable para identificar unidades socio-culturales específicas resulta ser una categoría de orden más descriptiva que analítica (...) nombrando entidades históricas, que alguna vez fueron colonizadas, y en el futuro se habrán liberado, sin que el paso de una condición a otra las haga desaparecer, porque no se definen por una relación de dominio –como el indio– sino por la continuidad de su trayectoria histórica como grupos con una identidad propia y distintiva. La identidad étnica, por supuesto, no es una condición puramente subjetiva sino el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de

32. Escobar, Ticio. *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*. Centro de documentación e investigación de arte popular e indígena del centro de artes visuales, Museo del Barro. Asunción, P.R. ediciones, 1993. p. 19.

33. Sobre el tema consultar: Fevre, Henri. *El indigenismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996; Bengoa, José. *La emergencia indígena*. Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000.

34. Bengoa, J. Op. Cit. pp. 24-5.

*relación de códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de su identidad étnica*³⁵.

No obstante, resulta notoria la apropiación de los grupos del término “indio” como un signo de identidad y de revalidación étnica, cuando a partir de los '80 toman la palabra y la representación de sí mismos, a partir del florecimiento de múltiples organizaciones indianistas que se caracterizan por la diversidad étnica e institucional. En este sentido, el C.C.A. *Wayna Marka*, justifica las actividades de su agrupación haciendo hincapié en la importancia de la recuperación de las prácticas culturales y ceremoniales *quechuas* y *aymaras* en la ciudad de Buenos Aires, apelando a la reactivación de la cultura y los valores heredados de los ancestros y apostando a que sea una vía de identificación para otros tantos miembros de su comunidad; así queda manifiesto en la gacetilla de prensa:

*En la provincia de Buenos Aires como así también en la Capital Federal, se realizan diferentes ferias artesanales de Alasita, con diferentes miradas, muchas de ellas solo con fines económicos, lo que diferencia al Parque Avellaneda es la de hacer una representación de sus orígenes de esta tradición y poder año tras año, lograr realizar genuinamente esta feria, para ello el C.C.A. Wayna Marka realizó y realiza una minuciosa investigación de los orígenes*³⁶.

Resulta notoria la diferenciación que el grupo marca en relación a las otras agrupaciones en tanto, ellos estaría ofreciendo una realización “ genuina “ de la fiesta reelaborada a partir de la investigación, alejándose de las voluntades comerciales, que no sólo atañen a la venta de artesanías y la prohibición de venta de bebidas alcohólicas, sino también a la determinación de no dar lugar a la cumbia y otros ritmos de difusión masiva, en pos de la participación de grupos de música y danza que

*...interpretan temas del repertorio de los pueblos originarios (o primeros habitantes de estas tierras) (...) Los beneficiarios de estos encuentros, son siempre los vecinos y los jóvenes enriqueciendo así, la formación de una identidad cultural propia individual y colectiva. La comunidad también se ve beneficiada, al participar directamente e indirectamente de estos encuentros*³⁷.

Subrayando las interrelaciones y reelaboraciones de lo ancestral y lo moderno, se pueden agregar algunos otros tantos elementos que se corresponden a la situación inmigratoria, que estarían dando cuenta de ese mecanismo al que aludía al principio en tanto la existencia de una intención de reafirmación de lazos identitarios con la cultura prehispánica andina, a la vez que se busca restaurar lazos de pertenencia con su comunidad de origen y procurar una imagen positiva en la comunidad receptora.

35. Bonfil Batalla, Guillermo. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Identidad y Pluralismo cultural en América Latina*. Fondo Editorial del CEHASS, Editorial de Universidad de Puerto Rico, 1992. pp. 34-43.

36. Gacetilla de Prensa del **Centro Cultural Autóctono Wayna Marka**, Quechua – Aymará... *Op. Cit.*

37. *Ibidem*.

Es un aspecto a destacar que el auspicio del evento del año 2008 estuviera a cargo de la empresa de giros vía correo *Western Union*, paradigmática en el sentido de la importante presencia que tiene en la cotidianeidad de la comunidad boliviana, enviando y recibiendo dinero a y desde su lugar de origen, por medio de la compañía.

Las comidas típicas, los grupos en vivo de música y baile: sikuris y comparsas, completan la fiesta que es además una fecha especial para el reencuentro de grupos de familias y amistades que se acomodan dispersos por el parque, sentados sobre sus awayus con los objetos adquiridos en la feria expuestos en centro de la mesa, para compartir la comida durante el resto del día o mientras dura el festejo. Desde el escenario, los discursos en aymara y castellano hacen alusiones a la fiesta, a la integración que año tras año se va produciendo con la presencia de argentinos, y al interés de la comunidad boliviana en mostrar y difundir su cultura, sus tradiciones y su forma de festejo familiar.

Como se dijo, la función de los *yatiris* es sustancial, quienes ataviados con algunos elementos característicos de la indumentaria textil tradicional, sahuman y *ch'allan* con alcohol, vino y pétalos de flores las miniaturas compradas. Los más populares o renombrados son los que tienen mayor convocatoria, es muy notorio ver largas colas de gente que en algunos puestos soportan bajo el sol de verano la espera para la bendición, mientras otros apenas son visitados. En torno a la *waka*, el guía espiritual aymara Alex Cuellar Apaza “sirve” a la *Pachamama*, con ofrendas de cerveza, hojas de coca y sahumando esencias andinas, a la vez que se va conformando una *ch'alla* colectiva de objetos.

Un punto de gran significación es una variación que se presenta en el festejo de *Alasitas* de Parque Avellaneda, con respecto a su celebración paceña: la ausencia total de la iglesia católica. Este punto fue discutido por el grupo cuando se comenzó a organizar el evento y se decidió que a la hora de trasponer la fiesta desde Bolivia a Buenos Aires, se iba a hacer según “la otra historia”, donde el cristianismo no aparece como un elemento positivo. Por eso aquí los objetos no son bendecidos por la iglesia católica, aunque la parroquia más cercana, la Virgen de los Desamparados, se encuentre justamente frente al parque.

En este sentido, es esencial el concepto de “etnogénesis”, en tanto presenta una nueva concepción y un nuevo discurso identitario que se construye desde el grupo mismo, posibilitando así la construcción de un

...puente entre las culturas tradicionales, que son las que “saben” y las culturas indígenas urbanas que son las que “recuerdan” (...). Se trata de una “lectura urbana” de la tradición indígena, realizada por los propios indígenas, en función de sus intereses y objetivos indígenas, es por ello que se trata de un discurso de identidad étnica arraigado profundamente en la tradición, pero con la capacidad de salir de ella y dialogar con la modernidad³⁸.

38. Bengoa, J. *Op. Cit.*, pp. 128-9.

Es así que esa visibilidad que algunos grupos indígenas consiguen, les posibilita establecer la lucha por cuestiones fácticas y mensurables en la dimensión simbólica y comunicacional, al crear tensiones con los códigos culturales dominantes sobre los que se fundan las relaciones sociales³⁹. En países como la Argentina, donde se optó históricamente por el silenciamiento y ocultamiento del componente indígena, las inmigraciones a las ciudades capitales (primero internas y después de otros países latinoamericanos), revitalizaron el problema. La inmigración de bolivianos es significativa en este aspecto ya que comparten prácticas con las culturas del NOA argentino, por haber sido parte de la ancestral cultura andina antes de la configuración de las naciones, momento en el cual se reafirmó la tradición blanca y europea negando y denigrando a las culturas prehispánicas. En este sentido, es que la re-significación y re-validación de estas prácticas culturales y religiosas, y la presencia en las ciudades de toda una serie de marcas simbólicas (celebraciones, banderas, artefactos, músicas, vestimentas, objetos, etc.) vienen a reforzar la emergencia de estos sectores. La celebración de *Alasitas* y el ritual al *Ekeko* en la Ciudad de Buenos Aires, donde mito, tradición y modernidad conviven, se configura entonces como un evento que posibilita pensar y consolidar la idea de identidad como lazos más abarcativos que los límites nacionales, y dan cuenta de la evidente multiplicidad étnica y cultural que configura la identidad latinoamericana. Y aunque excede a los fines de esta investigación, esta perspectiva abre la puerta al interrogante sobre el rol que juega (en tanto su eficacia) la validación de las prácticas culturales-simbólicas en la lucha por el mejor posicionamiento económico-social de los grupos, teniendo en cuenta que la demanda del reconocimiento de la cultura viene aparejado siempre a la petición de recuperación de la tierra y la reivindicación de los derechos indígenas.

Bibliografía

- ACHA, Juan. *Arte y Sociedad Latinoamericana. El producto artístico y su estructura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- _____. *Las actividades básicas de las artes plásticas*. México, Ed. Coyoacán. S.A. de C.V., 1994.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Identidad y Pluralismo cultural en América Latina*. Fondo Editorial del CEHASS, Editorial de Universidad de Puerto Rico, 1992.
- BENGOA, José. *La emergencia indígena*. Chile, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BOVISIO, María Alb a. “Los muertos, otra corporalidad: acerca del imaginario sobre la muerte a través de las fuentes de extirpación de idolatrías (siglos XVI y XVII)”, en *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria . Compilado por Lidia R. Nacuzzi, CD-Rom*. Universidad de Buenos Aires, 2005.
- _____. *La religiosidad andina a través de las fuentes de extirpación de idolatrías (siglos XVI - XVII)*. Inédito, 2007.
- _____. “Las huacas del NOA: objetos y conceptos”, Mimeo, 2006.
- CHARTIER, Roger. “Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen”, en *Escribir las prácticas*. Buenos Aires, Manantial, 1996.

39. MELUCCI, Alberto. *Los Movimientos Sociales y la Democratización de la vida Cotidiana*. Trabajo publicado en John Keane (ed), *Civil Society and the state*. Verso Publications, London-New York. 1988.

- COLOMBRES, Adolfo. “Modernidad dominante y modernidades periféricas, o el concepto de la nueva modernidad”, en *América Latina: El desafío del tercer milenio*. Buenos Aires, Ed. Del Sol, 1993.
- _____. *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente*. Buenos Aires, Ed. Del Sol.
- ESCOBAR, Ticio. *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*”. Centro de documentación e investigación de arte popular e indígena del centro de artes visuales. Mueso del Barro. Asunción, P.R. ediciones, 1993.
- _____. *Mito del arte, mito del pueblo*. Asunción, Ed. Peroni, 1987.
- _____. *Arte Indígena: el desafío de lo universal*. Mimeo. s/f.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. Biblioteca andina dirigida por Javier Medina y David Tuch Schneider. La Paz, Ed. Hisbol, 1995.
- FEVRE, Henri. *El indigenismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México, Grijalbo, 1990.
- _____. *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*. México, Ed. Siglo XXI, 1979.
- GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blande Runner (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LAUER, Mirko. *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes Peruanos*. Lima, Centro de Estudios y promoción del desarrollo, 1982.
- MELUCCI, Alberto. *Los Movimientos Sociales y la Democratización de la vida Cotidiana*. Trabajo publicado en John Keane (ed), *Civil Society and the state*. Verso Publications, London-New York. 1988.
- MCEWAN, Colin y VAN DE GUCHTE, Maartien. “El tiempo ancestral y el espacio ritual estatal incaico”, en *La antigua América*”. The Art Institute of Chicago/Grupo Azabache, México, 1993.
- ROSTWOROSKI DE DIEZ CANSECO, María. “Reflexiones sobre la reciprocidad andina”, en *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLII. Lima, 1976.

Otras fuentes:

- CENTRO CULTURAL AUTÓCTONO WAYNA MARKA, QUECHUA – AYMARÁ. Gaceta de Prensa, “Alasita 5515. 5º Año consecutivo de la Feria Artesanal en Miniatura. Jallalla Alasita (2008)”. Buenos Aires, 2008.
- EL KARA. “Alasitas 2008 en La Paz ”, en www.MetroBlog-La Paz.
- MARTÍNEZ, Nelson, “Dios andino que vence el tiempo”, en *Diario La Prensa*, La Paz, Domingo 23 de Enero de 2000.
- VÁSQUEZ, Katiuska. “Negocios y comida, lo más pedido en Alasitas”, en www.lostiempos.com. Cochabamba, Bolivia. Sábado, 12 de enero de 2008.
- “Feria de Alasitas, encuentro de bolivianos con sus deseos”, en www.telesurtv.net Caracas, 24 de enero 2007.
- “Bolivianos celebran la “Alasita ”, feria de la abundancia, en www.telesurtv.net . Caracas, 24 de enero 2008.

Prácticas alimentarias en la ciudad de Buenos Aires, entre el exotismo y la marginalidad

Verónica Castellano¹

Resumen

El objeto del presente trabajo es mostrar cómo la oferta de algunos productos de origen andino como la oca, papa lisa y quinua en la ciudad de Buenos Aires ha dado origen a diversas situaciones. Por una parte, un sector de la población con alto nivel adquisitivo los consume como productos exóticos y selectos provenientes de la zona de la Quebrada de Humahuaca, elaborados allí por una cooperativa que cobra fuerza y explota la designación patrimonial de la zona. Por la otra, se los encuentra a la venta a cargo de inmigrantes bolivianos en sectores de la ciudad considerados marginales, donde se los adquiere como parte de la dieta cotidiana pero que van siendo reemplazados paulatinamente como resultado del movimiento migratorio pero muchas veces también de la discriminación.

En la caracterización de las unidades de análisis son utilizados datos estadísticos, entrevistas no estructuradas y observación participante tanto en contextos de producción y venta como en interacciones cotidianas con nuevas generaciones de bolivianos e hijos de bolivianos nacidos en Argentina, para presentar cómo opera la discriminación tanto dentro como fuera del grupo.

Es posible también analizar algunas de las consecuencias de la globalización en el contexto de producción andino boliviana, en la que los productos andinos son cultivados en mayor medida exclusivamente como fuente de ingreso y no de consumo, originando modificaciones en la

1. Verónica Susana Castellano, docente de educación tecnológica en el área primaria- Estudiante de Antropología Social U.B.A.

dieta. En relación con esto y de la declaración de algunos alimentos como patrimonio nacional se informa el trabajo de una institución que cuenta entre sus objetivos recuperar las prácticas alimentarias tradicionales de la zona.

Palabras clave: exotización, discriminación, alimentación, patrimonio

Preguntas iniciales

El trabajo intenta comprender por qué y cómo funcionan situaciones cotidianas de discriminación, dentro de una práctica vital como la alimentación. Una variedad de situaciones en el trabajo cotidiano con niños bolivianos, llevaron a una mayor interacción con parte de este grupo de inmigrantes, ocasionando preguntas como: ¿qué pérdidas sienten estos niños y sus familias al emigrar? ¿qué cosas pueden traer consigo para atenuar el desarraigo? ¿por qué hay diálogos discriminatorios entre niños bolivianos e hijos de bolivianos nacidos en el país? ¿puede la alimentación ser un punto inicial para establecer lazos de unión y revalorizar su cultura, la que por momentos se ve tan despectivamente catalogada? ¿Por qué un mismo producto tiene valores sociales diferentes? ¿Qué hace que sea comida de acá o de allá? ¿Qué hace que sea un producto exótico o comida de bolivianos? ¿El valor económico está dado por el social? ¿Los alimentos que se parecen formar parte de una cultura, realmente lo son?

Venta y consumo

El material presenta diferentes contextos de venta de productos de origen andino como la quinua², la papa lisa³ y la oca⁴ - sus distintas variedades- en los que se evidencian diferentes valoraciones. Estos productos son vendidos en un mercado del centro de la ciudad⁵ y también en una feria callejera de un barrio porteño al sur de la misma. La primera situación de venta se produce en un mercado que cuenta con: carnicerías, verdulerías, fruterías, papería, almacenes, vinería, pollerías, pescaderías, casa de embutidos, local de especias, cotillón y tortas, florería, y otros rubros como: reparación de calzado, artículos de electricidad, productos para computación, carpintería, cuadros, ropa de campo, bijouterie, cd, vajilla y artesanías.

Allí los productos andinos son ofrecidos como parte de un conjunto de mercaderías selectas. Dentro de este ámbito los compradores, vecinos de la zona en su mayoría, destacan la calidad, variedad y tratamiento que se les da a los alimentos, por los que están dispuestos a pagar un valor más elevado que en otros comercios. Algunos elementos que permiten describir el tipo de público que accede a estas ventas son los servicios con los que cuenta el mercado de pagos con tarjeta de crédito y débito, entregas a domicilio y un espacio de garaje, condiciones que pueden marcar un determinado nivel económico.

2. quinua o quinoa en chechua: cereal

3. papa lisa: tubérculo

4. oca: tubérculo

5. El mercado conformado como una sociedad anónima, a cargo de una comisión directiva integrada por los propios puesteros, elegida en asamblea, con locales en manos de los socios dueños o alquilados.

A partir de las entrevistas, un puestero comenta “... *Acá se trae lo mejor, más caro pero mejor, así es todo el mercado. Los papines son caros, se traen del central, el año pasado se vendían a 16 pesos el kilo, no se vende mucho porque son muy caros. La gente que compra en el mercado es gente de plata, los que vienen los sábados no preguntan precio y compran mucho. De acá se llevan todo preparado, es más caro pero lo pagan, y aprovechamos eso, es gente que sale de la oficina y no quiere trabajar, a esa hora es difícil ponerse a cocinar uno que trabaja todo el día, llevan todo hecho, por eso nosotros tenemos otro puesto de comidas...*” (Pablo, 35 años)

Otro puestero indica “... *cuando en la televisión cocinan algo poco común lo viene a buscar acá porque saben que lo encuentran...*” (Graciela, 60 años)

Y en otro local se nos comenta casi entre secreto y excusa en relación a la papa lisa “... *se traen poco, más que nada por pedido, si se pierde la producción no hay hasta la próxima vez (cosecha) (...) es exclusiva, no es común, más para la elite, dijéramos, si no llevan la tradicional (...) a la gente que está de paso le asusta el precio, los que llevan cosas elaboradas son de otro nivel (...) la gente del barrio no mira el precio sino la calidad...*” (Sonia, 50 años).

Un comprador y su compañera comentan “*compro en el mercado pescado, frutas y verduras debido a la calidad, variedad, oferta y atención (...) Si queremos cosas raras venimos acá, en puestos callejeros no compramos...*”. En referencia a los papines explica “...*los consumo como acompañamiento muy esporádicamente, supongo que provienen de Balcarce...*”, a lo que la mujer indica “...*no es así, sino del norte, Catamarca o Salta, zonas con amplitud térmica....*” (Marta y Carlos, 50 años).

Otra entrevistada relata “*es la primera vez que entro al mercado, (...) soy de por acá cerca(...), estaba de paso, y entré a conocerlo. La verdura me parece muy buena pero muy cara...*”

Encuentra productos desconocidos y otros como la bamia⁶, una verdura, que conoce por su marido de origen armenio, “*es una verdura oriental, se hace en guiso con carne y yogurt (...) pero está cara...*” (Rosa 65 años).

A partir de esto es posible detectar la valoración que tanto el público como los vendedores dan a las ventas que allí se realizan.

Varios de los puesteros en las distintas charlas hacen referencia al prestigio que ellos le otorgan al mercado, ya sea por la publicidad en la televisión, la aparición en los diarios, por el uso que se le da para filmaciones de publicidades internacionales, o su parecido con mercados europeos según sus dichos. En el marco de este trabajo uno de los comerciantes consulta si la investigación se hará para compararlo con mercados de Europa.

Así es que destaca en una de las entrevistas un comerciante:

“...*El ser patrimonio del barrio lo revaloriza, lo pone de moda, la gente lo visita. Se intenta conservar el negocio y la clientela se va renovando(...)* En cada puesto hay

6. Bamia: chaucha árabe

un joven. El mercado es considerado como cultura, como traspaso de generación en generación, una definición francesa de cultura, no es solo el arte. Es así que en el mercado hay locales en el primer piso que se alquilan para actividades artísticas: dibujo, baile, no para oficinas ni cosas duras...” (Ernesto. 55 años)

Es en este espacio el lugar donde las distintas mercaderías son expuestas como productos selectos, exóticos, como ingredientes necesarios para las preparaciones que se muestran en canales de cocina especializados, en manos de cocineros expertos y de reconocimiento internacional hace que la publicidad por esos medios sean destacados por los vendedores como un motivo de orgullo “...se hicieron programas desde el mercado...” o “...cuando cocina Donato desde acá o nos nombra...”

Según lo recogido en las entrevistas tanto a vendedores como compradores, en esta unidad de análisis los productos andinos integran parte de una alimentación esmerada, selecta y exótica que adquiere un mayor prestigio mediante la publicidad y difusión en los medios de comunicación, los que están ejerciendo en este caso lo que explica André Affentranger en un análisis realizado sobre un festejo tradicional en Perú

...los medios de comunicación responden directamente a la gran demanda de la audiencia por “constructos de diferencia”, por imágenes diferentes y exóticas- una demanda que resulta de la necesidad de dar significado a sí mismo (Crain 1992: 100-102)⁷

Esta exotización es la que parecen lograr los medios de comunicación como transmisores de ideología, contribuyendo a esta construcción de la otredad, la idea del otro pero ahora como algo exótico lo que pareciera eliminar situaciones de discriminación, se dice pareciera porque los mismos productos ofrecidos en puestos o ferias callejeras, realizadas por vendedores bolivianos, ya no tiene el carácter de exóticos ni de productos selectos, los cuales además de tener un valor económico mucho menor, son parte de la alimentación casi cotidiana de este otro público compuesto casi en su mayoría por población boliviana (habiéndose observado durante la investigación compradores coreanos en busca de variedades de ajíes o argentinos consultando sobre condimentos).

Es posible establecer esta relación exotización versus marginación teniendo como punto de análisis alimentos de origen andino, contrastando la primera situación de venta con otra unidad de análisis, en una informal feria callejera. Allí se ofrecen tanto la papa lisa, como la oca y también la quinua entre otros productos alimenticios: frutas y verduras como maíz, acelga, cebollas de diferentes tipos, ajíes varios, coles, acelga, lechuga papa lisa, apio, zapallos, mandarina y secos como: porotos, maní boliviano y paraguay, tunta⁸, chuño⁹, arvejas, lupines,

7. Affentranger, André, “La Representación como eje en un estudio antropológico”. Revista Chilena de Antropología visual. Número 5 Universidad academia de Humanismo Cristiano. Chile 2005 p.3
<http://www.antropologiavisual.cl/affentranger.htm#capa15>

8. tunta: producto alimenticio de color blanquecino, obtenido de tubérculos enteros de papa s amargas a través de un proceso de congelación, lavado y secado por exposición al sol.

9. chuño: producto alimenticio de color oscuro obtenido de tubérculos enteros de papas amargas, nativas de Bolivia, a través de un proceso de congelación, deshidratación y secado por exposición al sol.

api, harina de mandioca, quinua, y condimentos (ají no moto, comino, colorante). Además de comidas preparadas servidas al paso, además de vajilla, ropa, cd, artículos varios de electricidad y ferretería y herramientas usadas y pescado ocasionalmente a lo que se le suma de manera ambulante venta de café, cintos y servicio de remises.

Esta serie de puestos para su instalación requieren la búsqueda de un espacio físico en la zona y de un pago *no oficial*. La instalación se lleva a cabo de martes a sábado, siendo este día el de mayor público y número de puestos, atendidos tanto por adultos como niños y adolescentes como parte de una economía familiar. Cabe destacar que en las organizaciones del mercado y de la feria, se ven reflejadas en cuestiones formales e informales, uno presenta características de un mercado abastecido con una producción organizada, propio de una lógica capitalista; y el otro se identifica con una serie de elementos informales, además de tener una lógica de sustancia que pretende mantenerse con mano de obra familiar, baja inversión, margen de ganancias mínimas, entre otros.

Debido a la ilegalidad, ya sea por precariedad, condiciones de higiene e impositivas de la feria no es posible hacer preguntas directas sobre su instalación, siendo esto lo que nos remite al título del trabajo y contribuye a sumar elementos para la discriminación

Durante una de las observaciones participante se observa: reclamo por un producto en mal estado en una compra anterior al que la vendedora compensa entregando otro producto, público que muy apresuradamente deja sus bolsas con mercadería de otros negocios para ser cuidados y se va, otros que se sirven la mercadería y piden que se les cobre, otro reclamo por el precio elevado de la tunta. Cuando se consulta a una vendedora sobre el uso que se le puede dar a papa lisa , se la indica como tuco y debido al aumento del público se suspende la entrevista a lo que la vendedora agrega: ... “hay mucha gente, en la semana es silencio”... Situación que se confirma en otras observaciones participante no realizadas en día sábado y que marcan una gran diferencia tanto de público como de puestos, lo que podría indicar que la participación en la feria representaría un ingreso extra a su actividad laboral semanal.

En otra situación de venta que ocasionalmente se hace de pescado, la vendedora aclara: “*es traído de Paraná, no de otro lado, traído por un pescador conocido*”... oferta que lamentablemente contribuye al aumento de la marginalidad de la feria en detrimento de la valoración de los productos que no sufren los mismos alimentos en otro contexto favorecido por la publicidad. Esta aclaración de la vendedora hace en referencia a noticias periodísticas recientes que informan sobre la pesca en aguas contaminadas tanto de la Ciudad de Buenos Aires como del Gran Buenos Aires.

En uno de los puestos más grandes compuesto de un sector de condimentos, otro de verduras más otro de productos secos, una de las vendedoras explica que la papa lisa es usada para preparar tuco que se le agrega al arroz y no le parece conveniente el uso de la quinua como rebozador de milanesas ya que es dura (como se ha indicado para usar en la otra unidad de análisis), si la indica para usar a modo de bebida. Informa que todos los productos son traídos de Bolivia excepto unas hierbas frescas que se usan para hacer té que son de quinteros bolivianos. Ella vive en el país hace diez años, proveniente de Cochabamba tiene tres hijas aquí, las cuales no se acostumbran a Bolivia, no quieren irse allí. (Alicia 35 años)

Un adolescente que también atiende en el puesto dice: a mí no me gusta esa comida, le siento sabor desagradable, a mí me gusta lo que se come acá, churrasco. (Manuel 15 años)

Otra vendedora comenta: *“...para los negocios es mejor que estemos porque atrae gente, sino antes era silencio, ellos venden más y vienen muchos bolivianos y les compran. Acá se juntan muchos bolivianos, se encuentran parientes. Los argentinos solo compran para ellos, los bolivianos compran para vender. Los chicos también venden, pero no en la semana porque van al colegio, en la semana hay menos gente.* (Sandra 13 años). En referencia a esta entrevista podríamos hacer uso de ella para ejemplificar los que explica Roberto Benencia sobre la inmigración boliviana:

...un inmigrante que llega por primera vez a Buenos Aires (...) se alojará en lo de un pariente o un compadre de su pueblo (...) va a necesitar obtener otros permisos de residencia y de trabajo, que conseguirá gracias a la ayuda de otros compatriotas(...) comparten raíces comunes y el reconocimiento de pertenecer al mismo lugar de origen, lo cual conlleva ciertas obligaciones morales... (Benencia,2004)¹⁰

Es importante entonces la formación del sentimiento de pertenencia y unión dentro de la comunidad que podría tener como uno de los vehículos la necesidad social de compartir la comida.

Los vendedores reconocen las situaciones que no favorecen al abastecimiento de los productos: *“...los productos son traídos de Bolivia, algunos vivos los pasan por la frontera , otros los cruzan pero a veces no llegan, no los dejan pasar...”* (Pedro 40 años)

Parte del público comprador entrevistado explica sobre su alimentación:

“...uso la papa en tuco, siempre la como y es rica ...” (Amanda 50 años). Otra señora acompañada de su hija y haciendo compras propias y encargadas, cuenta que vive en Argentina hace más de diez años, siempre compra en el lugar o sino en otra feria, siempre a paisanos. Comenta recetas con el uso de la tunta acompañada con bife, e indica que los chicos no la comen, sino que prefieren arroz. La quinua es usada por ella como el arroz con leche, o acompañado con queso. (Estela 40 años).

Cuando se dice en este trabajo que la exotización a través de prácticas alimentarias es una forma atenuada de racismo, se lo hace considerando que estos alimentos son usados en un contexto totalmente diferente del que son consumidos habitualmente por otras culturas con las cuales no hay contacto o lo es de manera muy ocasional y hacia las que además hay un rechazo *“....en verdulerías bolivianas nunca compré, no se cómo es la calidad de los productos pero no lo hago porque son muy sucios...”* Que como refiere Van Dijk en el análisis sobre la ideología hay una falsa conciencia en la que realmente no se comparten las condiciones sociales y económicas ya que hay incongruencia de intereses.

10. Benencia, Roberto, *“La inmigración limítrofe . Apéndice”* en Devoto, Fernando, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004 pp 460,461.

En referencia al grupo de inmigrantes la exotización opera como una forma de autodiscriminación, las nuevas generaciones o bien niegan el conocimiento de estos alimentos o su uso y se hacen bromas a quienes los consumen “....tojori¹¹, ¡tu mamá la boliviana!, ja ja... en la feria...” o “esa comida no me gusta, no le siento sabor, me gusta lo de acá...”, o “...los niños no quieren comer esas cosas, les gusta más la carne, bife y arroz, no tanto la tunta...”

La intención es analizar en última instancia la pregunta antropológica de la otredad, cómo esa construcción del otro basada en prejuicios de larga tradición y nunca bien fundados construye un otro desigual.

Resulta útil analizar en este punto un trabajo hecho por Pulido Moyano sobre cómo los conceptos de diversidad, diferencia, desigualdad se van conjugando en esta formación del otro y se manifiestan en la observación de estas dos situaciones de la venta de alimentos que se analizan. La diversidad por el solo hecho de ser hallada pone en juego una selección y una categorización y es por eso imposible que se manifieste en estado puro debiendo entonces hablar de diferencia, la que por procesos psicológicos de esencialización, simplificación y economía derivan en que:

...Las personas asociarían por ejemplo el color de una piel a una pertenencia racial, a un conjunto de comportamientos, a una naturaleza psicológica, etc.... (Moyano)¹².

La diversidad y la desigualdad se vuelven dos caras de la misma moneda, es frecuente la asociación de boliviano, sucio, villero, lento, negro, parcos, petisos, con la peor de las acen tuaciones de cada palabra, las que se escuchan en diferentes contextos, como si todas esas calificaciones fueran los rasgos fenotípicos y psicológicos estudiados científicamente. Estos Otros llegan y se integran mal o bien a la Argentina en el marco “del crisol de razas”, de la multiculturalidad, término que

... nace como un reconocimiento a la diversidad cultural sin embargo una de las principales críticas ha sido que conlleva una concepción esencialista de cultura. Es decir parte de la idea de un “otro” cuyas características son homogéneas, coherentes y resistentes al paso de la historia... (Martínez Flores 2006)¹³

Es esa percepción totalizadora y simplificada de la que se ha hablado, que no contempla las diferentes variables que afectan al inmigrante boliviano (idioma, nivel económico, acceso a la vivienda, legalidad, etc.) y que se imbrican a la hora de definirlos y que se deslizan casi de manera natural hacia valoraciones negativas y a la discriminación, lo que en términos de Moyano sería originada en

11. Tojori: variedad de maíz usado en bebidas

12. Pulido Moyano, Rafael A. ¿Europa multicultural: Integración o asimilación? “Discurso intercultural, espacios europeos y nuevo eurocentrismo”. Mugak: Centro de Estudios y Documentación sobre racismo y xenofobia de SOS Racismo/SOS. Arrazakeria Universidad de Almería. España

13. Martínez Flores, Alexandra “Mesa Redonda: La proyección multicultural en el Ecuador La importancia de definir el concepto de cultura al realizar el Plan Nacional de Política Exterior” Universidad Politécnica Salesiana Ecuador. Ministerio de Relaciones Exteriores 2008.

... el paso de la diferencia a la desigualdad, en la percepción holística, compleja y globalizadora del otro y un tipo de conexiones -podemos llamarlas conexiones trans-categoriales- que unen las diferencias biológicas con las diferencias psicológicas y socioculturales (...) Creemos que el combustible que propulsa este segundo tipo de conexiones es siempre de tipo afectivo o valorativo (es decir, ninguna conexión trans-categorial del tipo que nos ocupa aquí se sostiene a partir de argumentos exclusivamente cognitivos o epistémicos). Por eso pensamos que estas conexiones son, en sí mismas, indicadores de desigualdad... (Pulido Moyano)¹⁴

Consideraciones sobre la inmigración

El estudio de Fernando Devoto sobre la inmigración en la Argentina muestra que una de las definiciones de inmigrantes a comienzos del siglo veinte es asignada a la *“población masculina, rústica y campesina”*.

Fernando Devoto distingue dos definiciones de inmigrante: una *restringida* a jóvenes de procedencia rural con habilidades manuales; y una *ampliada* incluyendo una variedad de situaciones y ocupaciones, y una multiplicidad de motivos si bien la primera la considera como restringida y aplastante y es la que él va a describir como asociada al ideario a *pobreza y discriminación*.

La categoría de inmigrante ha sido ambigua y cambiante, pero desde los comienzos del siglo XIX fue asociada a la pobreza ya que para determinar quién era inmigrante o no, se tenía en cuenta la procedencia, solo eran considerados inmigrantes aquellos llegados de ultramar además de considerar la categoría en la que viajaban y el estado económico en el que solicitaba su documentación. No eran inmigrantes sino extranjeros los funcionarios, los comerciantes y aquellas personas que poseían un status social e intelectual, por lo que el término estaba reservado a la *“población masculina, rústica y campesina”*. En sus comienzos el término exiliado tenía una valoración positiva debido a una visión romántica, pero fue cambiando al percibir que aquellos llegados por causas políticas comenzaban a generar conflictos sociales cuando se unían a su grupo de compatriotas, los cuales a su vez comenzaron a querer distinguirse de ellos. Si bien en 1932 la OIT unifica los conceptos de inmigrante y extranjero, no basta para que en nuestro país se mantengan diferencias entre ambos términos”... *en la Argentina las distinciones sociales y culturales seguían operado más allá de las definiciones. Quién debía ser considerado un inmigrante y quién no se basaba cada vez más en las percepciones y menos en las definiciones legales...*” (Devoto 2004 p 36)

La elite intelectual de la generación del ochenta reforzaba la visión discriminatoria del inmigrante a través de la literatura, Devoto explica:

...sea que se da una imagen negativa del inmigrante (...) o una imagen positiva comparten la rotulación del inmigrante como un trabajador bueno o brutal, pero al que le están negados – al igual que sus hijos- por su código genético , o por su herencia

14. Ibídem

social, el supuesto refinamiento de las elites y por ende acceder a sus círculos sociales... (Devoto, 2004: p 34)¹⁵

Este historiador manifiesta reiteradas veces que la idea de civilización estaba presente en el fomento de la inmigración

...lo extranjero seguía siendo lo civilizado y lo nativo, bárbaro... (Devoto 2004 p 39).

Según los estudios de Devoto, en la década del ochenta se registra el mayor número movimientos provenientes de Europa pero no con las consecuencias esperadas para las autoridades nacionales ya que no corresponde a “ la población más avanzada de Europa”, sino en su mayoría a inmigrantes españoles e italianos meridionales, los que solían estar asociados a la criminalidad y debido a ello comienza un plan de subsidios para inmigrantes de otras zonas de Europa. Analizando conversaciones actuales en algunos contextos de clase media se llega a pensar si la discriminación padecida por la inmigración europea de principios de siglo en nuestro país es en alguna medida similar a la ejercida por las generaciones descendientes de aquella sobre la inmigración boliviana en estos momentos.

Son estos inmigrantes italianos en su mayoría los que formarán parte del progreso civilizatorio en la ciudad de Buenos Aires como vendedores de alimentos en diferentes mercados como en el de una de las unidades estudiadas, donde dentro de su historia se narra que:

...el mercado fue poblado por ambiciosos y tenaces trabajadores, generalmente inmigrantes (...) progreso y desarrollo del barrio protagonizado por la constancia de vecinos laboriosos (...) en un mercado que fue comparado en su época con los mercados de París... (Lidia Rabuffi de Minan 2000).

Todo esto podría dar cuenta de esa caracterización del inmigrante dada por Devoto, como un hombre sencillo y trabajador asociado y como productor del progreso y la evolución.

El inmigrante de principio de siglo tendrá entonces a pesar de no ser según las autoridades del momento “la población más avanzada de Europa”, una valoración positiva, situación que no sucede con la inmigración proveniente de países limítrofes.

Con respecto a la inmigración boliviana, Roberto Benencia, la ubica a partir de 1930 empleada como mano de obra estacional en las economías regionales del NOA, extendiéndose luego a la zona de Cuyo y ampliándose a la necesidad de trabajadores no calificados en zonas urbanas, que va en aumento debido a los procesos de modernización y mecanización de aquellas economías regionales de carácter agrícola que comienza a expulsarlos hacia Buenos Aires a partir de la década del 60. Las ocupaciones van variando desde actividades agrícolas, la construcción, el comercio y en las mujeres como empleadas domésticas, haciéndose una caracterización de las migraciones en la década del 80, este autor explica:

15. Devoto, Fernando, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004, p. 34.

...los bolivianos en la Argentina participan de la característica general de inmigrantes indocumentados y de baja calificación, lo cual ha hecho que se insertaran en la franja del mercado de mayor precariedad, donde predominan el trabajo a destajo y la baja remuneración; allí se encuentran a expensas de la explotación o los abusos (...) están expuestos a vivir en condiciones de marginalidad, situaciones que, lógicamente, inhiben toda posibilidad de agremiación como forma de defensa”... (Benencia 2004, págs. 460,461)¹⁶

Para la década del 90, describe una nueva oleada de inmigrantes que se asentará en el Gran Buenos Aires desempeñando tareas agrícolas:

...la agricultura en los cinturones verdes para los hombres, y se ha expandido en otros, como el de la venta ambulante de verduras en áreas urbanas, para las mujeres”... (Benencia 2004, pp 463)¹⁷

Esto ha dado lugar a insertarse en el mercado laboral a través de la mediería, con un tipo de relación más o menos informal entre los productores agrícolas argentinos y bolivianos. Benencia define al mediero como *“el boliviano”, inmigrante limítrofe que ha monopolizado el negocio de la mediería en las áreas de producción hortícola familiar en la Argentina”...*, la cual al ir en aumento ha de emplear a más mano de obra compatriota. Estos medieros son los que según las entrevistas realizadas en el mercado del centro de la ciudad abastecen de verduras a dicho mercado en reemplazo de los inmigrantes portugueses e italianos que lo hicieran en décadas pasadas, por lo que se trata entonces de una producción más que nada como fuente de ingreso y no de consumo, y que deja de lado la producción de alimentos andinos que fueran ingredientes cotidianos en su país de origen. Caso que se ha de repetir también en su país de origen.

Producción y globalización

Llegados a este punto es importante destacar esta diferencia entre producción para la venta o para el consumo, ya que la coincidencia en la venta de productos como oca¹⁸ y papa lisa¹⁹ en los dos contextos antes mencionados fueron uno de los disparadores del trabajo, es necesario aclarar que los productos ofrecidos tienen diferente procedencia; los del mercado pertenecen a una cooperativa jujeña y los de la feria son importados de Bolivia, pero teniendo en definitiva un mismo origen andino. Entre las dos situaciones de venta el valor económico de los productos se duplica. El hecho de que la papa y la oca vendidos en el mercado sean producidos en el país, no hace que sean más baratos que aquellos que son importados de países limítrofes, es posible que influya en esto una serie de variables como impuestos y demás motivos que aquí no serán analizados, pero sí se hallará en ambos contextos de producción ese valor agregado producido por los efectos de la patrimonialización que podrán, según como sea explotada esta designación, revertir situaciones de marginalidad, contribuir a la exotización o mantener

¹⁶ Ibidem págs. 460, 461

¹⁷ Ibidem p 463

¹⁸

¹⁹

la denominación de países productores de materias primas vs. países industrializados, tanto para Bolivia como Argentina, con las consecuencias por todos conocidas. Es por ello que se analizará la tarea de dos instituciones si bien con distinto carácter - cooperativa la primera y fundación sin fines de lucro la segunda - ambas trabajan sobre los productos andinos: CAUQUEVA²⁰ de Argentina y PROIMPA²¹ de Bolivia, cada una con sus particularidades y objetivos, pero marcadas las dos por la búsqueda de una salida económica afectada por la designación de patrimonio.

1. CAUQUEVA

Los productos andinos que se ofrecen en el mercado del centro porteño provienen de CAUQUEVA, una cooperativa de la localidad jujeña de Maimará.

Estos alimentos llegan a la Capital Federal siendo requeridos por el público y siendo descubiertos en revistas y canales de televisión de cocina o revistas agropecuarias.

Relata uno de los verduleros...”mi hija lo vio en una revista de cocina, mandamos un mail y por internet hicimos los primeros contactos, después se empezaron a vender a través del mercado central...” relato más o menos similar en los tres puestos que tienen a la venta los papines²²

En algunas ocasiones cuando un comprador consulta sobre estos productos, el vendedor destacando la procedencia de los mismos a manera de espectacularidad comenta “... ¡son de la Quebrada de Humahuaca...!” y hace entrega de un folleto de la cooperativa que bajo el título: Originales y milenarios. Papas andinas de la Quebrada de Humahuaca, presenta variedades, usos y descripción de la zona.

Otro vendedor del mercado sabe que: “son del norte de Jujuy.” Dentro de la organización del mercado con puestos de rubros exclusivos hay una papería. La vendedora comenta sobre su mercadería:

“...los tipos de papa son blanca y negra ...” Cuando se le consulta por otro tipo de papas menciona *“...la papa colorada que es agri dulce y los papines (...) nos las traen del mercado central o del Matanza (...) son de Jujuy, se traen poco, más que nada por pedido, si se pierde la producción no hay hasta la próxima vez (cosecha) (...)es exclusiva, no es común, más para la elite, dijéramos, si no, llevan la tradicional...”*

Esta cooperativa abastecedora de productos andinos en el mercado se crea con fines comerciales - a fin de mejorar la comercialización de productos agrícolas en la zona de la Quebrada de Humahuaca -a los que se agregan entre sus objetivos una función social, debido a diferentes situaciones económicas/sociales- como desarraigo, suicidio y drogadicción adolescente, desocupación entre otros y así da a conocer en sus publicaciones: “...a poco de nacer fue

20. CAUQUEVA: Cooperativa Agropecuaria y Artesanal Unión Quebrada y Valles Ltda.

21. PROIMPA: Fundación Promoción e Investigación de Productos Andinos.

22. Papines: Una de las variedades de papa.

incorporando nuevos objetivos y estrategias que le permitan llegar a su fin último que es el de mejorar el nivel de vida de sus socios (en una región que se encuentra entre las de mayores niveles de NBI del país)...”

Ya en la narración de su historia explica que la cooperativa desde 1990 y a lo largo de doce años paso por una etapa de pre-cooperativa y a partir de 1996 obtiene su personería jurídica trabajando desde los inicios con papas andinas. La función de la cooperativa es lograr el desarrollo económico y social de sus miembros.

Cauqueva relata en su propia historia la influencia de la declaración patrimonial de la zona sobre sus actividades:

...Lo más importante para destacar en el trabajo realizado en materia de comercialización es el hecho de que al comienzo el producto no era conocido en ningún lugar fuera de la zona de producción y en la actualidad está considerado como un producto de alto valor culinario y es muy utilizado por Chef y programas gourmet. Esto se ha dado en gran parte por los trabajos de promoción que CAUQUEVA ha venido realizando durante todos estos años. Por otro lado, en la zona siempre se le dio escaso valor a estos productos y desde el año 2003 se comenzó con las ventas a Restaurantes y Hoteles de la Quebrada y de San Salvador de Jujuy, de forma tal de lograr una mayor presencia y un mejor posicionamiento en los circuitos turísticos locales. También los productores han incorporado nuevas formas de consumo de estos productos. En la actualidad, CAUQUEVA es la principal comercializadora del producto y ha desarrollado una serie de acciones que en su conjunto constituyen el Programa Integrado de Producción de Papa Andina... (Cauqueva 2005)²³

Es de destacar entonces que todo esto ocurre en el marco de la designación de la UNESCO como patrimonio de la humanidad a la Quebrada de Humahuaca, los efectos turísticos de esto y cómo esta exotización de los productos los posiciona para una mejora de carácter económico de sus miembros a través de la producción

Dentro de las menciones que hacen a la promoción destaca su aparición en diversas revistas como:

- *Ventas con entregas domiciliarias. Revista Mía, marzo 2002
Título: “Emprendimientos. Los sabores de Humahuaca”
- * Ventas con entregas domiciliarias. Revista Super Campo, marzo 2002.
Título: “De la quebrada a la puerta del consumidor”
- * Tubérculos Andinos, revista Joy de los Placeres, Octubre 2001
Título “La hora de la papa fashion”
- * Tubérculos Andinos, revista Super Campo, Octubre de 2001.
Título “Tradición, cultura. Sabor y pureza”
- * Tubérculos Andinos, revista La Nación, 26 de agosto de 2001
Título: “Colores del norte”

23. Cauqueva Publicación digital, Maimará, Provincia de Jujuy, Argentina, 2005.

Vemos aquí entonces nuevamente cómo los medios de comunicación pueden contribuir a esa ideología de la exotización (donde se “ponen de moda” ciertos productos, como refería uno de los puesteros del mercado) situación que cita Alejandra Martínez Flores en una exposición sobre la importancia de definir el concepto de cultura al realizar el Plan Nacional de Política Exterior en el Ecuador:

...Según García Canclini (2005:3), el mayor riesgo actual no es “la imposición de una única cultura homogénea sino que solo encuentren lugar las diferencias comercializables y que la gestión cada vez más concentrada de mercados empobrezca las opciones de los públicos y su diálogo con los creadores...”(Martínez Flores)²⁴

La mera exposición de lo exótico de una cultura, teniendo en cuenta el rol que se le asigne a las distintas concepciones de esta y sobre todo al concepto de multiculturalidad se corre el peligro de homogeneizar e igualar, sin tener en cuenta las diferencias pero sobre todo se logra desde una visión occidentalizada que poner la mirada en culturas del pasado como algo muerto-al igual que los sujetos transmisores de esas culturas- como un saber ancestral o milenario o sólo como tradición y reservando el término cultura solo para aquellas europeas y occidentales.

No pueden dejar de mencionarse aquí los efectos de la globalización en la producción de alimentos que en el caso de la cooperativa se introduce en el convenio con Slow Food²⁵, organización que realiza gestiones para denominar a las papas andinas como “Baluarte”. designación que se considera como una apertura para el desarrollo de diferentes proyectos, destacando los siguientes beneficios:

- Preservación de las variedades seleccionadas.
- Seguridad en la producción mediante al entrega de semillas y asistencia técnica, insumos y créditos para garantizar la producción

Para lograr esto los productores deben cumplir con las pautas del protocolo y las orientaciones técnicas y entregar el total del producto a la cooperativa para su comercialización.

Entre los propósitos del proyecto se observa:

- Preservación del producto: Desde el departamento de producción de nuestra cooperativa se realizan propuestas de preservación de variedades de papas andinas. Esto implica mantener el cultivo planificado de todas las variedades aunque no todas tengan el mismo rendimiento, aceptación comercial o promoción
- Preservación de comidas: mediante concursos de comidas y formas de preparación para la elaboración de un recetario andino que contemple a las papas andinas y maí-

24. Ibídem.

25. Slow Food organización no gubernamental internacional de origen italiano que tiene como objetivos entre otros promover una nueva cultura del placer basada en la lentitud, el conocimiento, la hospitalidad y la solidaridad, reencontrar el placer de la buena mesa, incentivar la buena gastronomía y el buen vino, y propiciar la educación de los sentidos para redescubrir la riqueza de los aromas y los sabores además de proteger la biodiversidad, apoyando y promoviendo la producción orgánica. Intenta impedir la desaparición de alimentos y sistemas de producción artesanal, favoreciendo el desarrollo de innumerables microeconomías de regiones marginales.

ces. Para ello se completarán los trabajos ya realizados con un trabajo de recopilación y rescate de platos tradicionales. En estos momentos se trabaja para creación de un centro de comidas andinas.

- Exportación: La exportación es un objetivo relevante para nuestra organización, para lo que deberá incorporarse a protocolos de buenas prácticas agrícolas que contemple: certificaciones de calidad, certificaciones de origen, protocolo de procesos que se adecuen a las normas internacionales, volumen y calidad de producto.

2. PROIMPA

El trabajo de esta fundación Boliviana con varias oficinas regionales en distintos departamentos del país es la conservación de recursos filogenéticos, es decir la variedad de diversos genes de especies vegetales de origen andino, entre ellas: yacón²⁶, papas, aji, quinua, cañahua²⁷, paico²⁸, cauchi²⁹, esto se hace mediante la recolección de muestras (accesiones) e inventariado de semillas de variedades en diferentes regiones ya sea por estudios de terrenos realizados por los investigadores o por selección de los propios productores, la creación de bancos de gemo-plasma³⁰, conservación de la salud del suelo y preservación de áreas naturales de importancia cultural y ecológica. Entre las acciones orientadas sobre el eje socio cultural busca hacer partícipe a distintos miembros de la comunidad como autoridades sindicales, escuelas, además de los agricultores en la concientización sobre la importancia del resguardo de estos recursos. A su vez propicia la revalorización de las tradiciones, usos y costumbres, recordando además la importancia de satisfacer las demandas de alimentación, salud y bienestar de los habitantes.

Entre las acciones específicas que desarrolla en las comunidades de campesinos pueden nombrarse la capacitación para el trabajo agrícola, establecimiento de relaciones entre productores y comerciantes, educación alimentaria.

Durante la entrevista con el ingeniero agrónomo Grover Aduvil que trabaja para la fundación en la sede de Viacha, dentro del departamento de La Paz se pudo conocer el trabajo que hace la fundación en las comunidades campesinas para aumentar el consumo de los productos andinos ya que como refiere el entrevistado: *“No consumen estos productos sino pan, fideos ” (...)*

“se incentiva el consumo, sobre todo en los niños, buscando nuevas recetas como la preparación de galletas y bebidas, por ello se dan cursos de cocina en las comunidades”.

Explica el ingeniero que a partir de los años 50, momento en que los Estados Unidos envía donaciones de harina, cambia la alimentación y se aumenta el consumo de panes y fideos, reservándose los productos andinos solamente como fuente de ingreso, y comenta:

26. yacón:tubérculo.

27. cañahua o cañihua en quechua:cereal.

28. paico:herbácea perenne de uso medicinal.

29. cauchi:herbácea de salar.

30. germoplama: muestras de especies vegetales fértiles en forma de semillas o jardín de variedades.

“prefieren ganar dinero y no consumir; lo mismo pasa con la leche, se vende y si sobra se hace queso q también se vende y no se deja nada para la familia. Anteriormente cuando la quinua tenía un bajo precio para la venta se consumía pero con el aumento del precio se va dejando de consumir y se la prefiere comercializar”.

Los técnicos e ingenieros que aquí trabajan dentro de esta búsqueda de recuperación de lo andino efectúan encuestas a los diferentes pobladores, especialmente a los más ancianos sobre el uso que se hacía de estos alimentos y sus otros usos como medicinales a fin de establecer un registro que se acompañe de investigaciones del valor nutricional de cada producto. Fundamentalmente la idea es solo dar un respaldo científico para facilitar la difusión y promoción pero que no hacen más que acompañar los saberes locales que dieron sentido y al consumo en otros tiempos. Como parte de este respeto al saber local, cuando la fundación se integra a una comunidad, prepara con sus integrantes un jardín de variedades, donde los propios campesinos escogen las variedades que ellos desean y creen convenientes mantener o recuperar, ya sea por resistencia de la planta, sabor, tipo de grano (en el caso de la quinua por ejemplo) y se hace un acompañamiento- durante el tiempo de crecimiento- mediante capacitación sobre consumos y comercialización.

Proimpa destaca en uno de sus folletos sobre la Quinua Real:

...este valioso grano, que es reconocido como un “Patrimonio Nacional” de incalculable valor; por tanto es responsabilidad de todos y cada uno de los bolivianos preservar el mismo... (Dr. Antonio Gandarillas)³¹

Entonces reiteramos nuevamente el valor que esta designación podría llegar a tener en el rescate y preservación no solo de las culturas, sino fundamentalmente del bienestar de los seres humanos en la preservación de su salud, a fin de evitar situaciones de desnutrición.

Consideraciones finales

A la pregunta hecha al comienzo sobre: si es la agricultura de los pueblos americanos utilizada como una forma de desvalorización de su cultura mediante la exotización de sus productos, a partir de lo que se ha investigado, como una conclusión preliminar podría decirse que los productos andinos por parte de los pueblos que los cultivan, ya son parte de algo que no le es propio ni a lo que aspiran, ya sea desde lo económico o lo cultural, ciertos alimentos originarios de la zona van dejando de ser consumidos y solo son fuente de dinero para acceder a una dieta que es impuesta como producto de la mundialización o de otros bienes que son ofrecidos por el mercado. Y estos productos “exotizados” pasan a ser consumidos por grupos de mayor poder adquisitivo como parte de un alimento conocido en el marco de la multiculturalidad.

De las entrevistas al público y puesteros de la feria callejera, como también de situaciones relatadas en otros ámbitos en los que participan los inmigrantes o hijos de inmigrantes bolivianos se observa en algunos casos un rechazo o desconocimiento por la alimentación propia

31. PROIMPA Catálogo Quinua Real. Cochabamba. Bolivia 2003, pág. 5.

de su pueblo, sobre todo en las generaciones más jóvenes y observándose situaciones de autodiscriminación.

Otro de los puntos que requiere una reflexión, es el de los efectos que puede lograr la patrimonialización. Podría decirse que en ocasiones llegaría a producir efectos negativos cuando se adjudica esa designación a grupos étnicos ocasionando una cosificación y contribuyendo a la exotización, perjuicio que puede llegar a ocurrir a las culturas y personas que allí habitan una región patrimonializada y contribuye a la pérdida de identidad cuando son avasallados por olas turísticas. Esto sucede cuando los beneficios de esa designación se vuelven económicos para un sector que los puede aprovechar, pero sin tener en cuenta los efectos que acarrea como consecuencia de la promoción y del turismo es importante hacer análisis del impacto a partir de los resultados en otros lugares con el fin de prevenir situaciones peores de las que cree solucionar o proteger.

No habiendo encontrado todas las respuestas pero si muchas preguntas queda el trabajo abierto tanto a la discusión como a la profundización de temas aquí tratados.

Bibliografía

- AFFENTRANGER, André, “La Representación como eje en un estudio antropológico “. Revista Chilena de Antropología visual. Número 5 Universidad academia de Humanismo Cristiano. Chile 2005 p.3
<http://www.antropologiavisual.cl/affentranger.htm#capa15>
- BENENCIA, Roberto, “*La inmigración limítrofe . Apéndice* “ en Devoto, Fernando, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004
- CAUQUEVA. Folleto: “Originales y milenarios. Papas andinas de la Quebrada de Humahuaca“
- CAUQUEVA Publicación digital, Maimará, Provincia de Jujuy, Argentina, 2005
- DEVOTO, Fernando, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004, pp
- DIJK Teun A. van, “ *El discurso y la reproducción del racismo* “ en *Lenguaje en contexto* (Universidad de Buenos Aires), 1(1-2), 1988, pp.131-180
- MARTINEZ FLORES, Alexandra “Mesa Redonda: La proyección multicultural en el Ecuador La importancia de definir el concepto de cultura al realizar el Plan Nacional de Política Exterior” Universidad Politécnica Salesiana Ecuador. Ministerio de Relaciones Exteriores 2008
- PROIMPA Catálogo de papas y ocas. Cochabamba.Bolivia 2002
- PROIMPA Catálogo Quinua Real. Cochabamba.Bolivia 2003
- PULIDO MOYANO,Rafael A. ¿Europa multicultural: Integración o asimilación? “Discurso intercultural, espacios europeos y nuevo eurocentrismo”, Mugak: Centro de Estudios y Documentación sobre racismo y xenofobia de SOS Racismo/SOS Arrazakeria, Universidad de Almería, España
- RABUFFI DE MINAN,Lidia, *El Mercado del Progreso*
http://www.mercadodelprogreso.com.ar/historia_4.htm

Capítulo VI
Migraciones y Derechos humanos

Migraciones y derechos humanos.
Legislación, agenda política y discursos mediáticos

Roberto Benencia¹

Vengo estudiando a los inmigrantes de origen boliviano desde hace muchos años; por referencias, unos veinte, aproximadamente, y en forma directa, hace unos quince; observando sus trayectorias laborales en las áreas hortícolas, así como el desarrollo de sus procesos de movilidad, poniendo el acento en lo que he dado en llamar el fenómeno social de la “escalera boliviana”; es decir ese proceso de movilidad social que han transitado estos actores sociales consistente en el ascenso de los siguientes escalones de una carrera laboral: peón, mediero, arrendatario, propietario, proceso en el que se debe cumplir con una serie de elementos imprescindibles para ascender los distintos los peldaños, en un período de tiempo variable (según el momento económico o político de país de destino que se considere).

He discutido con quienes hablan de la inserción de los inmigrantes bolivianos en esas áreas como de mera explotación o teóricamente como un proceso de subsunción al capital; o se refieren al fenómeno de la mediería como una etapa precapitalista.

Yo lo observo como un fenómeno con características novedosas, y he buscado desentrañar los mecanismos que posibilitan que estos migrantes transnacionales alcancen éxitos en aquellos espacios productivos donde otros sujetos sociales (nativos) no lo lograron.

He analizado, también, cómo estos éxitos (logrados en determinados momentos políticos del país) los hicieron objeto de ataques xenófobos por parte de pobladores nativos (a través de actos intimidatorios, minorizaciones y de delitos comunes: es decir, robos de capital monetario), buscando, infructuosamente, apartarlos de su objetivo por la fuerza, e intentando

1. Investigador Principal del CONICET y Profesor Titular Consulto de la Facultad de Agronomía de la UBA, Centro de Estudios y Servicios Rurales (CEDERU/FAUBA).

culpabilizarlos de problemas de empleo creados por políticos de turno que ellos mismos no podían solucionar.

Dentro de las estrategias utilizadas por estos inmigrantes para posicionarse favorablemente podemos referirnos a: su inteligencia, su tenacidad, sus redes de relaciones y su capacidad organizativa. Estos elementos, articulados, les han permitido, en cada lugar del país donde se han asentado, conformar una masa crítica (en el sentido en el que nos habla Moya; es decir, “...un incremento de la densidad de inmigrantes en un determinado territorio, entre los que existen “conexiones microsociales de gran intensidad...””), a partir de la cual están en condiciones de convertirse en un colectivo con poder de decisión suficiente como para imponer sus propias reglas de juego y dominar, total o parcialmente, uno o varios eslabones de la cadena de producción de valor en la que se han instalado (sea en la horticultura, la industria textil o la construcción). Reglas que se refieren por ejemplo, a la cantidad, calidad y precio de las mercancías que producen, que les permitan ser competitivos entre los grupos de productores locales. O que les han posibilitado, además, crear territorios productivos en áreas periurbanas de la Argentina donde éstos no existían con anterioridad.

Entre estos elementos podemos considerar (refiriéndonos ahora específicamente a la producción hortícola):

- tener acceso a la tierra productiva, sea en calidad de propietarios o arrendatarios (como en el AHB, donde representan el 39% del total de productores, o en Río Cuarto, donde poseen el 20% de la tierra hortícola), lo que les permite ser demandantes de mano de obra; en particular, de la misma nacionalidad;
- producir bajo cobertura y ser conocedores del manejo adecuado de la tecnología de invernáculo (como el que han logrado en la mayoría de los cinturones hortícolas), lo que les asegura producción de calidad durante casi todo el año;
- tener el dominio de espacios de venta en la playa libre de algún mercado tradicional (en el Mercado Concentrador de Río Cuarto, el 41% de los puestos en playa libre está en manos de bolivianos), e inclusive, el ingreso en puestos fijos en el interior mismo del mercado (como sucede en el Mercado Regional de La Plata), situación que les permite ser proveedores de mercadería de calidad y en cantidad, a precios más ventajosos que los que ofrecen los proveedores locales, y
- a los efectos de alcanzar el eslabón más elevado de la cadena, llegar, en la actualidad, a constituir su propio “mercado de distribución mayorista y minorista”, conformado por puesteros bolivianos, adonde van a proveerse de mercadería “verduleros” bolivianos y no bolivianos (mercados como los que han surgido en los últimos años, en el área hortícola bonaerense, en los partidos de Escobar, Pilar o Moreno).

Algunos ejemplos de lo dicho pueden apreciarse a lo largo del país en lo que en otras publicaciones denomino como “...el fenómeno de la bolivianización de la horticultura en la Argentina...”:

Así, podemos mencionar algunos ejemplos de esta inserción:

- En el área hortícola bonaerense (AHB) -la más importante del país por la cantidad de establecimientos productivos (alrededor de 1400) y el volumen de su producción, que no sólo provee de verduras y hortalizas frescas a los habitantes la ciudad de Buenos Aires y de los partidos que componen el Gran Buenos Aires (unos 15 millones de personas), sino que exporta su producción hacia otras provincias-, el Censo Hortícola de la Provincia de Buenos Aires (2001) registraba en la zona Sur (partidos de La Plata, Berazategui y Florencio Varela) la presencia de un 39.2% de productores quinteros de origen boliviano (el 75% de ellos en carácter de arrendatarios y el 25% en carácter de propietarios), los cuales trabajan casi exclusivamente con mano de obra proveniente de su propio país. Mientras que el Censo Hortiflorícola de la Provincia de Buenos Aires 2005 registra un 30,4% de horticultores de esa nacionalidad en toda la provincia.
- En el cinturón hortícola de Río Cuarto -la segunda ciudad en importancia de la provincia de Córdoba (150.000 habitantes)- se aprecia la presencia de mano de obra boliviana en un 70% de las explotaciones, siendo el 38% de éstas dirigidas por productores oriundos de la localidad de San Lorenzo (Tarija), en carácter de arrendatarios o propietarios (Benencia y Geymonat, 2006; Benencia y Ramos, 2008).
- En el cinturón verde del conglomerado que forman las ciudades de Villa María y Villa Nueva, correspondientes a la pampa húmeda cordobesa, se aprecia a inicios de la década del '90 la presencia de arrendatarios, medieros y peones bolivianos, básicamente tarijeños y potosinos, que constituían el 40% del total de la mano de obra en estas actividades (Oliva, 2003).
- En las zonas de influencia de las localidades de Colonia Santa Rosa (Salta) y de Fraile Pintado (Jujuy) encontramos inmigrantes bolivianos oriundos de la zona de Pampa Redonda (Tarija)² en una importante proporción de explotaciones hortícolas conducidas por patrones nativos y por patrones bolivianos.
- Situaciones similares de incorporación de familias bolivianas a la producción hortícola se presentan en otras zonas del país, por ejemplo: en el cinturón hortícola del Área Metropolitana de Córdoba (Coppi: 2002); en Lules (Tucumán), en la producción de frutillas (Giarracca, 2004; Rivero Sierra, 2008); en Mar del Plata (Lucifora, 1994), y en Bahía Blanca (en la producción de cebollas) (Lorda, 2003), ambas en la provincia de Buenos Aires; en Rosario, provincia de Santa Fe (Albanesi et al., 1999); en Goya, provincia de Corrientes, en horticultura de primicia; en General Roca, provincia de Río Negro, Ciarallo (2006) muestra la importancia, en estos últimos años, de la incorporación de arrendatarios horticultores bolivianos en lotes otrora destinados

2. Alfonso Hinojosa Gordonava et al. (2000), al referirse a los emigrantes de Pampa Redonda hacia la horticultura del Norte de la Argentina, comentan: "...La empresa hortícola ligada a mercados sólidos del Norte alberga la totalidad de inmigrantes (bolivianos), sobre todo chapacos (...); en la zonas de Fraile Pintado y de Santa Rosa la emergencia de medieros y quinteros es muy significativa, incidiendo en la productividad regional, mediante la dotación de mano de obra, tecnología, insumos, así como también la expansión de la frontera agrícola (...); las relaciones de parentesco (a nivel familiar y comunal) estructuran un sistema económico transterritorial basado en la producción de tomate y pimiento, donde la performance de los Pampa Redondeños es singular (...). La mayoría de los inmigrantes de Pampa Redonda -una localidad de 206 familias, 1.001 habitantes, de los cuales el 65% habían migrado hacia la Argentina en 1998- se han convertido en medieros y productores arrendatarios, y unas cuantas familias o redes familiares son propietarios de tierras (en la Argentina) que viajan con todo su entorno familiar para trabajar ahí..."

exclusivamente a la producción de frutales;³ en Trelew (provincia de Chubut), Sassone, Owen y Hughes (2004) encuentran trabajadores y productores bolivianos en el valle inferior del río Chubut, otrora predominio de inmigrantes galeses, y hasta en Ushuaia (Tierra del Fuego) hallamos asalariados bolivianos trabajando en la recolección de hortalizas bajo invernáculo.

- Lo más novedoso de estos fenómenos es que tanto en Río Cuarto como en Trelew los horticultores bolivianos fueron protagonistas en la construcción de nuevos territorios hortícolas donde éstos, con anterioridad, no existían como tales.

Sobre la base de estos elementos, puede decirse que los inmigrantes bolivianos en la horticultura constituyen un tipo de fenómeno que, analizado desde la perspectiva de la solidaridad étnica y de los mercados de trabajo segmentados,⁴ permite explicar el hecho de que pueden acceder a ocupaciones que estén por fuera del mercado de trabajo secundario, por estar insertos en un enclave étnico.⁵

Este proceso, de gran complejidad, les ha permitido a algunos inmigrantes (quizá a los menos) acceder a los peldaños más elevados de la “escalera boliviana”, y a los más, obtener empleo, a veces en condiciones de cuasi esclavitud, pero anhelando siempre la esperanza de llegar, en algún momento, a ser como sus exitosos patrones.

En lo que hace a cuestiones de agenda política, es necesario considerar la importancia que ha adquirido este sujeto social, como para ser tenido en cuenta cuando se tienen que tomar medidas a distintos niveles de gobierno en lo que hace a la cadena de producción hortícola:

Por ejemplo, para dar cuenta de algunas medidas:

- Que el INTA (SAGPyA) ha aceptado que hoy en la periferia bonaerense gran parte de la horticultura está en manos de los productores bolivianos, y está encarando programas

3. Respecto de estos nuevos tomadores de tierras en el Alto Valle del Río Negro y Chubut, dice Ciarallo: “...teniendo en cuenta que el 80 % de los casos (de arrendatarios) estudiados en esta investigación son de origen boliviano, se estaría ante la evidencia de un claro proceso de articulación entre la práctica de la horticultura en tierra de terceros y el surgimiento de nuevos agentes sociales en el espacio social. Este fenómeno es coincidente con las tendencias descriptas para otras regiones del país y que estarían reflejando modalidades de precarización y flexibilización en los procesos de trabajo vinculados con las posibilidades de sostenimiento de los procesos de reproducción de las unidades productivas...”.

4. La teoría de la segmentación del mercado de trabajo es un marco analítico de referencia para analizar la inserción laboral de los extranjeros en el país de destino. Piore (1979), en un estudio clásico relacionado con este abordaje, considera que la dinámica del capitalismo moderno conduce a un mercado de trabajo dual, en el que coexisten el sector primario, con puestos de trabajo bien remunerados y buenas condiciones laborales, y el sector secundario, caracterizado por la inestabilidad, la baja remuneración, los beneficios limitados y las condiciones de trabajo peligrosas. Esta dinámica tiende a producir escasez de trabajadores en el sector secundario, que conduce a los empleadores a buscar trabajadores inmigrantes para cubrir los puestos de ese sector. Por su parte, Massey et al. (1994) describen la evolución de estudios estadounidenses orientados a identificar empíricamente los sectores primario y secundario mediante el análisis de los puestos de trabajo, las características de los trabajadores y los salarios de diferentes categorías ocupacionales.

5. Portes y otros autores afirman que quienes participan de este espacio pueden compartir los mismos beneficios de retorno que tienen quienes participan del sector primario del mercado laboral. Estos retornos no existen para quienes participan del mercado secundario de manera “abierta”.

de capacitación y financiación de carácter grupal en los que incluye a varios grupos de productores bolivianos.

- Que el mercado distribuidor mayorista de Pilar (“Mercado boliviano de Pilar”) se levantó no sólo con la aquiescencia del gobierno municipal, sino que para su construcción se recurrió a una financiación del Programa Nacional “Manos a la Obra”, dependiente del Ministerio Nacional de Desarrollo.
- Que en el próximo año se va a empezar a implementar el sistema de buenas prácticas⁶ en los cinturones hortícolas del país, y ya se están preparando y empezando a capacitar los ingenieros agrónomos que trabajan en áreas hortícolas para tratar, en particular con este tipo de productor; esto ya se puede apreciar en el AHB y en el AHRC, por ejemplo.

Es decir que tanto los organismos que dependen del gobierno nacional como provincial o municipal están reconociendo formalmente que el trabajador y productor boliviano empieza a ser un interlocutor válido en el ámbito de la producción alimentaria.

6. Se entiende por buenas prácticas agrícolas aquellas que se realizan cuidando el medio ambiente, considerando la higiene e inocuidad de los alimentos, y el cuidado de la vida de los trabajadores.

Inmigración boliviana, encuadre normativo y discriminación¹

Corina Courtis¹

Quiero empezar por destacar lo acertado de incluir una mesa redonda sobre esta temática porque considero que atender al encuadre normativo de todo proceso migratorio (incluyendo instituciones y prácticas) es indispensable para entender las trayectorias de los extranjeros en la sociedad de destino. Desde mi perspectiva y la de varios colegas que trabajamos el tema, la normatividad es el eje central que decide las diversas formas de legitimidad o ilegitimidad de los extranjeros en un territorio y en una sociedad donde no tienen una pertenencia “natural”. Hablo de extranjero porque convertirse en migrante es convertirse en *extranjero* de alguien que se dice *nacional*, y aceptar que en el vínculo con este nacional, la extranjería esté permanentemente presente como elemento saliente. Es más: dado que, en el marco de los Estados nacionales, hay una fuerte implicancia entre pertenencia a la nación y derecho, el marco normativo que “gestiona” la presencia del extranjero dispone también qué es lo que éste puede hacer y en qué condiciones, lo que no puede hacer y lo que nunca debería aspirar a hacer.

Y, ¿cómo trató la normativa, específicamente la normativa migratoria, a los migrantes bolivianos? Sin duda, de manera muy distinta de cómo trató a los migrantes europeos, que son hoy el paradigma del buen migrante, el migrante asociado al crecimiento de la Argentina moderna. De hecho, las modificaciones de la normativa a lo largo del siglo XX han sido considerables. La primera ley migratoria, la ley Avellaneda de 1876, organizó un importante conjunto de dispositivos institucionales que promovieron y facilitaron el ingreso, la permanencia y la inclusión laboral y social de los extranjeros llegados de ultramar hasta las primeras décadas del siglo XX. Posteriormente, y en especial a medida que se iba agotando

1. Dra. en Ciencias Antropológicas UBA. Docente e investigadora del CONICET. Parte de esta presentación remite al artículo “Migración y derechos humanos: una aproximación crítica al ‘nuevo paradigma’ para el tratamiento de la cuestión migratoria en la Argentina”, escrito en colaboración con María Inés Pacecca y publicado en la *Revista Jurídica de Buenos Aires*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho, 2007. Esta versión de la presentación contiene actualizaciones posteriores a la Jornada Buenos Aires Boliviana.

la migración europea y haciendo visible la migración limítrofe, comenzó a establecerse un corpus normativo solapada o abiertamente restrictivo, que empieza a poner el foco en la frontera terrestre y que se caracteriza por la segmentación de las categorías de ingreso y de permanencia, y por acordar derechos laborales diferenciales a cada una de ellas.

En este marco se inscribe la vigencia, durante más de veinte años de régimen democrático, de la llamada Ley Videla, sancionada en 1981 bajo la última dictadura militar, que devino en un dispositivo generador de ilegalidad que *colocó a gran parte de la población migrante en situación de especial vulnerabilidad*. La Ley Videla distinguía entre ilegalidad por ingreso e ilegalidad por permanencia y establecía una obligación legal de denunciar la existencia de persona extranjera sin permiso de residencia. Además, definía tres categorías de residencia: *residentes permanentes, temporarios y transitorios (turistas)*, afirmando solo para los primeros el goce de derechos constitucionales. Los criterios para acceder a la residencia regular era especialmente restringidos. Uno de los decretos reglamentarios de la ley, el 1023/94, introdujo la posibilidad de regularizarse mediante contrato de trabajo, exigiendo que éste se celebrara por escrito ante escribano público, requisito difícilmente cumplible. Otro decreto más tardío, el 1117/98, prohibía directamente el cambio de categoría una vez que la persona se encontraba en el país. Es decir, apuntaba claramente a obstaculizar la permanencia regular de personas de países limítrofes, que podían ingresar como turistas, con permiso para permanecer en el territorio hasta tres meses, pero con prohibición de realizar trabajo remunerado. Por supuesto, esta situación no impidió su masiva contratación informal en los sectores del mercado de trabajo menos vigilados. En resumen: la contracara de las restricciones al ingreso, a la permanencia y al trabajo fue el incremento de permanencias irregulares, el trabajo clandestino y los excesos de arbitrariedad y corrupción administrativa.

Pero ya desde mediados del siglo XX, los sucesivos gobiernos democráticos buscaron paliar la situación de irregularidad generada por el creciente sesgo restrictivo de la normativa a través del mecanismo de la amnistía migratoria. La Argentina dispuso seis amnistías: tres generales (1949, 1958, 1984) y tres específicas para migrantes nacidos en países limítrofes (1964, 1974, 1992). Además, como alternativa a las amnistías periódicas, en plena vigencia de la Ley Videla, se tomaron dos medidas que buscaron soluciones a la situación de desprotección que afectaba a los migrantes de países vecinos.

Una de ellas consistió en la firma de convenios migratorios bilaterales con Bolivia y Perú en 1998, que proponían como criterio *ad hoc* para otorgar residencias temporarias la inscripción del migrante como *trabajador autónomo* y el cumplimiento de las obligaciones previsionales e impositivas. Los convenios suscitaron críticas porque sometían al migrante a un régimen difícil de cumplir incluso para los argentinos; de ahí que la adhesión a ellos resultara menor de lo esperada. Durante los primeros seis meses de aplicación, 982 bolivianos iniciaron el trámite.

La otra medida adoptada fue la firma del *Acuerdo sobre Residencia para Nacionales de los Estados Partes del MERCOSUR, Bolivia y Chile*, en diciembre de 2002, que se enmarca en los procesos de integración regional. El punto central del Acuerdo es hacer de la *nacionalidad* un nuevo criterio de acceso a la residencia regular. Aunque el Acuerdo es muy beneficioso

para la población migrante intrarregional no todos los Estados han cumplido las formalidades internas para su entrada en vigencia.

Tanto los convenios laborales como el *Acuerdo* constituyen gérmenes de un giro de perspectiva que decantó en una nueva ley migratoria sancionada en el año 2003 (N° 25.871). En efecto, la nueva ley muestra dos novedades: un énfasis en la protección de los derechos humanos de los migrantes, y una mirada regional.

Entre sus aspectos salientes, la nueva ley consagra el *derecho a la migración* como derecho humano e incorpora el *derecho a la reunificación familiar*. También menciona expresamente como responsabilidad del Estado asegurar la igualdad de trato a los extranjeros en situación regular, aunque reconoce, de forma irrestricta y *sin perjuicio de la situación migratoria*, los *derechos a la educación y a la salud*. Impulsa la *promoción y difusión* de las obligaciones y derechos de los migrantes y alude a las acciones del Estado para *favorecer su integración*. Otro cambio significativo de la nueva legislación es la incorporación del *derecho al debido proceso en situaciones de detención y expulsión*, o sea, que no se trate ya de prerrogativas administrativas sino que haya intervención de la Justicia.

En lo que respecta a la incorporación de la perspectiva regional, la nueva Ley de Migraciones recoge el *criterio de nacionalidad* esbozado en el *Acuerdo*. Con ello, se abre la posibilidad para que la gran mayoría de los migrantes que no se ajustaban a ninguno de los criterios establecidos por la Ley Videla o por los convenios bilaterales, sean admitidas como residentes temporarios con permiso de trabajo por el plazo de dos años, prorrogable.

Además, se tomaron una serie de medidas complementarias, entre las que cabe destacar una Disposición (53.253 del 13/12/2005) que implementa el Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria para extranjeros nativos de los Estados Parte del MERCOSUR y sus Estados Asociados, el ya famoso “Patria Grande”. En cierto sentido, el programa instrumenta el criterio de nacionalidad establecido en la nueva ley. Se trata de una medida generosa en su alcance (abarca a un MERCOSUR ampliadísimo) y que, según las autoridades, se extendería en el tiempo y contemplaría, aunque con procedimientos no similares, tanto a quienes residían en el país a la fecha de inicio del programa como a quienes hayan llegado o lleguen con posterioridad a ella².

El “Patria Grande” ablanda, en alguna medida, los requisitos (papeles) para iniciar el trámite migratorio. Una forma de facilitar la presentación de la documentación es a través de un plan de dos etapas: una etapa inicial de acreditación (por medios amplios) de identidad y declaración jurada, a partir de la cual se obtiene, de manera gratuita, un certificado de residencia precaria con vigencia hasta la resolución del trámite, que habilita a trabajar, estudiar, entrar, permanecer y salir del país; y una segunda etapa que conlleva la certificación de carencia de antecedentes penales varios, el pago de la tasa migratoria ordinaria³ y la declaración de

2. Con todo, “por Disposición DNM N° 35.768/08 se determinó el 1° de junio de 2008 como fecha de cierre para aquellos migrantes que desearan acogerse al procedimiento establecido en el Título II, Capítulo II de la Disposición DNM N° 53.253/05 y modificatorias”.

3. Existe un medio de eximición de esta tasa para quien acredite falta de recursos.

posesión de medios de suficientes de subsistencia. Una característica del programa es su ejecución parcialmente descentralizada a través de convenios y/o acuerdos con los gobiernos provinciales y municipales y con instituciones de la sociedad civil, “instituciones sociales colaboradoras” habilitadas para la toma de trámites en sus propios establecimientos.

Largamente anunciado, el arranque del “Patria Grande” se estimaba para fines de abril de 2006 pero se lanzó anticipadamente a mediados de ese mes, para la ciudad y la provincia de Buenos Aires, debido a la explosión del taller de Luis Viale en la que murieron seis ciudadanos bolivianos⁴. Según estimaciones oficiales, la medida iba a beneficiar a alrededor de 700.000 inmigrantes. Según un trabajo de Laura Calvelo y Camila Vega⁵, a mayo de 2007, iniciaron su trámite de regularización migratoria a través del programa unas 408.317 personas que habían ingresado al país antes de abril de 2006. Esta cifra casi duplica el ya abultado número de personas que se acogieron a la amnistía de 1992 (220.000).

El mismo estudio describe el impacto del Patria Grande a partir de registros de trámites iniciados a mayo de 2007. He aquí algunos datos:

- 1) paraguayos (243 mil), bolivianos (99 mil) y peruanos (50 mil) representan, en conjunto, el 95% de la población del programa⁶.
- 2) la colectividad en la que el programa parece haber tenido mayor incidencia es la paraguaya, ya que un 75% de las personas censadas en 2001 como nacidas en Paraguay inició la regularización a través del programa. El impacto del programa en la colectividad boliviana, con un 42% de gente censada en 2001 que se acogió al programa, va por detrás de la peruana y la ecuatoriana.
- 3) en relación con la distribución geográfica, el proceso de regularización está más concentrado en el AMBA, que absorbe casi el 80% de los migrantes regularizados; le siguen de lejos el resto de la provincia de Buenos Aires (8,7%) y la provincia de Misiones (4,1%). Para lo bolivianos, Mendoza.
- 4) Por último, el análisis revela, para paraguayos y bolivianos, el perfil joven de los regularizados por el programa respecto de la población censada en 2001 y el mayor impacto del “Patria Grande” entre los varones.

Ahora bien, en este contexto auspicioso subsisten algunas tensiones en la relación entre normativa, administración y política migratorias. El punto más llamativo aquí es la dilatación de la reglamentación de la nueva ley migratoria por parte de la autoridad competente, la Dirección Nacional de Migraciones. Cuestiones administrativas no mencionadas en la ley y que hacen centralmente a la posibilidad de radicarse, tales como qué tipo de documentos se requerirá del migrante, qué sellados o si existen formas de eximirlo del pago de la tasa

4. La fecha de corte para determinar el procedimiento de regularización es el 17 de abril de 2006.

5. Calvelo, Laura y Yamila Vega (2007): “Migración regional y regularización documentaria en Argentina”. Ponencia presentada en las *IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población*. AEPA, Huerta Grande, Córdoba, 31 de octubre – 2 de noviembre de 2007.

6. Según las autoras, los uruguayos rondan los 10 mil casos, los chilenos y brasileños promedian 4 mil personas respectivamente y, finalmente, colombianos, ecuatorianos y venezolanos no alcanzan todos juntos las 3 mil personas.

migratoria, se dirimen en el reglamento. O, por lo menos, sería deseable que estas decisiones se compendiaran en un cuerpo único y orgánico antes que dispersarse en una miríada de decretos y disposiciones superpuestos y cambiantes.

Una de las cuestiones que debería ser operacionalizada a través del reglamento es el justamente el criterio de nacionalidad. Sin embargo, el gobierno prefirió posponer esta tarea –el reglamento de la Ley de Migraciones recién se presentó en octubre de 2008– e instrumentar durante varios años el criterio de nacionalidad, como vimos, a través del “Patria Grande”, una medida de mucho mayor impacto político. Sin negar los grandes beneficios que este programa conlleva para la población migrante, cabe hacer algunas consideraciones. En primer lugar, la capacitación otorgada a las instituciones colaboradoras ha resultado, en muchos casos, insuficiente para llevar adelante la toma de trámites, la información y el asesoramiento a los beneficiarios. Además, la modalidad de descentralización del “Patria Grande” implica una considerable erogación de recursos para las instituciones colaboradoras (computadoras, insumos, etc.). Esto ha redundado en una serie de irregularidades y arbitrariedades que atentan contra la muy promovida gratuidad del trámite, tales como el cobro del servicio, la venta de bonos o la obligación de afiliación a la entidad implementadora. En otro orden de cosas, el procesamiento de datos por parte de la DNM y el pasaje a la segunda etapa del programa ha llevado más tiempo de lo esperado, lo cual ha generado incertidumbre entre los migrantes respecto de un posible vencimiento de la residencia precaria⁷, y ha provocado fricciones entre las asociaciones colaboradoras, en especial, las asociaciones de migrantes, y los beneficiarios del programa⁸.

Por otra parte, se observan algunas inacciones políticas que entran en tensión con las propuestas de la nueva ley. En la práctica, la autorización emitida por la DNM para residir en el país es solo un escalón para alcanzar la “llave” que permite finalmente abrir la puerta al goce fluido y no limitado de derechos: el DNI. Pero la obtención de este documento, emitido por otra instancia que es el Registro Nacional de las Personas, acarrea un trámite adicional que reinstala algunos de los obstáculos burocráticos que el programa “Patria Grande” intenta remover⁹. Hasta el momento, poco se ha avanzado en las negociaciones para allanar este camino.

Más allá de la regularización, también subsiste una serie de problemas por resolver para la colectividad boliviana que podrían englobarse bajo la noción de discriminación. En un diagnóstico participativo sobre discriminación que actualmente coordino junto con María Inés Pacecca para la Asociación por los Derechos Civiles, hemos elaborado un panorama de las percepciones y acciones de diversos sectores de la colectividad boliviana frente a la

7. Finalmente, por Disposición 76.748/08 publicada en el Boletín Oficial el 22 de octubre de 2008, se establece que “los certificados de residencia precaria emitidos al amparo del procedimiento establecido en el Título II, Capítulo II de la Disposición DNM N° 53.253/05 y modificatorias, vencerán indefectiblemente, el 31 de mayo de 2009”.

8. Para protestar por el hecho de que “las resoluciones de residencia otorgadas por la Dirección Nacional de Migraciones están demorando mucho más del previsto”, la Coordinadora de la colectividad boliviana convocó a una movilización por la dignidad de los bolivianos residentes en Buenos Aires el 27 de mayo de 2008 en Plaza de Mayo (http://www.labandaderolando.com/detalle.php?nota_id=377).

9. A saber: la presentación de copia de la partida de nacimiento, legalizada por las autoridades correspondientes, sellada por el consulado argentino en el país de origen y legalizada por el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto de la República Argentina.

discriminación. En el estudio se han identificado tres espacios específicos en los que ocurre la discriminación:

- interacciones con particulares en espacios públicos de la vida cotidiana
- interacciones con particulares en espacios privados / comerciales (ante una compra, un señor boliviano recibe una factura donde consta su nacionalidad como “bolita”)
- interacciones con funcionarios / empleados en espacios administrativos (municipales, provinciales o nacionales) (por ejemplo, una persona boliviana que concurre para hacer un trámite con su DNI para extranjeros en regla a una sucursal del ANSES es atendida por una empleada que se niega a iniciar el trámite a menos que el DNI sea acompañado de una constancia que certifique que no se trata de un DNI “trucho”; o un servicio médico de un hospital público que supedita el otorgamiento de un turno y la continuidad de un tratamiento ambulatorio a la presentación de documentación que certifique regularidad migratoria). Sin duda, estos últimos casos son los más preocupantes desde el punto de vista de la obstrucción de acceso a derechos. Lamentablemente, las prácticas de la administración pública se evidencian como uno de los principales ámbitos de discriminación sistemática. En estos casos, la práctica administrativa es contradictoria con una norma de nivel superior (la ley migratoria, la Constitución Nacional, etc.) pero la continuidad de la práctica puede rastrearse en el hecho de que quienes la realizan a menudo justifican o fundamentan sus actos en estereotipos de amplia difusión mediática. En relación con esto, entre los rasgos salientes del informe, aparece que, a diferencia de otros colectivos, para la colectividad boliviana toda interacción con organismos y funcionarios públicos es más inmediatamente sospechosa de discriminación (incluso cuando, en términos jurídicos, ésta no exista). A su vez, la denuncia de estas situaciones o la voluntad/capacidad para hacer reclamos es muy baja: en ninguno de los casos que registramos el damnificado quiso iniciar algún tipo de acción.

Aquí hay mucho trabajo por hacer. Teniendo en cuenta el potencial de la tecnología audiovisual para la concientización y sensibilización, hemos convocado al equipo de documentalistas Bol-Ar para realizar un video sobre el tema. El resultado se titula “Por ser boliviana” y esperamos hacerlo circular ampliamente de modo que tanto agentes públicos como distintos sectores de la colectividad boliviana puedan utilizarlo para producir reflexiones y discusiones sobre esta problemática que atañe a la sociedad entera.

Trabajo esclavo, una variante del capitalismo sin control ciudadano

Gustavo Vera¹

1. Desde que fue revelada públicamente la existencia de un masivo sistema de producción basado en el trabajo esclavo de migrantes en la industria de la indumentaria, hubo ciertos lugares comunes entre las opiniones de algunos periodistas e intelectuales a la hora de explicar el fenómeno: *“Se trata de la importación de formaciones precapitalistas en la urbe, ajenas a nuestro modo de vida”, “forma parte de la cultura de origen de los migrantes provenientes de países con otras culturas de trabajo” (tal como pretendiera argumentar Oyarbide en el caso Soho), “no se corresponde con las variables de desarrollo de un capitalismo serio”, etc,etc.* El denominador común era presentar al sistema de trabajo esclavo como algo ajeno, extraño al funcionamiento normal del sistema capitalista de producción. Y de paso achacar a supuestas premisas culturales de los migrantes y de sus zonas de origen, esas formas bárbaras de producción. En cuanto a la responsabilidad de las marcas que se enriquecen de dicho sistema, se trataría tan sólo de una “avivada” de las mismas, aprovechando esos talleres, pero no de un plan conciente y deliberado, orquestado desde la cima de esas firmas en complicidad con el estado.

2. Estas teorías persiguen conciente o inconcientemente ocultar que las multinacionales en la actual fase del capitalismo globalizado, planifican la utilización masiva y creciente de formas de trabajo esclavo y servil a fin de maximizar sus ganancias y mantener su predominio en los mercados. Los talleres esclavos de Buenos Aires o San Pablo, las maquilas de México u Honduras, los talleres del sudor en Estados Unidos, o diversas formas de trabajo esclavo que se expanden por el sudeste asiático o el África **son formaciones que deliberadamente utilizan las multinacionales para acrecentar sus negocios.** La ley de leyes del capital es la persecución de la máxima ganancia explotando intensiva y extensivamente la fuerza de trabajo obrera en la forma más despiadada que sea posible. Las leyes laborales y los convenios

1. Presidente de la Cooperativa La Alameda. Vocero de la Unión de Trabajadores Costureros.

colectivos de trabajo que protegen la jornada y las condiciones laborales no han surgido de la mente piadosa de algún funcionario estatal, sino que fueron el producto de la lucha obrera contra los capitalistas en todo el mundo.

3. Los capitalistas nunca le hicieron asco al trabajo esclavo, muy por el contrario, lo utilizaron en gran escala toda vez que les ha sido posible. En el origen mismo del capitalismo norteamericano, la utilización intensiva de un sistema de trabajo esclavo fue la clave del desarrollo inicial de la industria algodonera. Ya lo describía Marx en el Capital *“en los estados norteamericanos del sur el trabajo de los negros conservo cierto suave carácter patriarcal mientras la producción se circunscribía sustancialmente a las propias necesidades. Pero tan pronto como la explotación de algodón pasó a ser un resorte vital para aquellos estados, la explotación intensiva del negro se convirtió en un factor calculado y calculador, llegando a darse casos de agotarse en siete años de trabajo la vida útil del trabajador. Ahora ya no se trataba de arrancarle una cierta cantidad de productos útiles. Ahora, todo giraba en torno a la producción de plusvalía por la plusvalía misma”*². Lo mismo puede señalarse respecto al descubrimiento de América *“el descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, esclavización de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las indias orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros; son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista”*³.

4. Fue la lucha obrera contra la explotación la que parió regulaciones a la jornada de trabajo, convenios colectivos y otra serie de derechos laborales. A mediados del siglo pasado, esa misma lucha que en algunos países logró expropiar a los capitalistas como en Rusia, Cuba, China o Vietnam, asustó de tal manera a los capitalistas que los obligó a ceder algo ante el temor de perderlo todo. De allí surgieron los Estados “benefactores” y toda una serie de regulaciones estatales que ponían límite a la voracidad de los explotadores. Pero la caída de muchos de los estados llamados socialistas en la URSS y Europa del Este y otra serie de derrotas obreras en el mundo, dieron nuevamente luz verde a las multinacionales para arrasar con los derechos laborales. Como decíamos en nuestro primer número *“La década del noventa, fue el punto culmine de un largo proceso de contraofensiva brutal del imperialismo y sus grandes capitales contra la clase obrera, no sólo en Europa del Este, sino en todo el planeta. Con todo el mercado mundial a su disposición y sin obstáculos a la vista, las multinacionales se apropiaron de los recursos fundamentales de la economía en cientos de países e impusieron a los trabajadores la eliminación sistemática de sus derechos sociales y laborales obtenidos tras un siglo de luchas. De la mano de gobiernos liberales títeres, como lo fue el menemismo en la Argentina, los países imperialistas y sus instrumentos, las “Grandes Corporaciones Financieras Multinacionales”, penetraron en todas las ramas de la economía y precarizaron masivamente a los trabajadores en aras de la máxima ganancia. El empleo estable, aguinaldo, jubilación, subsidio por desempleo, los derechos a la sindicalización, entre otras conquistas laborales y sociales, pasaron a ser fenómenos en extinción mientras crecía la masa de desocupados, contratados, tercerizados y hasta esclavizados. La nueva relación de fuerzas sociales, entre el Capital y el Trabajo, se elevó a nivel de Ley del Estado*

2. La jornada de Trabajo, El Capital, Marx

3. La Acumulación Primitiva, El Capital, Marx

bajo el eufemismo liberal de “Desregulación y Flexibilización Laboral”⁴. Desde entonces el capital mostró su fase más descarada. Las multinacionales dejaron de tener fábricas propias e impulsaron la tercerización en masa de su producción en aquellas zonas del planeta donde podían obtener la mayor producción al más bajo costo y sin respetar los más elementales derechos laborales. Nike y Microsoft picaron en punta. Como agudamente lo describe Naomi Klein “Estos pioneros plantearon la osada tesis de que la producción de bienes sólo es un aspecto secundario de sus operaciones y que gracias a las recientes victorias logradas en la liberalización del comercio y en las reformas laborales, estaban en condiciones de fabricar sus productos por medio de contratistas, muchos de ellos extranjeros. Lo principal que producían estas multinacionales no eran cosas, según decían, sino imágenes de sus marcas. Su verdadero trabajo no consistía en manufacturar sino en comercializar. Esta fórmula resultó ser enormemente rentable y su éxito lanzó a las demás empresas a una carrera hacia la ingravidez: la que menos cosas posee, la que tiene la menor lista de empleados y produce las imágenes más potentes, y no productos, esa es la que gana(...) argumentan que cualquier puede fabricar un producto. En consecuencia esas tareas menudas deben ser entregadas a subcontratistas (preferentemente en el Tercer Mundo donde la mano de obra es barata, las leyes son permisivas y las exenciones impositivas llueven del cielo). Mientras tanto, las sedes centrales de las empresas tienen libertad para dedicarse al verdadero negocio: crear una mitología lo suficientemente poderosa como para infundir significado a estos objetos brutos imponiéndoles su nombre”⁵. Eso es exactamente el común denominador de marcas denunciadas como Kosiuko, Akiabara, Cheeky, Normandie, Mimo, entre otras, que carecen prácticamente de producción propia, tercerizan el grueso de su producción de talleres clandestinos y basan su poder y justifican los obscenos precios de sus prendas en el prestigio de la “imagen” de sus marcas.

5. Por supuesto, con el tiempo estas empresas descubrieron que no sólo podían explotar ilimitadamente a los trabajadores de África, Asia o América Latina y pagarles mucho menos que a los obreros europeos o norteamericanos, sino que además podían aumentar sus ganancias si en aquellos países donde los estados ponían un límite a la jornada laboral o un mínimo a los salarios, apelaban al tráfico de personas en estado de desesperación, preferentemente de zonas rurales a fin de montar fábricas y talleres clandestinos en las ciudades que les permitan reducir sus costos al máximo, obteniendo ganancias siderales. Así llegamos a las famosas remeras básicas de Cheeky que se comercializan a \$ 32 en los shoppings mientras el costurero que las confecciona gana \$0,30 centavos o a las camperas termo-selladas de Montagne que cuestan en los locales de venta más de \$ 400 mientras que el costurero que la confeccionó gana \$ 1,5. El tráfico y la trata de personas, o sea la captación de personas mediante engaños para explotarlos en otra región, se convirtió rápidamente en el tercer negocio delictivo internacional más importante. Las redes de tráfico que se utilizaban casi exclusivamente para el negocio clandestino de la prostitución, ahora también son utilizadas para llevar obreros de una región a otra e imponerles condiciones serviles o esclavas de trabajo. Días pasado, relataban empleados de una importantísima marca de indumentaria que próximamente será denunciada, que en un arrebato de furia los jefes les gritaron a viva voz: “*un día vamos a echar a todos los argentinos de acá y vamos contratar a paraguayos y bolivianos y así se van a acabar todos*

4. Convocatoria, Periódico 8 horas N° 1

5. No logo, Naomi Klein

los problemas". Se trata de una firma que solo cuenta con menos de cien empleados pero terceriza su producción en más de cien talleres clandestinos para luego vender sus prendas en los shoppings de todo el país. No contentos con garantizar su producción mediante el trabajo esclavo y obtener ganancias de más del cuatrocientos por ciento, incluso amenazan con imponer esas mismas condiciones espantosas de trabajo en su sede central ante la más mínima queja de su personal. Llevar trabajadores en estado de desesperación de un país a otro o de una región a otra en la cual desconocen sus derechos laborales, se ha convertido en una perversa costumbre por parte de las grandes marcas. Bastan un par de billetes de coima a los policías, inspectores y funcionarios de migraciones para que el negocio funcione sin obstáculos. Hace cinco o seis años las empresas se la pasaban haciendo lobby sobre los gobiernos de turno para que flexibilicen sus leyes laborales hasta hacer desaparecer todos los derechos. Ahora, más prácticos, recurren a los talleres y fábricas clandestinas y al tráfico de personas donde la única ley que existe es la del esclavista y la marca que lo contrata.

6. En los talleres clandestinos donde se trabaja en condiciones espantosas y a cambio de una paga miserable los costureros *"Envejecen prematuramente y viven poco; flemáticos y anémicos, su débil constitución se revela en tenaces ataques de dispepsia, perturbaciones del hígado y los riñones y reumatismo. Pero las enfermedades a las que se hallan más expuestos son las de pecho: neumonía, tuberculosis, bronquitis, asma... Las costureras de todas clases, modistas, bordadoras y simples aprendizas, padecen de un triple mal: exceso de trabajo, falta de aire y escasez de alimentos o malas digestiones.... En estas condiciones se convierten en verdaderas esclavas, condenadas a morir de hambre o poco menos en un cuartucho estrecho y a trabajar 15, 16 y hasta 18 horas de las 24 que trae el día, en una atmósfera casi irrespirable y con un alimento que, aún suponiendo que sea bueno, no puede digerir por falta de aire puro. De estas víctimas se nutre la tisis que no es más que una enfermedad respiratoria"*⁶. Esta descripción exacta del padecimiento de los costureros en los talleres clandestinos que existen en el 2007 en la Ciudad de Buenos Aires y el conurbano ya la hemos leído en muchos artículos de la prensa en los últimos meses. Lo llamativo es que la descripción mencionada no es del 2007, **sino de 1860** y fue denunciada por Marx en el capítulo sobre la Jornada de Trabajo en el primer tomo de "El Capital". ¡¡Hace 160 años!! Tanto es lo que hemos retrocedido en los derechos sociales y laborales desde la década del 90.

7. La historia del capitalismo desde su origen ha demostrado sucesivas veces en la historia que cuando este no tiene el límite impuesto por la lucha obrera, explota salvajemente a los obreros llegando incluso a la esclavitud, sin importarle códigos de ética o moral alguna. Que el Estado no moverá un dedo en defensa de los obreros, si estos no se lo imponen por la fuerza de la lucha. **No existe un capitalismo "serio" que sería mejor que el capitalismo "salvaje". Existe el capitalismo y la lucha despiadada de las empresas por la máxima ganancia.** De la organización de los obreros como clase en defensa por sus derechos; de la lucha y movilización depende restaurar los derechos laborales y sociales que alguna vez gozaron y abrir nuevamente el camino hacia un futuro mejor, donde la socialización de las riquezas fruto del trabajo, entre toda la humanidad sea la norma y no la máxima ganancia al servicio de un puñado de parásitos.

6. La Jornada de Trabajo, El Capital, Marx

Re-Encuentro en la Diversidad

Beatriz Requejo de Vitas¹

Nuestra querida Ciudad de Buenos Aires fue fundada, constituida y es enriquecida por una conjunción de corrientes migratorias que colaboran para darle cuerpo y alma, a lo que hoy es nuestra ciudad. Vivir las calles porteñas es respirar diferentes etnias y culturas que, juntas pero no fusionadas, conforman su folclore y nuestro modo de vida.

La diversidad cultural es una de lo de los tesoros de nuestra ciudad, a los que muchas veces quienes vivimos en ella no les asignamos el valor y la significación que tienen. Gozamos de sabores, culturas, lenguajes, semánticas y paisajes sociales que les dan la impronta cosmopolita que posee y que la hace destacarse a nivel internacional por sobre otras ciudades del mundo. Todo el que nos visita, observa y vivencia la riqueza cultural y social que nos enorgullece, como argentinos en general y como porteños en particular. Sin embargo, estamos en deuda con estas expresiones multiculturales dado que no hemos logrado, aún, el desarrollo de las mismas bajo un horizonte cívico que se sustente en la diversidad como valor en sí mismo.

Las distintas olas migratorias, que tanto han aportado al bagaje simbólico que configura la identidad porteña y, haciendo foco en las últimas que provienen de países fronterizos, poseen grandes problemas que devienen de la vulneración de derechos que hacen a la integridad y al desarrollo humano; la deuda, entonces, no es sólo con ellos, sino con nosotros mismos. En el nuevo milenio, donde la globalización desdibuja las fronteras provocando la circulación de las personas en pos del mejoramiento de la calidad de vida, saldar esta deuda, es prioritario

La Ciudad de Buenos Aires, autónoma en su gestación de políticas públicas, sancionó una Constitución que va en consonancia con la protección y garantía de los derechos sociales, políticos, económicos y culturales, atravesada por la perspectiva inclusiva y no discriminatoria.

1. Directora General de las Minorías y sus Garantías, Subsecretaría de Derechos Humanos, GCABA.

En este sentido, el Gobierno de la Ciudad creó en 2008 la Dirección General de Minorías y sus Garantías, Subsecretaría de Derechos Humanos, para colaborar, asesorar y trabajar en las temáticas que afectan a las minorías que habitan suelo porteño, con el fin de garantizar y proteger sus derechos a la vez que propiciar una ciudad inclusiva y diversa. Es un pilar de la Dirección reforzar la identidad de cada grupo humano que decide vivir en nuestra ciudad por más pequeño que sea, bajo el manto de la tolerancia, la aceptación mutua y la noción de que la ciudadanía se construye en la interacción y el diálogo, donde se escuchen y se puedan oír todas las voces. Es por esto, que la educación para la diversidad se vuelve prioritaria con el fin de formar vecinos y ciudadanos que sientan en el diálogo intercultural la verdadera construcción de nuestra comunidad.

Reconocemos y aceptamos que el desafío es complejo e implica un proceso educativo y formativo de largo plazo, que muchas veces queda supeditado a los ciclos económico-políticos. La noción de igualdad en que se sustenta la concepción de ciudadanía es la garantía; y la aplicación de los derechos humanos la herramienta que tenemos para desarrollar nuestra tarea.

Nuestras puertas están abiertas para todos aquellos que sientan que sus derechos han sido vulnerados, para todos los que quieran acercarse a aportarnos nuevas ideas, así como para todos los que crean que, nosotros, podemos agregar un nuevo valor a la tarea que los distintos grupos culturales ya vienen realizando.

Nuestras oficinas están ubicadas en Cerrito 268, 8° piso y nuestro teléfono es 5291-0238.

Capítulo VII
Bolivianos en Buenos Aires.
Espacios de difusión

*Cuerpos migrantes, Comunidades crea(c)tivas.
Reflexiones en torno a las identidades
y performances bolivianas y peruanas en Buenos Aires*

Santiago Canevaro¹ y Natalia Gavazzo²

Resumen

El presente trabajo se propone indagar en los modos en que las actuales migraciones internacionales toman cuerpo en ciertas performances en el país de destino. Desde el teatro hasta la música y la danza se ven atravesadas por el fenómeno migratorio de tal manera que su estudio puede echar luz sobre el proceso de construcción de identidades colectivas y de representaciones de la experiencia del desarraigo. A partir de una exploración de los debates teóricos y de las prácticas preformativas que estos grupos realizan en distintos ámbitos y espacios, la idea del trabajo será formular algunas preguntas respecto de la relación entre performance y migración para luego elaborar algunas primeras respuestas a partir de dos casos de estudio. Los mismos se ubican en la ciudad de Buenos Aires y se centran en las comunidades de origen latinoamericano, particularmente peruanos y bolivianos, y en sus modos de presentar y representar la migración en distintos contextos y con distintos recursos. Desde fiestas patronales hasta grupos teatrales, peruanos y bolivianos usan las performances no sólo para re-construir permanentemente su identidad sino además para proyectar imágenes que se contraponen a los estereotipos con los que frecuentemente son estigmatizados.

1. Licenciado en Sociología (UBA) y Magíster en Antropología Social (IDES / IDAES / UNSAM). Doctorando de la UBA, Becario CONICET –UBA.

2. Licenciada en Antropología (UBA) y Magíster en Estudios Latinoamericanos (ISA - University of London). Doctorando de la UBA, Becaria CONICET –UNSAM.

Introducción

Históricamente -y desde distintas imágenes- la *corporalidad*³ de los migrantes en las sociedades “receptoras” ha estado vinculada a su inserción en el mercado de trabajo. Aunque es innegable esta utilización del cuerpo en el mundo laboral, en este artículo pretendemos elaborar una visión alternativa a través del análisis de sus usos en el contexto de ciertas *performances*.⁴ Consideramos que las distintas experiencias y prácticas socio culturales de los colectivos de inmigrantes han ido sedimentando en los lugares donde se han asentado, de modos que exceden ampliamente el contexto del trabajo. Y desde nuestro punto de vista, algunas de estas performances -que utilizan el cuerpo, que tienen implicancias en la construcción de dicha corporalidad y que pueden ir desde el teatro hasta la música y la danza entre otras- se ven atravesadas por el fenómeno migratorio de modo tal que su estudio posibilita una visión diferente del mismo. De este modo, frente a modelos de cuerpo pensados como instrumentos para el mercado de trabajo, visión que definimos como “instrumentalista”, contraponemos otra perspectiva que reflexiona acerca de una corporalidad con agencia, activa y creativa.

En este sentido, nos preguntamos: ¿Cómo pensar los cuerpos migrantes o la corporalidad migrante escindida de esa visión hegemónica que los circunscribe y define como un cuerpo de y para el “trabajo”? ¿En que canales se representan y/o aparecen los cuerpos migrantes?, ¿cómo lo hacen?, ¿de qué manera?, ¿Cuál es el nivel de autonomía que tienen estas prácticas socio culturales para constituirse como prácticas contra hegemónicas? Para responder a estas preguntas, retomaremos a Víctor Turner (1992) quien comprende las relaciones entre performance y contexto social, más allá de lo meramente representacional o funcional.⁵ En este sentido, nos interesa la propuesta de Silvia Citro (2003) cuando sugiere que las performances deben ser consideradas desde una perspectiva dialéctica, lo cual implica, abarcar tanto su dimensión representativa como constitutiva de la vida social. Como destaca la autora, la performance y vida social no pueden pensarse a priori como mera representación, mecanismo adaptativo, resistencia o estrategia de construcción de identidades y de posiciones de poder, sino que en cada performance concreta se conjugan de manera peculiar algunos de estos vínculos, incluso coexistiendo. También tomaremos a Richard Bauman, para quien una performance puede ser “leída” como un texto puesto que es “un modo de comunicación estéticamente marcado, enmarcado de una manera especial y actuado frente a una audiencia

3. Preferimos la utilización de *corporalidad* a “cuerpo” en tanto que es un término capaz de aprehender la experiencia corporal, la condición corpórea de la vida, que incluye dimensiones emocionales y, en general, a la persona, así como considerar los componentes psíquicos, sociales y simbólicos; en ellas habitan las esferas personal, social y simbólica, a saber, el cuerpo vivo y vivido (Merleau Ponty). Al mismo tiempo este concepto nos permite comprender al cuerpo desde un punto de vista dinámico y no estático. De esta manera, nos interesa interpretar al cuerpo desde su carácter estrictamente social, es decir, más allá de sus cualidades puramente orgánicas, por cuanto le permite al ser humano ser consciente. En dicho concepto, la aparente naturalidad que le confiere su esencia material, proviene en realidad de las prácticas que éste realiza y la investidura que ello le otorga (*in-corpora*). En estas dimensiones se advierte claramente la intervención de determinadas percepciones sociales y el resultado de su acción en cuanto hecho fundamental para el ordenamiento social y simbólico.

4. Rescatamos la temprana definición de Milton Singer (1959) para quien las performances culturales se definen como actuaciones que poseen un tiempo limitado, un comienzo y un final, un programa organizado de actividades, ejecutantes y audiencia y que se desarrollan en un lugar y ocasión determinados. De este modo, constituyen una unidad de observación en la que se expresan y comunican los componentes elementales y básicos de una cultura (citado en Turner 1980: 23).

5. (Turner, 1992:81)

para su evaluación.” (1975:11). Ya cincuenta años antes, Erving Goffman (1959), y utilizando un modelo análogo entre las representaciones teatrales y la vida social, se interesaba por la manera en que un individuo se presenta ante otros, y por la forma en que guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y qué tipo de cosas puede y no hacer mientras actúa ante ellos. Adoptando el paradigma teatral de manera directa, este autor considera que todas las interacciones sociales están escenificadas: la gente prepara sus papeles sociales (utilizando máscaras y diferentes técnicas de representación de repertorios y roles sociales) “detrás del escenario” y luego entra en las áreas de la “escena” para representar rutinas e interacciones sociales claves (2001 [1959]). En este sentido, retomaremos algunas conceptualizaciones de Richard Schechner (2000) que nos permitirán analizar la importancia que otorga a la reflexividad tanto de los actores sociales como del investigador en las distintas performances y en relación a los modos en que se articulan con determinadas ideas del yo.

Este conjunto de aproximaciones nos permitirán indagar en los modos en que las migraciones regionales a la Argentina se “actúan”, presentan y representan en ciertas performances en la ciudad capital. Tomaremos como punto de partida nuestras propias investigaciones, realizadas desde 1999 hasta la actualidad, las que se centraron en distintos aspectos de la inmigración peruana y boliviana en Buenos Aires, particularmente en el proceso de construcción de *identidades colectivas* y de representaciones de la experiencia del desarraigo. Desde distintos enfoques, hemos estudiado prácticas artísticas que refieren a la identidad nacional boliviana y peruana y que -por ello- representan, aunque de modo parcial y discutido, un símbolo del lugar de origen. ¿Qué se muestra en estas performances y para quienes? ¿Para que son usadas? ¿Cómo se vinculan a los procesos de construcción de un “nosotros” como compatriotas viviendo en el exterior y de un “otro” argentino-porteño? Creemos que es en el interjuego de ideas o modelos de cuerpos hegemónicos y prácticas contra hegemónicas, en la lucha por imponer, resistir o resignificar determinadas representaciones sociales, donde se inscriben las prácticas artísticas de los migrantes bolivianos y peruanos con las cuales trabajamos. Desde fiestas patronales hasta grupos teatrales, estos migrantes usan las performances no sólo para re-construir permanentemente su identidad sino además para proyectar imágenes alternativas de su cuerpo que se contrapongan a los estereotipos e imágenes con los que frecuentemente son estigmatizados, incluidas las de los investigadores que –aun con buenas intenciones- los describen únicamente como “víctimas” de la exclusión.⁶ En tal sentido, ¿cómo elaborar una visión de los cuerpos migrantes como creativos y de las comunidades que componen como activas frente a los desafíos que les impone su inserción en el nuevo contexto? Responder a esta pregunta será el objetivo último de este trabajo.

La inmigración boliviana y peruana en Buenos Aires

Primeramente precisamos establecer nuestro punto de vista acerca de la idea de comparar el caso peruano y boliviano. ¿Para que sirve esta tarea? Por un lado, la migración desde Bolivia hacia Argentina ha sido intensa incluso antes de que ambas naciones se constituyeran como tales. Los primeros migrantes fueron asentándose en la zona fronteriza –principalmente en

6. Goffman entiende el concepto de “estigma” como una discrepancia especial entre la identidad social virtual y actual (real). La persona estigmatizada posee “un atributo que la hace diferente y de un tipo inferior en relación a otros incluidos en la categoría de personas a las que podría pertenecer (Goffman, 2001 [1963]: 12).

el cultivo de caña de azúcar y tabaco- pero luego, a partir de 1940 y 1950, atraídos por la implementación del modelo de sustitución de importaciones, fueron llegando a otras provincias. Desde la década de 1960, la presencia boliviana se observa a lo largo y a lo ancho de todo el territorio argentino, con una fuerte inserción laboral en rubros como la construcción, la horticultura, el servicio domestico, la venta callejera y la industria textil. Además de mantener vínculos con sus lugares de origen, los bolivianos han construido, en el nuevo contexto, lugares y prácticas de identificación vinculadas a Bolivia, entre las cuales las danzas tienen un lugar destacado. En previos análisis (Gavazzo, 2002), hemos investigado distintos aspectos de la práctica de las danzas del Carnaval de Oruro en Buenos Aires, las que rescatan parte de una identidad nacional que ha sido reconocida internacionalmente y que por ello representan un símbolo de Bolivia.⁷ Las mismas demandan la organización en fraternidades que son el espacio donde se enseñan estas danzas –mayormente devocionales- pero además donde se afianzan los lazos interpersonales a través de la transmisión de una moral común. De un modo similar pero distinto al de Bolivia, la actividad cultural de la colectividad en Buenos Aires (y particularmente las actuaciones de las danzas) ha permitido no sólo que muchos bolivianos conozcan aspectos nuevos de su patrimonio cultural nacional sino también, lo que es más importante aún, que se reconozcan como miembros de una comunidad que posee una identidad cultural común a la que hay que defender.⁸ Es por eso que puede decirse que la defensa del patrimonio cultural boliviano se convierte en un arma de la que disponen los bolivianos de Buenos Aires para reconstruir una identidad que parece desintegrada a partir de la migración y a la vez para obtener reconocimiento social.⁹ Y es en esta tarea que se enfoca la mayor parte de las numerosas organizaciones bolivianas de la Argentina.¹⁰

Por su parte, la migración desde Perú conforma un colectivo que a diferencia de las migraciones limítrofes que se inician como “una respuesta frente a la escasez de la mano de obra en el sector primario de la economía de las zonas fronterizas” (Balán, 1990:271), se presenta hasta los años ochenta como una migración en la que preponderan hombres que vienen a estudiar a la Argentina.¹¹ Así es que a grandes rasgos, en este período que se inicia en los años ‘30 y que se extiende hasta los 80’, podemos encontrar que los peruanos venían a la Argentina con el objetivo de realizar estudios universitarios. Algunos trabajos denominan este período como una primera “oleada” en oposición a una segunda oleada que se inicia en la década de los ‘90, período que se caracteriza por flujos poblacionales en búsqueda de oportunidades laborales, caracterizados en gran medida por

7. En el 2001, y como producto de una campaña nacional y local que llevó varios años, el Carnaval de Oruro fue reconocido por la UNESCO como Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad.

8. Gavazzo, 2002:132.

9. Gavazzo, 2002:112.

10. OIM-CEMLA, 2004

11. De allí que de acuerdo con lo que el imaginario social supone, la migración de peruanos aparece como un hecho que se daría en la última década. Sin embargo, la historia de esta migración a la Argentina se remonta a los primeros refugiados del partido Aprista en los años ‘30 que venían al país por problemas políticos en su patria. Luego de la Segunda Guerra Mundial, y durante el período de bonanza económica que experimenta Perú entre las décadas del ‘50, ‘60 y ‘70, las familias de clase media y alta envían a sus hijos –en su gran mayoría varones– a estudiar medicina, agronomía, arquitectura y derecho a las universidades de La Plata, Rosario, Mendoza, Bahía Blanca y Córdoba.

la preponderancia de mujeres solas, de entre 18 y 45 años. Si consideramos las poblaciones desde Paraguay o Bolivia asentadas en el país hace varias décadas la población de origen peruano no cuenta con redes tan consolidadas en la zona de llegada. Las organizaciones que se han podido conformar han nacido en relación con las problemáticas ligadas a la falta de documentación y dificultades propias de una migración reciente. En este sentido, las organizaciones de mujeres por un lado ¹² y de vendedores ambulantes por el otro han sido las que más fuertemente se han podido organizar y consolidar durante la década de los noventa.

El contexto general en el cual se inscriben ambos colectivos migratorios se asocia por un lado con un contexto socio económico particular de la Argentina¹³ y con un marco normativo que tiende a restringir la permanencia legal de los inmigrantes latinoamericanos. Asimismo y articulado con este contexto, el racismo tradicional contra los inmigrantes que no cuentan con las marcas de “blancura” es exacerbado en distintos momentos en la década de los ‘90. En particular, desde el nuevo relato neoliberal hegemónico, el país necesitaría menos mano de obra ya que el proyecto económico político vigente no se sustenta en el “factor trabajo” para un incremento de la producción. Los migrantes peruanos y bolivianos (como así también los paraguayos) devienen una amenaza para el mercado de trabajo local y son lo que algunos autores denominan “inmigración indeseable” a diferencia de la “inmigración deseable”, constituida por los inmigrantes europeos arribados masivamente entre 1880 y 1914 (Benencia y Karasik, 1994, 1995; Oteiza, Novick y Aruj, 1997)¹⁴. En el contexto de Buenos Aires, encontramos que ambos colectivos de migrantes comparten imágenes que se sustentan en el cuerpo, en diacríticos identitarios vinculados al color de piel, rasgos fenotípicos, estilos de vestimenta, posturas corporales, formas de hablar y de moverse en el espacio, entre otros rasgos que aparecen como símbolos estigmatizantes. Es con este conjunto de rasgos corporales, marcas sociales y fronteras asociados al estigma que la sociedad argentina (y más precisamente porteña) usa para definir a los peruanos y bolivianos, organizando una **corpografía** que ubica a los “otros” migrantes en una matriz de ordenamiento general. Son estos rasgos, entendidos como “a priori informativos” -diferencias, en muchos casos, inmediatamente aparentes- (Goffman, 2001 [1959]), los que

12. Durante más de dos años un grupo de jóvenes peruanos participaron de distintas movilizaciones y acciones colectivas en conjunto con la organización de Mujeres Peruanas Unidas Migrantes y Refugiadas (MPUMR) reclamando el acceso a la Universidad de Buenos Aires (UBA). En el transcurso de las acciones estos jóvenes conformaron la Comisión de Jóvenes Peruanos (en adelante CJP) que se constituirá en una instancia de encuentro, reflexión y proyección de las acciones del grupo.

13. En diversos momentos de la década de los ‘90 se trató de vincular el impacto del aumento del desempleo al ingreso indiscriminado de migrantes limítrofes. Sin embargo, autores como Benencia y Gazzotti (1995) demostraron que el impacto de los inmigrantes en la desocupación es muy escaso en términos globales. En este sentido, cuando la desocupación trepó del 7 % al 13% a mediados de los años noventa, eliminando a los migrantes establecidos “en el área en los últimos cinco años se registra una disminución de apenas un 1,3 por ciento”, con lo cual, “si se considera solamente a quienes migraron directamente desde el país limítrofe (70% del total de migrantes), el impacto no llega al 1%” (1995:589). No obstante la evidencia empírica, el imaginario que asociaba el ingreso de los migrantes con el aumento se hizo cada vez más notoria sobre todo si tomamos ciertos momentos particulares de la década.

14. Asimismo, los discursos oficiales, de los medios de comunicación y la normativa migratoria generan una imagen que refuerza la discriminación hacia este grupo. Por otra parte, la connotación de “invasión” como metáfora de la llegada e instalación de estos grupos se articula con un sentimiento xenófobo que se expresa en una clasificación racial de los inmigrantes latinoamericanos a partir de términos como *bolitas* (bolivianos), *chilotes* (chilenos), *paraguas* (paraguayos) y *peruchos* (peruanos) (Oteiza, Novick y Aruj 1997:10-12).

nos permiten interpretar la emergencia de la corporalidad peruana y boliviana inscrita en y desde representaciones hegemónicas que los ven como indeseables.¹⁵

Si a esta mirada más del sentido común le agregamos una perspectiva académica y “bien intencionada” que lo comprende solamente como un “cuerpo trabajador”, y por ende, exento de derechos, capacidades y en definitiva, de agencia, es que creemos necesario sortear la mirada que termina únicamente teniendo una mirada victimizante y “miserabilista” del sujeto migrante. Creemos que Argentina, que siempre se caracterizó por adoptar a inmigrantes de todo el mundo, por ser un “crisol de razas”, ha excluido de la diversidad cultural “aceptada” de la nación a gran parte de los inmigrantes, sobre todo a los limítrofes. En una nación que se identifica como “europea” y “blanca”, las políticas de control, reforzadas por los mensajes exhibidos en distintos medios de comunicación argentinos, expusieron a los bolivianos y a los peruanos, en su gran mayoría de origen indígena o mestizo, a la exclusión. En esta lectura, el “ser boliviano” o “peruano” es no sólo “ser diferente” sino generalmente “ser desigual”. Así, la imagen hegemónica de la nación argentina –“no los queremos”- refuerza la visión que define al cuerpo de estos migrantes como un mero instrumento de trabajo. “Solo vienen porque precisamos de su mano de obra, es lo que saben hacer” es el pensamiento oficial y cotidiano que termina justificando aquella visión hegemónica de gran parte de los estudiosos de la corporalidad migrante. Su cuerpo es entonces solo un cuerpo trabajador, generalmente explotado y sobreexigido. Teniendo esto en cuenta preguntamos: esta imagen que pretendemos discutir ¿marca las performances de los peruanos y bolivianos en Buenos Aires? ¿de qué modos? ¿contribuye a estigmatizar?, ¿cómo lo hace?, ¿cómo hacer para construir una visión alternativa?

En este sentido, y retomando la dimensión simbólica de las performances destacadas por Turner (1980) nos interesa poder indagar en aquello que los migrantes que analizamos representan, significan o intentan comunicar a través de las actuaciones. En contraposición a la visión homogeneizante que reduce a los migrantes a su cualidad de trabajadores, y a partir del contexto de la migración peruana y boliviana en Buenos Aires, hemos observado la existencia de una amplia gama de expresiones y actuaciones que cuestionan desde sus prácticas socio-culturales algunos de los enfoques desde los cuales se piensa la migración actualmente. Tomando en cuenta estas performances en el contexto de Buenos Aires, destacaremos a continuación las distintas dimensiones simbólicas que permiten analizarlas tanto “modelos de” como “modelos para”, mostrando que no sólo sirven para expresar formas de ver, de sentir y de actuar sino también para moldearlas.

En este sentido, retomaremos lo dicho en otros trabajos (Gavazzo 2002) donde señalamos la existencia de lo que podemos denominar *activismo cultural*. Esto puede ser definido, por un lado, como un movimiento de reivindicación de la identidad construida a partir de la

15. Historizando, encontramos siguiendo a Margulis y Urresti (1999) que ya desde la época de la conquista queda plasmado el odio hacia los que son considerados como “razas inferiores”, esto es, indios y negros, en contraposición con la superioridad que tendría el europeo y su correlativa “blancura”. En este sentido, encontramos que la población más marginada desde entonces y hasta el presente es identificada por la coloración de su piel y los rasgos que denotan su origen étnico. Los motivos que originaron esta diferenciación están relacionados con factores económicos y de poder: la identidad de “argentino” que más convenía era la de “sólo europeo” puesto que de esa manera podía quedar legitimado el despojo territorial de las poblaciones autóctonas y el reemplazo de la misma por los pobladores del Viejo Mundo, sinónimo de civilización y desarrollo (Benencia y Karasik, 1994).

migración en el marco de la discriminación que viven en Buenos Aires y, por el otro, como un discurso que apunta a dos interlocutores: la misma comunidad y la sociedad argentina. A cada interlocutor le corresponde un mensaje: “hacia adentro” de la colectividad se llama a la unidad más allá de los conflictos y fragmentaciones, mientras que “hacia fuera” se reclama igualdad y una valorización de su identidad y de sus derechos como inmigrantes.

A partir de esta actitud activa proponemos una visión del cuerpo migrante como un cuerpo creativo que ofrezca una visión alternativa del caso porteño. Tomando esto como punto de partida, y para reafirmar la *agencia* de los migrantes que generalmente son victimizados o cosificados, en los siguientes apartados analizaremos los modos en que las performances son usadas creativamente en un dialogo entre migrantes, en primer lugar, y con la sociedad porteña, en segundo termino. Para eso, del caso boliviano tomaremos la práctica de danzas folklóricas principalmente del Carnaval de Oruro y la gestión de la exposición Kaipi Bolivia en el Museo José Hernández, mientras que para el caso peruano analizaremos la experiencia de organización y movilización de Mujeres Peruanas Unidas Migrantes y Refugiadas y un grupo de jóvenes peruanos y la realización de un Taller de Improvisación Teatral.¹⁶

El “Nosotros” Boliviano / Peruano

Nos preguntamos ¿Qué pasa con las performances vinculadas al lugar de origen cuando cambian el contexto y las audiencias después de la migración? ¿Qué nuevos significados emergen en ellas al ser representadas en diferentes eventos y para diferentes públicos en Buenos Aires? Según Bauman, las performances presentan una *dimensión emergente*, que es la que refiere a los cambios que existen entre una ‘actuación’ lo que se observa en las transformaciones que se operan en la práctica “reglada” en función de influencias propias del nuevo contexto. Estos cambios operan de acuerdo a lo que se denomina *brecha intertextual*, que es la distancia que existe entre dos polos: textos nuevos y textos fijos. En esta brecha aparece la estructura emergente de la actuación empírica, ya que si bien nunca dos actuaciones son iguales pueden tender hacia uno u otro polo (Bauman, 1975:35). Este aspecto dinámico de la *emergencia* es crucial para comprender las continuas luchas por apropiación y definición de las identidades bolivianas y peruanas que se ven transformadas en el contesto migratorio.

En el caso boliviano, el género que componen la práctica de danzas de Oruro se modifica con la migración a Buenos Aires y en este proceso, la apelación a la *tradición*, como forma de ‘congelamiento’ de una única forma del mismo, entra en contradicción con el carácter emergente que Bauman concibe como una parte constitutiva de toda práctica cultural. Las transformaciones emergidas de la práctica oponen a diversos agentes del *campo cultural boliviano* en Buenos

16. El Taller de Improvisación Teatral se llevó a cabo en dos salas de ensayo de la ciudad de Buenos Aires entre mayo y junio de 2004 y participaron en su mayoría jóvenes de origen peruano de entre 18 y 28 años que intervenían de una u otra manera en las actividades de la CJP. El propósito inicial del taller surgió luego de participar de las reuniones en las que las mujeres de MPUMR por un lado cumplían un rol central y donde los jóvenes no podían expresarse, y por otro, como una manera de poder producir un espacio de reflexión y de manifestación de sus maneras de pensar y de sentir. Mi percepción de las relaciones desiguales que se gestaban no sólo en las reuniones sino fuera de ellas, sumado a mi intención de generar un cruce de experiencias en donde los jóvenes pudieran contar con un espacio propio, fueron algunas de las motivaciones que me llevaron a proponerlo.

Aires¹⁷ y divide a aquellos más “tradicionalistas” de los más “renovadores” o experimentales que adoptan nuevos elementos de creación y puesta en escena. De este modo, acercándose o alejándose del ‘texto original’ de las del Carnaval de Oruro en Bolivia, se crean y recrean las danzas en Buenos Aires. Estos usos varían de acuerdo a cómo se maneje la tensión: algunos agentes se sitúan del lado de la tradición y otros del lado de la innovación, minimizando o maximizando la brecha intertextual entre ambas performances. Estos usos diferenciales se ven en sus principales características, por ejemplo en los motivos para bailar. Originalmente estas danzas se bailan en devoción a la Virgen del Socavón, en Oruro, de Urkupiña en Cochabamba o el Gran Poder en La Paz. En Buenos Aires, sin embargo la nostalgia pasa a ser un motivo muy común entre los danzarines e incluso como intento de “reconstruir” su identificación como parte de la cultura boliviana. Asimismo, el vestuario y la música se realizan en situaciones diferentes, ya que en Bolivia existen talleres de artesanos con generaciones de experiencia en la confección de los complejos trajes (como los de la Diablada o la Morenada) y además bandas profesionales que viven de esa actividad. En Argentina, se deben traer los trajes a través de la frontera (algo complicado siempre por los controles de Gendarmería y Aduana) o fabricarlos “acá” con lo que hay a disposición en barrios como Once, mientras que en la música se ha tenido que recurrir a grabaciones de audio o incluso a bandas de las fuerzas armadas argentinas. Finalmente, la organización de los conjuntos también difiere ya que en “allá” las fraternidades se rigen por los estatutos de la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Oruro mientras que en Argentina quienes bailan se organizan en conjuntos que consensuan su normas de funcionamiento a un nivel más “familiar” y cotidiano con los vecinos.

Según Bauman, los *contextos* de la actuación¹⁸ forman parte de la actuación misma, siendo los que afirman su carácter emergente: es dentro de un contexto, que la actuación adquiere sentido en relación a los conflictos por la construcción de una tradición que recupere un pasado para asumir un presente y proyectar un futuro. Siguiendo esta idea, podemos decir que los contextos dentro de los cuales se practican las danzas de Oruro en Buenos Aires van desde fiestas patronales (que incluye a las patronas de la nación como Copacabana, la región como Urkupiña o Socavón, la comunidad de origen, el barrio de residencia y las familias de fieles, creyentes y devotos que se organizan para celebrarlas) hasta actos cívicos (como la conmemoración de la Independencia el 6 de Agosto o el nacimiento y muerte de héroes patrios, o la Fundación de ciudades, provincias o departamentos de Bolivia). Asimismo, estas danzas se presentan y “actúan” o “performativizan” en eventos culturales organizados tanto por instituciones y activistas bolivianos en espacios legitimados del “circuito cultural” de la ciudad de Buenos Aires (como el Teatro Cervantes o San Martín) como por instituciones del estado local (nacional o de la Ciudad y Provincia de Buenos Aires, Intendencias y Municipios) que desde hace algunos años atraviesa una fase de políticas multiculturales que apoyan la difusión de los “patrimonios culturales” de los grupos de migrantes como los bolivianos.

Entonces, tanto en sus principales características como género de danzas como en los contextos en que se practican en Buenos Aires algunos agentes intentan reducir al mínimo la brecha

17. Por esta utilización del concepto elaborado por Pierre Bourdieu, ver Gavazzo, 2002, 2003, 2007.

18. Con *contexto* Bauman se refiere a la ‘emergencia’ en el texto, es decir a su actuación dentro de un evento comunicativo.

intertextual que separa esta práctica con la de Bolivia y otros no tanto. En última instancia, las prácticas diferenciales, sean buscadas o evitadas, hacen que, sumado al hecho de que no existe un organismo regulador de la actividad en el contexto migratorio¹⁹, aparezcan una multiplicidad de formas de baile y de organizar y dar sentido a los contextos de su actuación en Buenos Aires a pesar de sus referencias constantes a Bolivia. De la observación de estas prácticas o performances, queda claro que las danzas de Oruro constituyen elementos privilegiado dentro de los procesos de identificación que se dan al interior de la colectividad de residentes en Buenos Aires, pero justamente como tal es el centro de constantes luchas por su definición y apropiación. En el proceso analizado, o sea el de *tradicionalización* de las danzas de Oruro en Buenos Aires, la discusión en torno a su “autenticidad” se observa en los numerosos intentos de controlar las brechas intertextuales durante las actuaciones, poniendo de manifiesto las disputas internas de la comunidad. Disputas que tienen como fin la construcción de *autoridad textual* respecto a esta práctica.²⁰ Un ejemplo de ellos lo dan los Caporales de Lugano que en varias presentaciones en algunos de los contextos antes mencionados sus danzarines –en su mayoría hijos de bolivianos- bailaron la tradicional danza de ese nombre al ritmo de la canción “Matador” de los Fabulosos Cadillacs que, quizás no casualmente, es una banda de rock bien “porteña”. Esto fue rechazado por otros agentes del campo cultural boliviano de la ciudad por considerarlo una “desviación” del modelo original avalado por pensamientos del estilo “no sabe” o “no conocer” la “auténtica tradición”. Ciertamente esto despertó preguntas respecto del poder ejercido para controlar las brechas intertextuales que se dan entre performances mas tradicionales frente a otras mas innovadoras y que se ven reforzadas por la autoridad que suscitan las –a su vez- brechas inter-generacionales.

En este sentido, es útil la comparación con el caso peruano. Ahí también observamos similares procesos de definición y apropiación de textualidades vinculadas a su identidad nacional. Como ejemplo, es interesante traer a colación el conjunto de reuniones, acciones y movilizaciones colectivas en conjunto con la organización de Mujeres Peruanas Unidas Migrantes y Refugiadas (MPUMR) reclamando inicialmente por el acceso a la Universidad de Buenos Aires (UBA) sin el Documento Nacional de Identidad. Como fue mencionado anteriormente, la conformación de la CJP se constituyó en una instancia de encuentro, reflexión y proyección de las acciones del grupo. Si bien inicialmente nos centramos en comprender la acción en su conjunto debíamos determinar el tipo de relación que estaban construyendo los jóvenes en el proceso de acción colectiva con las mujeres de MPUMR, y el sentido que adquiría el ingreso a la universidad para ellos mismos. En este punto emergió como objeto de estudio la construcción del sentido de lo *peruano* en el contexto de las reuniones de una organización de migrantes de ese origen que se reconocían a sí mismos y a los “otros” en términos de sus prácticas y actuaciones en la vida social.²¹

19. Tal como existe en Bolivia, sobre todo en la figura de la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Oruro.

20. En el caso propuesto para el presente estudio, la noción de *autoridad textual* nos permite poner en el plano de la discusión las diferentes estrategias que utilizan los que participan en la práctica de las danzas de Oruro en Buenos Aires para crear autoridad, poniendo de manifiesto las relaciones de poder en la que están insertos.

21. Aunque algunos autores (Segato, 2002; Grimson, 2004; Briones, 1998a) argumentan adecuadamente que ha habido un cambio en el “régimen de visibilidad” de la etnicidad en la Argentina, de una situación de invisibilización de la diversidad a una creciente hipervisibilización de las diferencias, podría resultar que la visibilización cuando se hace presente, exige una importante cuota de reflexividad para buscar obtener respuestas positivas a sus demandas.

En el caso de los jóvenes peruanos y debido que forman parte de un grupo migratorio con pocos años de asentamiento, fueron las propias actividades de la organización de mujeres peruanas²² y posteriormente de la CJP, las que fueron conformando un “texto fijo” dentro del colectivo. Así, las reuniones tuvieron inicialmente como eje los problemas legales ligados al ingreso a la UBA sin el DNI. Allí, al mismo tiempo que fueron pensando en resolver temas ligados a la regularización migratoria, fueron conformándose ciertas ideas, expectativas y referencias identitarias que buscaron recrear una cultura universitaria peruana presente en sus imaginarios y representaciones.

Buscando analizar este doble juego, en otro trabajo (Canevaro, 2006) exhibimos como estas estrategias de recreación de una cultura peruana en Buenos Aires se presenta como *sentido práctico* en relación con otros móviles que llevan al sostenimiento de las acciones colectivas por parte de los jóvenes. Este elemento, que fue emergiendo lentamente en las reuniones como elemento que aglutinaba a los jóvenes, se fue articulando con las expectativas, anhelos y discursos que las mujeres de la organización construían en relación con la necesidad concreta de modificar la imagen de la colectividad peruana en Buenos Aires. Este ejercicio fue creando una idea de *peruanidad* que se impuso como un imperativo que los jóvenes debían retomar y transmitir para poder modificar desde sus prácticas una situación de estigmatización en la que se encontraba la colectividad peruana en su conjunto.²³ Las costumbres “olvidadas” y las malas prácticas aprendidas por los migrantes peruanos en el contexto migratorio, hacían necesario modificar esta situación.

Al mismo tiempo, la necesidad de, al momento de llegada contar con un espacio donde se reconozcan prácticas y valores ligados a su lugar de origen, no será compartido por todos. Así, fue como a partir de que comenzaron a funcionar la CJP y el Taller de Improvisación teatral independientemente de las reuniones de mujeres peruanas, pudiendo visualizarse disputas y conflictos en torno al sentido que tenía lo *peruano* en el contexto migratorio.²⁴ Si bien hasta el momento la idea de una *peruanidad* se correspondía con necesidades y expectativas estratégicas de los jóvenes, una de las experiencias generadas como el taller de improvisación teatral nos permitió ampliar la mirada en relación a las formas de construcción de comunidad dentro del grupo de jóvenes peruanos. En uno de los encuentros dedicado a tales fines, la profesora de teatro les propuso a los jóvenes -luego de un ejercicio de calentamiento corporal

22. En promedio las mujeres tenían entre 5 y 10 años en la Ciudad de Buenos Aires.

23. Un ejemplo significativo constituye la reflexión que suscitó la posibilidad de armar una “Casa Peruana” y distintos talleres y charlas donde se buscara rescatar los valores y tradiciones “peruanas”. En este sentido, la “Casa” serviría como un “centro de contención y de formación para los compatriotas que andan en la *mala*”. Allí se pensaban organizar encuentros folclóricos, bailes y distintas actividades culturales para la colectividad. De esta manera los jóvenes podrían tener acceso a talleres de quechua, historia peruana, derechos humanos, plástica, teatro, entre otros. Al mismo tiempo, no resulta un hecho menor que hayan sido elegidos para brindar estas charlas en los encuentros aquellos profesionales de origen peruano que se habían recibido en las universidades argentinas y que constituían el camino “exitoso” en el proceso de inserción en la sociedad porteña, al mismo tiempo que eran considerados como quienes podían brindar una perspectiva superior sobre la “cultura peruana” (ver Foto N° 2).

24. En este punto es significativo el hecho de que en el contexto de las reuniones en las que participaban los jóvenes y las mujeres no se hayan desarrollado conflictos y sí hayan aparecido en gran medida cuando los jóvenes lograron independizarse del grupo. La dimensión generacional y las experiencias prácticas de la migración constituyó un elemento central para explicar el surgimiento de nuevos sentidos de lo peruano.

y físico- realizar una “radio peruana”.²⁵ Como resultado de la consigna, tanto los grupos como los roles e ideas de las entrevistas, preguntas para las adivinanzas y premios en cada una de las improvisaciones de las radios, fueron iniciativas pensadas por ellos mismos. El resto de los grupos que no participaba en cada uno de los programas se sentaron como público mirando hacia la mesa y participando activamente del “programa”. Luego del comienzo del primer grupo encontré que tanto los “conductores”, “entrevistados”, como los “columnistas” y “oyentes” mostraron algo inédito hasta el momento: eligieron usar los nombres de la vida real para presentarse y ser presentados. A su vez, fue llamativo y significativo que los temas, argumentos y personajes elegidos no guardaban demasiada distancia con sus experiencias de la vida cotidiana. Resulta interesante como apareció superpuesto lo *peruano* y lo *argentino*. Así, por un lado, la radio aparece por momentos en Lima, y por otro, las propagandas y los premios que se suceden pertenecen a comercios con nombres propios (restaurantes, agencias, peluquerías, espacios bailables) y productos que se consumen en Buenos Aires. Al mismo tiempo, las entrevistas en todas las radios se hicieron a personas que vivían en Buenos Aires. En ellas se pudo vislumbrar tanto una forma de hablar porteñizada como relatos en donde se interpretaban experiencias de desarraigo de los propios jóvenes y sus familias. Muchos de ellos decidieron actuar de sus propias madres y familiares relatando momentos y situaciones de gran dramatismo.

Resulta significativo como después de esta clase la estructura y dinámica de los encuentros posteriores cambiarían. En contraste con la preeminencia de ejercicios de improvisación se iría construyendo un espacio donde el juego y la sociabilidad fueron conformando el nodo central de las reuniones. Fue notorio como las clases se fueron modificando y asociándose cada vez más a las necesidades e intereses de los jóvenes convirtiéndose en un espacio que generó vínculos y amistad. En este sentido, resulta sugestivo que todos los grupos de radio hayan hecho referencia a la memoria y a los “posibles” olvidos y recuerdos con los cuales conviven.²⁶ Esta transformación colocó a los jóvenes en una situación compartida, en donde el presente que viven y el pasado que han vivido los sitúa en un aquí y ahora coexistente, que se hace evidente en las inscripciones de una experiencia compartida.

En conclusión, del análisis de las *performances* que se vinculan con géneros, tradiciones e identificaciones bolivianas y peruanas en Buenos Aires podemos afirmar que existen una multiplicidad de formas de dar sentido y significar y resignificar lo que se define como un “nosotros”, como aquellos que una sociedad nacional o una comunidad de inmigrantes de un mismo origen tienen en común. Sin embargo, y por las características apuntadas por Bauman y trabajadas en ambos casos, resulta evidente que esa multiplicidad de formas muestra la fragmentación y porosidad de ambos grupos, que se identifican y diferencian internamente

25. La propuesta fue sugerida por la profesora Viviana en estos términos: “(...) La idea es que yo prenda la radio y sienta que lo que lo que estoy escuchando es una radio peruana (...) como yo no conozco nada de ustedes me tienen que convencer que es una radio peruana. Pueden hacer lo que quieran, trabajar con entrevistas, anuncios publicitarios, pero siempre teniendo en cuenta que es una radio de Perú”.

26. Hymes (1975) fue el primero que definió a la performance como un tipo de conducta en donde una o más personas asumen la responsabilidad ante la audición tomando en cuenta la tradición como es interpretada por ellos mismos. Comunicar sus problemas, anhelos y expectativas que tienen como inmigrantes en Argentina les brindó seguridad en lo que estaban representando y permitió un desplazamiento de la subjetividad hacia un espacio donde encontraron mayor confianza.

en procesos de constantes disputas. Esas disputas pueden responder a diferencias regionales, de género, de clase, ideológicas y generacionales entre otras. A los fines de este trabajo, sirven para comprender que así como existen diversas “performances” o formas de “actuar” las identidades nacionales existen a su vez diversas formas de construir sus correspondientes corporalidades. Los cuerpos que podrían reconocerse como “bolivianos” y “peruanos” son diversos con lo cual señalamos que no existe un único modo de pensar y sentir entre los migrantes de esos orígenes que viven en Buenos Aires. Existen finalmente diversos modos de vivir y experimentar esa corporalidad en el contexto de prácticas sociales con sus compatriotas, de modo que el “nosotros” de estos cuerpos está fragmentado en muchos. Este “nosotros” heterogéneo nos permite rechazar la imagen del “cuerpo anónimo y homogéneo” de la visión instrumentalista en un inicio descripta como hegemónica. Muchas performances, muchos modos de identificarse, muchas corporalidades, y la creación permanente de una tradición nunca estática ni fija o estable.

Los “otros” argentinos

Hasta el momento, hemos analizado situaciones caracterizadas por tratarse de relaciones intra-culturales. En esta parte del trabajo exploraremos la dimensión de las relaciones inter-culturales tal como se manifiesta en las *performances* al ser realizadas en presencia de la población “nativa”, tanto en su sentido real o simbólico. Como vimos, según Bauman la audiencia es parte de la performance en tanto la determina de un modo profundo y directo. Si además seguimos la propuesta de Schechner (2000), podemos pensar como estas situaciones que definimos como performances son inherentemente dramáticas porque los participantes no sólo hacen cosas sino que “se muestran y muestran a otros lo que están haciendo o han hecho” (2000:86). De esta manera, las acciones adquieren un cariz reflexivo y la característica de ser actuadas para un público.²⁷ Sin darnos cuenta, se estaban produciendo transformaciones en el sentido que le otorga Schechner a la eficacia de la performance.²⁸ La performance para Schechner (2000) siempre es “conducta dos veces actuada” que ofrece a individuos y grupos la oportunidad de volver a ser lo que alguna vez fueron, o incluso, y más frecuentemente, de volver a ser lo que nunca fueron pero desean haber sido o llegar a ser. También podríamos sugerir que en el ejercicio de Radio Perú tuvo consecuencias que se acercan más a una actividad ritual. Así, el resultado estuvo conectado a un “otro” ausente, situándose en un tiempo simbólico, y donde vimos que los ejecutantes quedaron poseídos, siendo la audiencia partícipe del ritual, y por tanto ayudando a constituir una creación colectiva. De esta manera, la situación generada en Radio Perú se enmarca como parte constitutiva de las condiciones desde las cuales los jóvenes deciden resignificar y teatralizar aquello que consideran como lo peruano. En los casos boliviano y peruano, encontramos funcionando un conocimiento migrante de los códigos argentinos, que en un sentido colectivo reconoce formas de actuar,

27. Debemos recordar la distinción señalada por Schechner entre “drama estético” y “drama social”, donde la función del drama estético consiste en hacer para la conciencia del público lo que el drama social hace para sus participantes; esto es, proporcionar un lugar y unos medios para la transformación. Los rituales son entonces los que llevan a los participantes a cruzar umbrales, transformándolos en personas diferentes (2000: 91).

28. Schechner apunta las siguientes características en la eficacia que caracteriza a los rituales: resultados- relación con otro ausente, tiempo simbólico, actor poseído, en trance, el público participa, el público cree, no se invita a la crítica, creatividad colectiva (2000: 36).

pensar y sentir de estos grupos y, en definitiva, estrategias que Erving Goffman distingue entre *pasar* o *cuabrirse*. La primera se define como la capacidad que tiene un individuo de ocultar información lesiva que pesa sobre el *yo*. Para el autor existen quienes tienen la posibilidad de esconder lo que consideran símbolos estigmatizantes y supuestos culturales sobre lo argentino, que les permitirían “pasar”. El segundo tipo de estrategia/acción tiene que ver con aquellos que no pudiendo ocultar las características estigmatizantes en su identidad, deben optar por la estrategia de “cuabrirse” (covering). En el contexto discriminatorio de Buenos Aires, donde los diacríticos identificados con lo boliviano y lo peruano se encuentran estigmatizados, las performances que analizamos retoman los sentidos “negativos” e intentan resignificarlos. ¿Cómo los ven los “otros” porteños y como afecta eso el modo en que se construyen las identificaciones nacionales en el contexto de las actuaciones vinculadas a esos orígenes?

En cuanto al caso boliviano, debemos decir que la producción cultural vinculada a Bolivia –incluidas las danzas anteriormente descritas– circula en Buenos Aires en ámbitos a los que asisten, principalmente, los residentes de ese origen y sus familias. Esto puede explicarse en gran parte por la vigencia de estereotipos y prejuicios tanto en el sentido común como en las políticas públicas que afectan a esta población que de ese modo se recluye en el barrio en donde ya son –con diversos grados según el caso– visibles. Por eso, los contextos habituales en donde se realizan las performances bolivianas –como la práctica de danzas folklóricas y la de música quechua aymara, entre otras– constituye un ámbito “seguro” donde no se es discriminado. Como se mencionó al principio, algunos agentes incluso usan estas performances como herramientas políticas en la lucha contra la estigmatización y por el reconocimiento de sus derechos y del aporte cultural de esta migración. A partir de las conversaciones e intercambios con estos activistas culturales de la comunidad boliviana en Buenos Aires surgió la pregunta: ¿Qué pasa si estos eventos salieran del barrio y “colonizaran” otros territorios de la ciudad? ¿se podría, a partir de la difusión cultural, promover un cambio en los estereotipos negativos que se construyen respecto de “lo boliviano”? Si la cultura boliviana en esta ciudad, con una historia tan compleja y rica, se difundiese en ámbitos que frecuentemente le son “inaccesibles” de la “alta cultura” ¿no podría comenzar a revertirse la estigmatización de los bolivianos? ¿Podemos los investigadores sociales aportar nuestros conocimientos para estos fines?

Con estas cuestiones en mente, en el 2003 tuvimos la oportunidad de ir más allá de la mera “transferencia de conocimientos” y de experimentar nuestras ideas, de poner a prueba nuestras hipótesis, y de “aplicar” el conocimiento producido en la organización de la exposición *Kaipi Bolivia*. Los entonces curadores²⁹ elaboramos una propuesta que consistía en una muestra de objetos pero sobre todo incluía una muestra de performances –danzas, música, teatro, gastronomía, fotografía, pintura, cine, y debates– que pretendía responder a esas mismas preguntas. ¿Se puede convertir la ‘visibilización negativa’ de los migrantes bolivianos en los medios de comunicación y en los discursos discriminatorios, en ‘visibilización positiva’ a partir de la valorización pública de su patrimonio cultural en la ciudad? La exposición se realizó durante tres años consecutivos en un museo público como el de Arte Popular José

29. Consuelo Tapia Morales y Natalia Gavazzo, con el valioso asesoramiento primero de Ricardo Montaña Villarroel y luego de Gonzalo Delgadillo quien además estuvo involucrado en la organización y realización integral de la muestra en sus tres ediciones.

Hernandez que ciertamente posee características que lo convierten en un lugar privilegiado para “poner en valor” el patrimonio cultural boliviano en la ciudad.³⁰

Desde sus orígenes la exposición estaba orientada hacia un público no-boliviano: vecinos de Palermo, publico habitual de museos, turistas, estudiantes, medios y artistas locales, entre otros. Eso implicó distintas interacciones entre los participantes bolivianos y el público que en general conocía muy poco sobre las características de la historia de la emigración y de la cultura de Bolivia. Las opiniones dejadas en el libro de visitas son elocuentes al respecto de esta posibilidad de conocer y aprender, de las cuales nos interesa señalar algunas tales como:

“La exposición está muy buena. La cultura boliviana es nuestra hermana, por eso, debemos tenerla muy presente nosotros los argentinos. ¡Felicitaciones! Futuras docentes del nivel inicial. María, Soledad y Cintia”.

“Gracias por hacernos conocer algo de la cultura del país hermano y de tantos hermanos que habitan entre nosotros. Susi (guía y docente)”

“Muy Bello. Como estando tan cerca en todos lados a veces es necesario de esto: una exposición, para llegar a conocernos más. Patti”

Algunos comentarios llegaron incluso a extremos de euforia y esperanzas como:

“Felicitaciones a los organizadores de esta muestra y ojalá que la misma sea un camino de inicio para la verdadera integración latinoamericana.”

Finalmente también algunos visitantes argentinos dejaron en claro que existían posibilidades de sorprenderse y cuestionar las imágenes del sentido común a partir de la muestra:

“Un hallazgo es la cultura boliviana en Bs.As. Siempre se imagina al boliviano como el operario de la construcción y hoy aprendí que hay mucho más atrás de él, se los agradezco mucho. Att. Juan José”.

Como el publico porteño se acercaba con curiosidad e interés a pesar de los prejuicios y estereotipos que circulan, los participantes –danzarines, intelectuales, músicos, chefs, periodistas, estudiantes y activistas en general- exhibieron con orgullo lo que entienden por “ser boliviano” en Buenos Aires en un ámbito poco frecuente y legítimamente prestigioso. Esta mirada del “otro” tuvo ciertos efectos en las características de las performances tal como lo registramos nuevamente en el libro de visitas:

“Quiero felicitar a todos el grupo de residentes bolivianos que organizaron esta muestra de todo lo nuestro, lo lindo que es nuestro folklore y las vestimentas tan coloridas. Viva Bolivia y la Argentina que nos cobija! Gracias a todos. Patricia”

“Felicidades por la exposición y mi deseo es que se muestre un poco más de nuestra cultura para que se conozca. Alberto Estrella.”

30. Para más detalles sobre esta gestión, ver el artículo de Tapia Morales y Gavazzo en esta misma publicación.

“La verdad, me sentí muy orgulloso de mi cultura por estar expuesto en un lugar como este muchas gracias. (Firma)”.

Es interesante lo que estas citas nos invita a reflexionar: muchos bolivianos y bolivianas que en su vida cotidiana pueden sentirse avergonzados de reconocer ese origen estigmatizado encontraron en un espacio valorizado la posibilidad de exhibirse de otro modo. Especialmente los jóvenes -que son quienes más intentan “pasar” o “cubrirse”- manifestaron sentirse orgullosos de “mostrarse” en el contexto de la exposición e incluso tener la oportunidad de llevar a sus amigos o colegas argentinos a un lugar que no sea un barrio marginal de la ciudad tal como se expresa en el libro:

“Felicitaciones a la comunidad boliviana en Argentina por dejarnos conocer un poco de su arte y cultura. Julián (boliviano) y Enrique (Argentino).”

Finalmente también sirvió para que algunos activistas de la colectividad pudieran expresar sus críticas a la actitud de “cierre de fronteras” que muchos bolivianos tienen respecto de “mostrarse” como tales frente a una audiencia porteña:

“Felicitaciones. Sigán avanzando, logrando espacios para mostrar otros aspectos de la cultura boliviana que es tan rica, con arte, música, literatura, etc., no solo espectáculos triviales de clubes. Atte. Peñalosa”

En la organización de la muestra pretendimos dar cuenta de las fragmentaciones y progresivamente fuimos incluyendo los diversos modos de “ser boliviano” a través de la programación de actividades en donde los distintos agentes del campo cultural pudieron dar su versión. Y mediante el conocimiento de este patrimonio, co-producido entre investigadores y activistas, pretendimos promover un intercambio entre los bolivianos y los no-bolivianos. Durante su realización se observaron diversos encuentros y cambios en la percepción de las identidades de estos migrantes, particularmente en la realización de espectáculos de danza y música y también en las visitas guiadas con estudiantes primarios y secundarios, en donde el público se sorprendía de lo que podía aprender de estos migrantes que generalmente son descriptos como “víctimas”, “pobres” o “gente sin cultura”. Por eso, con Kaipi Bolivia se puso a prueba la potencialidad de un museo como cuestionador del sentido común estigmatizante. La “puesta en valor” de la identidad cultural de los migrantes “indeseados”, en este caso bolivianos, a través de su performance en ámbitos como los museos puede llegar a contribuir a cuestionar los fundamentos imaginarios de la discriminación, proyectando una imagen de los migrantes como agentes activos en el proceso de su propio reconocimiento como un grupo que ya tiene un lugar y una presencia en la vida argentina y especialmente porteña. A través de la apropiación por parte de los que participaron, pudo crearse un espacio de reflexión y de intercambio en el que se pudo “contar la historia” de los bolivianos en Buenos Aires a partir de sus cruces y heterogeneidades.

Por su parte, y a diferencia de inmigrantes bolivianos o paraguayos, que se ubican en territorios periféricos con respecto al centro de la ciudad, los peruanos recrean una “pequeña Lima” en una de las emblema de la “porteñidad” como es el barrio del Abasto, por lo cual su circulación es

remarcada y deslegitimada. Si bien los peruanos no parecen sentirse extranjeros y marginados en aquel sitio, ya que se encuentran entre “su propia gente”, observamos la necesidad que tienen de hacer evidentes diferencias respecto de un conjunto de prácticas que se concentran en dicha zona céntrica de la Capital. Este discurso al interior de la colectividad se vio reflejado en las discusiones del CJP sobre las características y disposiciones de los peruanos para adquirir los “buenos valores” y prácticas necesarias para “pasar” en el espacio público. Dentro de la colectividad peruana habría un discurso legitimado en torno a la esencialización de los diacríticos negativos de la comunidad, como pueden ser el “tomar en exceso”, “estar tirados en la calle”, “hacer mucho ruido”, “tirar los papeles al piso”, entre otras prácticas, que irían en contra de objetivos más “civilizadas” o “educadas”, que van desde ser silenciosos y tranquilo hasta tener intenciones en participar de talleres y grupos de discusión o mostrar intenciones de concurrir a la universidad.

La exhibición pública de rasgos que contribuyen a deslegitimar aún más a la representación que la sociedad porteña tiene sobre la colectividad peruana, se vio plasmada en la realización de un Taller de “Etiqueta Social”, sugerido por un grupo de jóvenes peruanos que participaban de la CJP.³¹ Así, en las reuniones de jóvenes la capacidad para aprender las nuevas pautas culturales se manifestó como condición para ser un “buen peruano”. A los rasgos de la peruanidad era necesario incorporar las pautas locales. En este sentido, los jóvenes buscan invisibilizar su condición étnica aunque ello no supone un abandono de los patrones “originarios”, sí implicaba una revisión eventualmente profunda que los otros peruanos deben realizar de la pertenencia identitaria nacional.

Asimismo, el taller tuvo la particularidad de ser un espacio donde se expusieron los movimientos, conductas y actitudes permitidas y negadas para un peruano en el contexto migratorio. De esta manera, los criterios utilizados en las reuniones para controlar y regular la corporalidad de los jóvenes peruanos se centraron en la necesidad de excluir un conjunto de costumbres y hábitos ligados al país de origen – como por ejemplo, escupir en el suelo, avanzar en la cola de espera, gritar, escuchar música fuerte y tomar mucho alcohol- para de esa manera poder ser aceptados por la sociedad argentina. La capacidad para “aprender” de las nuevas pautas y códigos culturales emergió entonces como una condición para ser un “buen peruano”. A los rasgos “culturales” de la *peruanidad* era necesario incorporar los patrones locales.

En el mismo sentido, podríamos considerar las situaciones generadas a partir de ejercicios en el espacio del Taller de Improvisación Teatral como ámbito donde pudieron manifestarse códigos de interculturalidad e intercorporeidad pasibles de ser interpretados. Este espacio constituyó un espacio ambiguo (en tanto “*espacio argentino para los peruanos*” y a la vez siendo un “espacio peruano en la Argentina”) donde pudieron operar fronteras de identificación y marcación / desmarcación étnica claras. Así fue como los varones y de manera individual fueron quienes pudieron mostrarse como aquellos que podían maniobrar mejor las posturas y gestualidades que exige la disciplina teatral. Estos varones presentan rasgos fenotípicos y características que se asemejan a lo que los peruanos observan [de lo que los actores decodifican] como estereotipo

31. Otro elemento significativo de esta propuesta lo constituyó el hecho de que fueron los propios jóvenes quienes decidieron que el mismo se dictase en la zona del Abasto (principal lugar de concentración de hoteles, pensiones, casas tomadas, restaurantes y demás negocios ligados a la colectividad peruana).

argentino: tienen estatura media-alta, color de piel blanco, utilizan las palabras y usos del léxico porteño, consumos culturales y estéticos más afines con los grupos de sectores medios urbanos. Conjuntamente, estos varones que fueron marcados por el grupo de sus compañeros conciben el “mundo peruano” como algo ajeno y muchas veces se refieren a éste de manera despectiva, vinculándolo a lo tradicional y atrasado. Asimismo, estos varones mostraron pocas dificultades para establecer contactos y habitualmente se socializan con argentinos, algo que el resto destacaba como uno de sus principales dificultades en su experiencia migratoria. Así, fundamentalmente los requisitos de poder exhibir una corporalidad flexible, elástica y desinhibida se transformaría en una indirecta obligación para los participantes del taller y en un recurso valorado para la realización de los ejercicios. Tanto la dinámica del taller como la relación que establecieron inicialmente tanto la profesora como la videasta estos varones nos permitieron interrogarnos sobre la influencia que el auditorio (*argentino*) comenzó a tener en el conjunto de disputas generadas al interior del grupo de jóvenes.

El acercamiento de estos jóvenes a la profesora representó para el resto del grupo un elemento de disrupción por tratarse de un capital poseído, legitimado y pasible de ser maniobrado por esos varones. Estos conflictos reflejan no sólo que las disputas se dan al interior de la colectividad, expresando³² conflictos ligados con la sociedad de origen, sino que también guardan una estrecha relación con la sociedad de arribo. Claramente en el caso de los ataques recibidos por los varones pudimos interpretar los límites sobre lo que los cuerpos pueden y deben mostrar en un espacio considerado como de “peruanos”. Allí, al ponerse en acción maneras de mover y de exhibir los cuerpos y ciertas marcas estigmatizadas y estigmatizantes se generaron tensiones sobre las consecuencias que podrían tener estos cuerpos alternativos en la idea de construir y sostener un cuerpo “uniforme” (peruano).

En esta parte del trabajo, pudimos vislumbrar la relevancia que adquiere la “audiencia” en la construcción de marcos de acción delimitados y delimitantes de prácticas, acciones y conductas pasibles de ser realizadas. La mirada “argentina” en las performances bolivianas y peruanas actualiza disputas y conflictos al interior del grupo, y al mismo tiempo sirve para ejercitar una observación de aquello que nuestros cuerpos pueden y deben mostrar en distintos escenarios de la vida cotidiana. Comenzar a visualizar aquellos usos y maneras de relacionarse con los cuerpos, provocó un extrañamiento y abarcó una auto-reflexión por parte de los migrantes además sobre el lugar del investigador (ya que en ambos casos fuimos participantes activos en estos procesos de construcción de una imagen de las identidades nacionales) y en nosotros del impacto del trabajo de campo que realizamos en nuestros modos de conceptualizar las realidades que pretendemos interpretar.

Reflexiones finales

Los bolivianos y peruanos en la Ciudad de Buenos Aires construyeron y construyen formas de identificación propias a través de la producción y reproducción de ciertas manifestaciones

32. En este sentido, debemos mencionar como un dato significativo que estos varones no siguieron concurriendo a los talleres después de ser fuente de bromas, chistes, advertencias y algunas amenazas menores y más o menos explícitas referidas a sus intervenciones en el taller.

culturales vinculadas a la *corporalidad*. Cambios de espacios geográficos -como los que se dan en las migraciones internacionales- dejan su huella en las *performances* tradicionalmente vinculadas a la identidad nacional de origen y las cambian a medida que los migrantes se asientan en el nuevo contexto y que las nuevas generaciones las interpretan de modos diferentes. En su constante transformación, estas prácticas o “performances” reafirman su presencia como grupo a través de su reproducción constantemente móvil y emergente, y al mismo tiempo permiten reclamar reposicionamientos dentro de la sociedad nacional mediante su valorización social y exhibición pública.

En tal sentido, por un lado, vimos que la práctica de las danzas folklóricas bolivianas sirve para construir sentidos de comunidad y pertenencia. En Bolivia, se realiza a través de su organización en fraternidades que pueden funcionar como “escuelas” donde –además de la danza- se aprenden ciertos valores muy vinculados a la religión católica. Además, estas danzas son particularmente de una región –el altiplano- cuya identidad –generalmente referida como “colla”- no es compartida por todos los bolivianos –por ejemplo los “chapacos” o “cambas”-, de modo que las mismas suelen convertirse en polémicos símbolos de la nación boliviana y como tales situarse en el centro de un debate público. La práctica de esas mismas danzas en Buenos Aires también adquiere sus características a partir de la reproducción de disputas por su definición y apropiación. A las alteridades históricas³³ aprendidas en el lugar de origen –como las étnicas desplegadas en el campo de acción de los movimientos indígenas quechua, aymara y guaraní-, se suman otras propias del contexto migratorio, como la que se da entre migrantes recientes y tardíos, o entre los nacidos en Bolivia y sus hijos o nietos. En todo caso, estas prácticas sirven y son usadas para construir *comunidad* mas allá de las diferencias y como intento para superar las disputas internas y de ese modo para mostrarle a los porteños la enorme riqueza cultural que aportan al país en el que decidieron establecerse. Ese es el activismo cultural que también se observa en el caso peruano.

Al respecto, si en un primer momento pudimos visualizar cómo los jóvenes peruanos se organizaban en función de necesidades y expectativas construyendo una idea de *peruanidad* compartida, en un segundo momento pudimos encontrar que en los espacios donde se encontraron los jóvenes independientemente de las madres y demás personas de la colectividad, la perspectiva sobre el significado de “lo peruano” empezó a estar más disputado y matizado. Como pudimos visualizar en los dos casos analizados pudieron exhibirse distintas maneras de controlar las posibilidades para argentinizarse así como dar cuenta de las maneras de legitimar/ deslegitimar las posiciones que tenían algunos de los jóvenes. En este punto pudimos detectar algunas marcas de la conducta que los jóvenes reconocieron como porteñas y a las que apelaron los varones peruanos –tanto como los jóvenes bolivianos- para poder “pasar” y señalar ciertos límites como infranqueables. En este sentido, la participación de los hijos de bolivianos y peruanos en estas performances y en la construcción de identidades vinculadas al origen de sus padres se convierte en el centro de nuestros actuales proyectos de investigación y será seguramente la materia de futuros análisis, siempre entendiendo que la tradición se construye cada vez que se apela a ella justamente en *contextos* específicos, es decir durante su actuación frente a una *audiencia*. Y es especialmente cuando la audiencia discrimina y censura, margina

33. Segato (2002).

y rechaza, cuando las performances adquieren un potencial como herramienta política al situarse en el centro de debates públicos. Uno sobre el sentido de “comunidad” entre bolivianos en Buenos Aires, a partir de la práctica de danzas en festividades, actos, e incluso productos de consumo cultural como peñas y bailes. Y otro sobre la posibilidad del reconocimiento de su lugar en la conformación de la sociedad nacional argentina y porteña en nuestros casos de estudio, sobre todo a partir de su “actuación” frente a una audiencia local como en Kaipi Bolivia. ¿Cómo se le explica al “otro” no boliviano lo que significa identificarse como tal en esta ciudad? ¿Qué se le muestra y cómo?

Así vimos cómo la práctica de danzas ocupa un lugar central en estos procesos, no sólo en la producción de un imaginario social respecto de “lo boliviano” en la ciudad (y así de procesamiento de la experiencia migratoria), sino principalmente en el establecimiento de ciertas relaciones sociales concretas, tanto en el “nosotros” de los bolivianos (a partir de su práctica constante) como con los “otros” con los que interactúa en Buenos Aires (en su exhibición más pública). Es también un “modelo para” la interacción cotidiana de quienes viven y conviven en esta ciudad. Esta construcción relacional de las identificaciones también se da en el caso de la experiencia de “Radio Perú” donde interpretamos que solicitar a estos jóvenes que “hicieran de peruanos” implicó incluirnos a los espectadores como “hablantes” (argentinos) en el acontecimiento teatral. El mismo movimiento que transmitieron y representaron desde un “nosotros inmigrantes peruanos” nos conduce a pensar sobre las características del auditorio y en este sentido sobre la importancia de que se ha tenido en cuenta cuando reflexionamos sobre el rol de la performance en los procesos migratorios. De esta forma, podemos leer que la situación generada en Radio Perú se enmarca como parte constitutiva de las condiciones desde las cuales los jóvenes deciden resignificar y teatralizar aquello que consideran como lo peruano. Esta experiencia provocó un descentramiento tanto del espacio como de la subjetividad de los actores, que podría ser interpretada como una forma de mediación cultural entre la subjetividad y la identidad nacional peruana o entre la subjetividad y otros espacios de formación de identidad.

Finalmente, nos resulta interesante señalar que pretendimos articular la exploración etnográfica y la praxis teórica en y desde el propio trabajo de campo. Creemos que las herramientas que combinan el “estar ahí” con la interlocución interiorizada del nativo en el investigador, resultan un insumo útil para la reflexión. Al respecto, consideramos que la etnografía como enfoque y método resulta un ejercicio de *reflexividad* provechoso para poder reconocer las condiciones sociales que hacen al conocimiento que producimos como investigadores. Nuestro involucramiento en las performances analizadas nos permitió tener una visión particular respecto de las mismas y su vínculo con la comprensión de los efectos que tienen las migraciones en los modos en que las personas se identifican a partir de las mismas. Podríamos sugerir entonces que “ser boliviano” y “ser peruano” en Buenos Aires funciona mental y materialmente como un espacio simbólico que provee un modelo para la memoria colectiva e individual. Sin embargo, comprendemos que las diversidades y desigualdades internas del grupo de migrantes bolivianos y peruanos en Buenos Aires han motivado, motivan y seguirán motivando disputas por controlar los cambios en la definición de la auténtica cultura e identidad nacional de sus países de origen. Son los actores sociales mismos quienes al descontextualizar y recontextualizar el discurso se adjudican la autoridad para hacerlo. Las estrategias de

apropiación y uso de las identidades, finalmente, al ser diversas e incluso opuestas, nos dejan planteadas preguntas acerca de las consecuencias de la fragmentación del campo cultural en Buenos Aires. Por ejemplo ¿qué nos permite seguir hablando, a pesar de las diferencias, de grupos más o menos “unificados” cuando hablamos de la “colectividad boliviana” o “los peruanos”? ¿Qué es lo que une a los miembros de este grupo? ¿Puede ser que la acumulación colectiva de un tipo de *capital cultural*, es decir la construcción de una *tradición*, de una cultura particular, sea un factor importante?

Tanto las performances sociales (en las que incluye a los dramas sociales) como las performances culturales (los dramas estéticos o de escena) ponen de relieve el “carácter reflexivo” de la agencia humana: a través de sus actuaciones o también de la participación u observación de performances generadas por otros, las personas pueden conocerse mejor a ellas mismas y sus semejantes (Turner, en Citro, 2003: 7). Esta idea nos permite pensar prácticas socio-culturales de los migrantes reconstruyendo la totalidad de lo social, como sujetos activos y creativos. En nuestro caso, nos permitió interpretar las performances bolivianas y peruanas en Buenos Aires como estructuradoras en dos tipos de relaciones: entre compatriotas en el contexto migratorio y con la sociedad porteña y argentina que es percibida como un “otro”.

En cuanto a la pregunta inicial, a la luz de los casos referidos, consideramos que los inmigrantes –en su calidad de *agentes* entonces- articulan su lugar en la nueva sociedad usando sus cuerpos como herramientas creativas para otros propósitos además de trabajar. Aunque la visión hegemónica e instrumentalista supone y fija una concepción del cuerpo como herramienta de trabajo tanto para bolivianos como peruanos, las formas de en que los propios actores sociales se apropian de esa visión resultan en estrategias diferenciales que nos permiten entenderlos como sujetos activos y creativos en la construcción de su presente y de su futuro y no únicamente como víctimas del sometimiento y la explotación laboral. La diversidad de identificaciones, tensiones y conflictos y de usos del cuerpo como herramienta en esos procesos se suman al hecho del modo en que los “otros”, incluidos los investigadores, como audiencia y -a veces- participantes de estas performances, cumplimos también un papel a partir de los conceptos y las imágenes que creamos activamente en nuestros estudios e interacciones con sus “nosotros”.

Bibliografía

- Bauman, R. (1977). *Verbal Art as Performance*, Prospect heights, ILL, Waveland Press.
- Bauman, R.; Briggs, Ch. (1990): “Poetics and performance as critical perspectives on language and social life” – En: *Annu.Rev.Anthropol.* – 19:59-88.
- Benencia, R. y Karasik, G. (1995): “La migración boliviana a la Argentina” – CEDAL – Buenos Aires.
- Benencia, R. y Karasik (1994). “Bolivianos en Buenos Aires: Aspectos de su integración laboral y cultural”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, N° 27, Buenos Aires.
- Benencia, R. y Gazzotti, A. (1995). “Migración limítrofe y empleo: precisiones e interrogantes”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 10, N° 31, Buenos Aires.
- Briones, C. (1998a). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

- Brunner, E..(1986). "Experience and its Expressions", en Victor Turner and Brunner, Edward, *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, pp.3-30, USA.
- Canevaro, S. (2006). *Presencias Invisibles. Performance, identidad y migración en los años noventa: los jóvenes peruanos en Buenos Aires*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Nacional de General San Martín.
- "Performance, teatralidad y corporalidades en disputa. Actuación de identidades én jóvenes migrantes de Buenos Aires", Instituto Hemisférico de Performance y Política, Universidad de Nueva York, 2006.
- Carlson, M. (1996). *Performance: a critical introduction*, Routledge, London.
- Citro, S. (2003). *Cuerpos Significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo.
- Gavazzo, N. (2002) *La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, identidad e integración en la inmigración boliviana*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, UBA. Buenos Aires. Mimeo.
- (2003) "La Diablada como patrimonio de la colectividad boliviana" en Revista Temas de Patrimonio N°7 – Comisión de Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires – Secretaría de Cultura – Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- (2005) "El patrimonio cultural boliviano en Buenos Aires: usos de la cultura e integración" En: Martin, Alicia: Folklore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura – Ed. Libros del Zorzal – Buenos Aires.
- (2007) "Kaipi Bolivia: El patrimonio cultural boliviano en exposición. Cuestiones sobre la integración cultural en Buenos Aires" – En: Crespo, C.; Losada, F.; Martin, A. (ed.) Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana – Ed. Antropofagia, Buenos Aires.
- Goffman, E. (1994), *Estigma*, Amorrortu eds., Buenos Aires.
- (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu eds., Buenos Aires.
- Grimson, A. (1999): "Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires" – EUDEBA – Buenos Aires.
- (2004) "Etnicidad y clase en los barrios populares de Buenos Aires". Ponencia presentada en el VII Congreso Argentino de Antropología Social. Villa Giardino, Córdoba.
- Hymes, D. (1975). "Breakthrough into Performance", Ben-Amos and Goldstein, *Folklore*.
- Margulis, M. y Urresti, Marcelo (1999). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Oteiza, E.; Novick, S.; Aruj, N. (1997): "Inmigración y discriminación. Políticas y discursos" – Ed. Universitaria, Buenos Aires.
- Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y práctica interculturales*, Centro Cultural Ricardo Rojas, Buenos Aires.
- Segato, R. (2002) "Identidades políticas y alteridades históricas" – En : Transnacionalimos, migraciones e identidades - Revista Nueva Sociedad N° 178" – Ed. Nueva Sociedad – Venezuela, 2002.
- Singer, Milton (ed). (1959). Traditional India: Structure an Change, *American Folklore Society*, Philadelphia.

- Turner, V. (1986). "Dewey, Delthey and Drama: An essay in the Anthropology of experience", en Victor Turner and Brunner, Edward, *The anthropology of experience*, University of Illinois Press.
- Turner, Victor. (1992). *The Anthropology of Performance*, New York, PAJ.

Espacio público y Patrimonio Cultural en la Ciudad de Buenos Aires

Brenda Canelo¹

En el marco de estas jornadas y de esta mesa en particular, me interesa compartir algunas reflexiones en torno a ciertas prácticas realizadas en la Ciudad de Buenos Aires por personas mayoritariamente de origen boliviano o descendientes de los mismos. Mi interés se focaliza en las prácticas que estos actores llevan a cabo en dos espacios socialmente distintos y geográficamente cercanos: el Cementerio de Flores y el Parque Indoamericano, ambos en la zona suroeste de la ciudad, y en las respuestas que tales prácticas reciben por parte otros sectores de la sociedad civil y del Estado porteño.

Como sabrán, el Cementerio de Flores es el espacio público porteño donde gran parte de la comunidad boliviana rinde homenaje a sus difuntos en diversas fechas conmemorativas y donde se concentra los días 2 de noviembre para conmemorar el Día de los Muertos, ocasión en que la imagen que ofrece el cementerio contrasta notablemente con la registrada el resto del año. Así, en lugar de escasas personas permaneciendo silenciosa, solemne y retraídamente frente a alguna sepultura, a partir del mediodía se produce la asistencia masiva de familias extensas que se instalan durante toda la tarde en torno a sepulturas sobre las que colocan diversas ofrendas mientras comparten alimentos, bebidas, música, rezos y visitas, como parte de amplios procesos de reciprocidad. Todo ello expresa que estas actividades componen un evento de importancia comunitaria, a diferencia de las conmemoraciones individuales o cuanto mucho familiares que se observan en este cementerio el resto del año.

Por su parte, el Parque Indoamericano (ubicado entre las avenidas Escalada, Castañares, Fernández de la Cruz y la calle Lacarra, en los barrios de Villa Lugano y Villa Soldatti)

1. Instituto de Lingüística, FFYL UBA /CONICET.

es uno de los sitios elegidos por la comunidad boliviana los fines de semana para realizar diversas actividades de socialización y recreación. Entre las mismas, se destacan masivos campeonatos de fútbol que se juegan simultánea y organizadamente durante todo el día y en torno a los cuales es posible observar hombres y mujeres de distintas edades reunidos sobre el pasto comiendo o bebiendo y conversando animadamente, padres recreándose con sus hijos, niños divirtiéndose, jóvenes parejas seduciéndose, vendedores ambulantes ofreciendo sus mercaderías y alimentos tradicionales y puestos de comida con mesas, sillas y toldos protectores del sol. De este modo, el parque se constituye en un ámbito de descanso, socialización y encuentro familiar y comunitario que excede a las actividades propiamente futbolísticas y que concentra cada fin de semana a unas seis mil personas de distintas edades.

Ahora bien, me interesa destacar aquí que las prácticas realizadas por la comunidad boliviana tanto en el Cementerio de Flores como en el Parque Indoamericano han suscitado diversos conflictos que ponen sobre el tapete los límites existentes para expresar el “patrimonio cultural boliviano” en una ciudad que se piensa cosmopolita.

De este modo, como parte del trabajo de campo que realizo desde el año 2005, he podido observar que las ceremonias fúnebres mencionadas han suscitado expresiones de disgusto y quejas formales en la administración del Cementerio de Flores (fundamentalmente objetando la presencia de alimentos y música así como denunciando el “pisoteo” de sepulturas vecinas); una nota presentada por obreros y empleados del cementerio ante sus autoridades informando los “inconvenientes” que estas prácticas ocasionan (como suciedad, daños a tumbas y jardines, alto consumo de alcohol); relatos de empleados administrativos que caracterizan a estas ceremonias como contrarias a las normas, foráneas e irrespetuosas; objeciones del personal de seguridad privada y amenazas de detención por parte de la policía (especialmente a los músicos, a quienes ingieren bebidas alcohólicas y a las personas que ocupan el espacio de tumbas adyacentes).

A su vez, vecinos de los alrededores del Parque Indoamericano, así como empleados y funcionarios vinculados con el mismo, han manifestado en entrevistas orales y en documentos elaborados para las Jornadas de Diagnóstico y de Diseño Participativo del Paisaje realizadas entre 2004 y 2005 que el parque es utilizado únicamente por “bolivianos” y “paraguayos” para campeonatos de fútbol y venta ambulante, y sugieren que se trata de usos insuficientes o inadecuados de ese espacio público. Señalan también la necesidad de que el parque sea disfrutado por “todos”, discutiendo con la “exclusividad” de la que gozarían sus habituales usuarios, mayoritariamente, como dije, de origen boliviano y paraguayo. Este tipo de evaluaciones dieron lugar a que el plan maestro acordado para modificar el parque tras esas jornadas participativas implique la reducción drástica del espacio disponible para los campeonatos de fútbol y sus actividades complementarias. Queda por ver qué ocurrirá en caso que se implemente este plan, ya que el mismo imposibilitaría la continuidad de las actividades hasta el momento realizadas por personas que señalan no haber participado de dichas jornadas debido a que no se enteraron de su realización, no pudieron asistir por razones laborales o porque descreen que mediante esos procesos hubieran logrado incidir en las medidas a tomar sobre ese espacio público.

Me interesa destacar que las prácticas que la comunidad boliviana realiza en el Cementerio de Flores y en el Parque Indoamericano generan conflictos debido a que desafían a las moralidades que regulan ambos espacios. Así, por ejemplo, el criterio moral que se ha convertido en dominante establece que el sobrecogimiento, la solemnidad y el silencio son los comportamientos legítimos en un cementerio público de la Ciudad de Buenos Aires, mientras que lo contrario debe ser sancionado. En lo que respecta al Parque Indoamericano, la idea de que debe ser un espacio verde con propuestas recreativas para todas las edades también es parte de una moralidad particular que sanciona otras maneras de socialización y recreación. Y la sanción puede operar tanto como mera crítica cuanto como impedimento o rechazo formal a la realización de estas prácticas.

El punto a destacar aquí es que estas ideas acerca del “deber ser” de ambos espacios se convirtieron en normas tras procesos históricos conflictivos de los que los migrantes -junto con otros grupos sociales- fueron básicamente excluidos. Este proceso normalizador de los espacios se vincula con la consolidación del Estado-nación argentino en general y del porteño en particular como reguladores de la esfera pública y como garantes de la legitimidad de tradiciones culturales particulares en contextos histórico – político específicos.

Vale enfatizar que, aún cuando la capacidad del Estado para legitimar ciertas prácticas no es absoluta sino que es continuamente desafiada, su eficacia no es menor, lo cual torna fundamental analizar las respuestas que el Estado –mediante sus distintas agencias y actores- otorga a aquellas actividades que cuestionan el “deber ser” instituido. Por lo pronto, en lo que respecta al Cementerio de Flores y al Parque Indoamericano, el Estado porteño ha tendido a elaborar respuestas precarias sustentadas en las agendas políticas de distintos funcionarios, en las presiones que sobre las mismas han ejercido distintos actores sociales y en los compromisos personales de algunos empleados públicos, respuestas que en tal sentido no han descansado en una agenda política coherente y sostenida en el tiempo.

En lo relativo al Cementerio de Flores, quiero destacar dos respuestas desarrolladas por diferentes agencias estatales a partir de supuestos y objetivos disímiles. En primer lugar, aquella que a principios de 2003 propició la Subsecretaría de Derechos Humanos del GCBA que, desde una política de *reconocimiento*, buscaba inscribir en el cuerpo normativo del Estado porteño el derecho de los migrantes andinos a realizar prácticas fúnebres de acuerdo con sus usos y costumbres. Respuesta que, por razones que varían según el actor consultado, quedó interrumpida tras un auspicioso encuentro ocurrido en abril de 2005 entre personal de la Dirección General de Cementerios (DGC) y de la Subsecretaría de Derechos Humanos.² En segundo lugar, la respuesta de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico

2. Posteriormente, a principios de 2007, una empleada de la DGC invitó a las personas involucradas en ese proyecto a proponer el texto para un cartel sobre la diversidad cultural existente en el Cementerio de Flores, elaborado a pedido de la entonces ministra de Espacio Público del GCBA (responsable de la DGC). Para los actores vinculados por el proyecto de la Subsecretaría de DDHH, esta nueva convocatoria permitió retomar la búsqueda conjunta de soluciones ante los conflictos existentes en Flores, de modo que, periódicamente durante 2007, realizaron reuniones de trabajo en las que enfocaron, no ya en el reconocimiento oficial de un sector habilitado para las ceremonias andinas, sino en la difusión y sensibilización respecto a las mismas. Esos encuentros posibilitaron el trabajo conjunto y continuado entre dirigentes de la comunidad andina y personal de la DGC y contribuyeron a que la jornada del 2 de noviembre de 2007 transcurriera con menos conflictos que años anteriores.

Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (Secretaría de Cultura del GCBA) que, apelando a la importancia del patrimonio para la identidad, la memoria y la vida social de los ciudadanos, incluye a estas prácticas fúnebres en el “Atlas de Patrimonio Inmaterial de la Ciudad de Buenos Aires”.

Respecto al Parque Indoamericano, ante las presiones ejercidas por distintas asociaciones de la sociedad civil para resolver el estado de abandono en que se encuentra desde hace años, a principios de 2004 la Subsecretaría de Medio Ambiente del GCBA y el CGPC local recurrieron a mecanismos participativos para proyectar las modificaciones a realizar en el parque. Este impulso también debe haberse vinculado con el renovado interés por los barrios del sur de la ciudad manifestado desde diversos puntos del espectro político y materializado en la creación, en el año 2000, de la Corporación Buenos Aires Sur. Así, a fines de 2004 que la Legislatura del GCBA aprobó un presupuesto de seis millones de pesos para poner en valor al parque, al cual declaró “en estado de emergencia ambiental” (Ley 1582, GCBA, 2004).

En otros trabajos he expuesto y analizado en más detalle las implicancias de estas políticas para la comunidad boliviana. Por razones de tiempo aquí me limito a señalar su existencia y las buenas voluntades que en líneas generales las han alentado.

Creo que es en este marco que debemos celebrar, al tiempo que situar, la realización de estas *“Jornadas Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria”*. Como se ha dicho en reiteradas ocasiones en estos tres días, hace algunos años una convocatoria como la presente hubiera resultado prácticamente impensable ya que, entre otras cuestiones, cuando la diversidad cultural existente en la ciudad era reconocida, solía serlo desde una mirada mucho más estigmatizante que en el presente. En este sentido, el reconocimiento positivo de la presencia boliviana en la ciudad por parte del Estado es un hecho significativo que, a mi entender, se vincula tanto con la legitimidad que ha ido cobrando el multiculturalismo como manera de abordar la diversidad cultural existente en las grandes ciudades, cuanto con el protagonismo creciente que la comunidad boliviana residente en la Ciudad de Buenos Aires ha ido tomando en el último tiempo. Vale destacar que, como algunos investigadores han señalado *“las técnicas de gobierno se han expandido notablemente hacia el sector cultural precisamente en el momento en que los poderes del Estado-nación para controlar su propio espacio económico y político han declinado”* (Shore y Wright, 1997).

Buenos Aires es una ciudad con una importante presencia de migrantes bolivianos, y estas jornadas así lo ratifican. Creo que queda por delante un trabajo profundo y estructural en torno a los modos en que la sociedad civil y el Estado –especialmente- responden en todos sus ámbitos a dicha presencia. Salud, educación, trabajo, vivienda, son los tópicos habitualmente enfatizados por quienes bregan por los derechos de los migrantes en Argentina. En lo que a mi respecta, me limito a plantear la importancia de que las prácticas culturales que realizan personas de origen boliviano en ámbitos en apariencia tan intrascendentes como un cementerio y un parque público sean reconocidas con la legitimidad que merecen. En este sentido, el patrimonio cultural boliviano es relevante para la construcción identitaria de los ciudadanos no sólo cuando se presenta en ámbitos oficialmente elaborados para tal fin, sino también al ser expresado en las prácticas cotidianas que personas comunes realizan en espacios no necesariamente contruidos para dar cuenta de “la diversidad cultural”.

Considero que el hecho de que no todas las personas que habitan en la Ciudad de Buenos Aires y alrededores puedan realizar las prácticas culturales que les son propias en condiciones de igualdad respecto al resto de los ciudadanos habla de la persistente desigualdad a que se ven sometidas en otras esferas de su vida cotidiana. Desigualdad que muchas de estas personas se esfuerzan por alterar haciendo uso de estrategias más o menos efectivas, pero mediante las cuales buscan posicionarse como *actores* capaces de incidir en la historia de la sociedad donde residen y en su propia historia vital. En este marco, se torna fundamental la implementación por parte del Estado de medidas que garanticen el derecho efectivo de estos actores a expresarse en la esfera pública según sus “usos y costumbres”. Y esto implica, no sólo un reconocimiento de la “diversidad cultural” existente, sino también un reconocimiento *político* de *actores* con *derechos* a incidir en los modos en que se construyen y reconstruyen los espacios públicos de la Ciudad de Buenos Aires.

Para finalizar, deseo enfatizar la necesidad de continuar adelante indagando las relaciones existentes entre las políticas estatales vinculadas a la gestión y tratamiento de “la diversidad” –propiciadas por actores y agencias con fines muy diversos–, los comportamientos y/o estrategias instrumentadas por los mismos sujetos migrantes para lograr sus propios fines en el contexto migratorio y los discursos y prácticas actualmente hegemónicos a nivel mundial que celebran cierto tipo de diversidad, derechos y participación.

*El uso de la investigación en la gestión cultural:
la puesta en valor de “lo boliviano”
en un museo de Buenos Aires*

Natalia Gavazzo¹ y Consuelo Tapia Morales²

Resumen

Planteamos que no es frecuente que el diseño, la ejecución y evaluación las políticas públicas, específicamente las políticas culturales, se fundamenten en investigaciones promovidas desde la antropología o las ciencias sociales, por este motivo es importante ponerlas a prueba como instrumentos de intervención en diversos conflictos sociales. En este trabajo, entonces, reflexionaremos sobre las políticas culturales referidas a migrantes limítrofes en Argentina, particularmente bolivianos, a partir del análisis de una experiencia de gestión que –como investigadoras– realizamos entre 2002 y 2005 en un Museo de Buenos Aires. Afirmamos que, generalmente estigmatizada, la diversidad cultural de origen boliviano no es reconocida y su patrimonio inmaterial es poco difundido “hacia afuera” de la colectividad. De este modo se reproducen estereotipos negativos vinculados a “lo boliviano” que nos obligan a plantear la cuestión de los modos en que se estructura la interacción entre los migrantes de ese origen y “otros” sectores de la sociedad local. Si bien existe en todo el país una gran producción cultural origen boliviano, con una dinámica y lógica propias, la misma es invisibilizada por los escasos espacios legítimos para su promoción y difusión. A partir de esto, vivimos esa experiencia de gestión y pretendimos con ella contribuir a cuestionar dichos estereotipo negativos e incidir en la puesta en práctica de las políticas públicas, fusionando la investigación social y la gestión cultural.

1. Lic. en Ciencias Antropológicas, UBA. Magíster en Estudios Latinoamericanos, Institute for the Study of the Americas, Univ. of London. Becaria del CONICET, doctorando en la Fac. de Filosofía y Letras UBA.

2. Lic. en Relaciones del Trabajo UBA. Posgrado en Gestión Cultural y Comunicación FLACSO. Coordinadora del programa cultural Asociación Cuna, La Paz, Bolivia.

Introducción

En una primera definición, podemos decir que gestión cultural es un concepto relativamente nuevo, y que su práctica implica establecer objetivos, definir estrategias y políticas, y vigilar su realización con miras a producir resultados dentro de un proceso.³ En ese sentido, en todo contexto social entonces sitúa a los gestores en el conjunto de circunstancias económicas, políticas, sociales en que se desenvuelven diversos sentidos de “lo cultural” y de ese modo se definen grupos sociales con “identidades” comunes. Partiendo de esta aproximación, intentaremos responder algunas preguntas acerca los alcances del conocimiento producido desde las ciencias sociales, indagando hasta qué punto puede ser “aplicado” en la gestión en el marco de las políticas culturales y, en caso afirmativo, de qué modos eso debe, puede y suele suceder en casos concretos. El caso seleccionado para este análisis es el Programa Cultural Kaipi Bolivia, una experiencia de gestión que se realizó del 2002 al 2005 en el Museo de Arte Popular José Hernández de la que participamos como curadoras. Esta pertenencia institucional implicó que dicho Programa se enmarcara en el contexto de las políticas culturales básicamente del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires pero también de la Nación Argentina. Creemos que un análisis de esta experiencia podría brindar algunas respuestas respecto de los modos en que se planifican y ejecutan las políticas públicas en Argentina, y principalmente las políticas culturales en la ciudad Capital. Asimismo permitirá examinar si estas experiencias constituyen espacios ricos para la investigación.⁴ Revisando algunas teorizaciones previas, entonces no proponemos auto-reflexionar acerca de las formas en que aplicamos la investigación en el campo de la gestión cultural en un caso concreto.

Mediante nuestras investigaciones previas a la experiencia como gestoras, sabíamos que todo espacio social (la compleja diversidad socio-cultural que se pretende exhibir en los museos) se encuentra determinado por las acciones de un conjunto de actores habituales (desde la comunidad, sector público, empresa privada) con una variada gama institucional y de relaciones económicas, políticas, sociales y culturales y, con intereses diversos que predeterminan toda gestión.⁵ Y también sabíamos que era preciso incorporar este conocimiento en la planificación y realización de Kaipi Bolivia. En ese sentido, nuestras investigaciones previas a esta experiencia habían estado enfocadas en temáticas socio-culturales vinculadas a la presencia boliviana hacia Buenos Aires, tanto desde una perspectiva antropológica como sociológica. Ya en el año 1999 comenzamos a analizar el fenómeno de la inmigración boliviana en la Argentina, haciendo foco en su producción cultural en la ciudad de Buenos Aires, particularmente las prácticas de danzas, música, teatro y cine.⁶ Este enfoque centrado en lo cultural nos permitió conocer algunos de los procesos sociales por los que atravesó y atraviesa la población de origen boliviano que reside en Argentina, y particularmente los modos de identificación o de “ser

3. Winston Licon Calpe, 2000. *La Gestión Cultural... ¿Y eso cómo se come?*

4. Para contextualizar mejor es necesario aclarar que las políticas culturales y las modalidades de gestión en el área cambian con cada gestión, que la experiencia que analizaremos se enmarca en una anterior a la actual y que eso implica cambios que no son el objeto de este trabajo pero que modifica los alcances del propio análisis.

5 Winston Lincola Calpe (2000)

6. Para conocer al detalle las distintas expresiones culturales que refieren a Bolivia en la ciudad de Buenos Aires, ver Benencia y Karasik (1995); Grimson (1999); Gavazzo (2002); Carmona, Gavazzo, Tapia Morales (2005), entre otros.

bolivianos” en el contexto migratorio.⁷ En otros trabajos, nos preguntábamos ¿qué papel juega la cultura y la identidad que los inmigrantes bolivianos “traen” y desde su lugar de origen, y que “recrean” permanentemente en el contexto migratorio, en las relaciones sociales que allí construyen? En estos análisis, y retomando uno de los conceptos centrales de las teorizaciones de Pierre Bourdieu (1987), afirmábamos la existencia de un campo cultural boliviano en Buenos Aires, compuesto por un conjunto de actores que, a pesar de compartir el objetivo de “promover la cultura boliviana”, se posicionan de modos diferentes (Gavazzo 2002). Este campo está compuesto no únicamente por bolivianos, sino por sus hijos y nietos argentinos, así como también por migrantes de otros orígenes y argentinos, entre los que también se incluyen también a los investigadores y a los funcionarios del Estado que participan de las actividades culturales organizadas por la colectividad. Todos estos son actores necesarios para que muchos de los eventos en donde se construye bolivianidad (Grimson 1999) sean posibles y por lo tanto merecen ser considerados gestores del patrimonio cultural de este origen. Ahora bien, ¿cómo exhibir algunas de las expresiones culturales de este complejo campo en un museo?

Usando la experiencia de gestión como motor de investigación, nos preguntamos ¿qué acciones lleva a cabo el Estado local a través de las políticas públicas para que se ponga en valor los diferentes patrimonios culturales de origen migratorio que se producen en la ciudad? ¿Qué rol desempeñamos los investigadores en ese proceso? ¿Y qué estrategias despliegan los bolivianos para ocupar los espacios públicos dedicados a la actividad cultural? ¿Cuales son los espacios para la promoción y difusión de esa producción? Para dar respuesta a estas preguntas, consideraremos las representaciones más comunes que se construyen respecto de “lo boliviano” como imagen de los residentes de ese origen en la ciudad, para pensar en los modos “más adecuados” para su “puesta en valor”. Al respecto, observamos que mientras que “dentro” del campo cultural boliviano se reconoce el valor de este patrimonio cultural, las representaciones que hemos registrado durante el transcurso de las investigaciones “fuera” del mismo generalmente proyectan una imagen que responde a un estereotipo negativo que estigmatiza.⁸ “Lo boliviano” de este modo es desvalorizado y no reconocido públicamente fuera de los ámbitos de la colectividad. En este punto, y a partir de las conversaciones e intercambios con los distintos agentes promotores del patrimonio cultural boliviano en la

7. Por mencionar algunos ejemplos, en el barrio de Nueva Pompeya, frente a la cancha de San Lorenzo de Almagro, se ubica el barrio conocido como Charrúa. Décadas atrás, la mayor parte de la población era de origen boliviano, sin embargo, en la actualidad el 90 por ciento ya son argentinos pero que, siendo sus hijos y nietos, conservan parte de esta identidad. Es por esto que, año tras año, desde la década del 70, se viene realizando la *Fiesta de la Virgen de Copacabana*, patrona de los bolivianos. Lo que sucede en Charrúa también ocurre en otros barrios, tanto de Capital como del Gran Buenos Aires. La realización de las *fiestas religiosas y patronales* (como las de la Virgen de Copacabana en Villa Celina, de Urkupiña en La Salada, de la Virgen de Chaguada, Santiago Apóstol o el Tata Lagunas en Lugano) son ventanas ideales para asomarse a las tradiciones que han traído los bolivianos, pero no son las únicas. En Liniers, funciona un centro comercial en donde se pueden adquirir productos traídos directamente desde Bolivia, igual que en La Salada, Escobar o Pilar. Otra de las formas en que las identidades bolivianas se ponen de manifiesto en Buenos Aires, es a través de los *órganos de prensa* tales como los periódicos y las radios. Incluso se realizan *campeonatos de fútbol* en el marco de una organización que incluye la existencia de diversas Ligas como las que se reúnen en Parque Avellaneda en el barrio de Floresta. Por último, las organizaciones asociativas culturales (como las fraternidades de danzas folklóricas, centros de música autóctona, entre otras) son importantes espacios en los que el patrimonio cultural boliviano se resignifica en la ciudad.

8. Tal como ilustra una entrevista citada en Benencia y Karakisk (1995: 84): “¿Sabes que son? Una mierda, hay que pisarlos por que son basura...Son todos así...Bueno, pero hay algunos bolivianos que se puede rescatar...pero poco.” Ignacio, Inspector.

ciudad, nos surgió la pregunta: ¿se podría, a partir de la difusión cultural, promover un cambio en los estereotipos negativos mencionados? Si el patrimonio cultural boliviano en Buenos Aires, con una historia tan compleja y rica, se difundiese en espacios legítimos, que frecuentemente le son inaccesibles de la así llamada “alta cultura” ¿no podría comenzar a cuestionarse los fundamentos que dan pie a la estigmatización de los bolivianos? ¿Podemos los antropólogos, sociólogos o cualquier otro investigador social aportar nuestros conocimientos para estos fines? ¿Se puede aplicar el conocimiento académico en la gestión cultural? ¿Cómo se puede hacer visible la producción cultural de los barrios populares y considerados “marginales” de la ciudad a un espacio “legitimante” como el de un museo?

Con estas inquietudes surgidas de la investigación nos situamos en el ámbito de la gestión cultural y -en un primer momento de la planificación- proyectamos un Programa Cultural que pudiese convocar e involucrar a la mayor cantidad de agentes de la colectividad para un público porteño amplio. A pesar de formar un equipo como curadoras, nuestras investigaciones previas estaban orientadas de acuerdo a dos visiones distintas de la cultura boliviana: la de una, como antropóloga, porteña, clase media, descendientes mayormente de italianos, y la de otra, como licenciada en relaciones del trabajo y estudiante de sociología, paceña pero radicada en Buenos Aires desde 1972 y hasta el 2005. Estas distintas visiones orientaron, por un lado, la investigación, pero por otro lado también implicaron una búsqueda o afirmación de la propia identidad. Nuestras diferencias fueron generadoras de intensos debates para pensar sobre lo que considerábamos o no el patrimonio cultural boliviano, sobre el carácter de las relaciones sociales entre bolivianos y con los no bolivianos, y sobre el mejor modo de dar a conocer estos procesos en un programa cultural de un Museo. Daremos cuenta de estos debates, examinando los modos en que usamos los conocimientos adquiridos en la investigación para el diseño y ejecución de Kaipi Bolivia, entendiendo que esta experiencia se enmarca dentro de una política cultural específica (es decir, de una forma de entender a la cultura y a sus distintos productores) que será justamente lo primero que analizaremos en este trabajo.

Políticas Culturales en Argentina: el lugar de la inmigración

Como afirman Wright y Shore, “a pesar del reconocimiento de que la idea de las políticas es central en el desarrollo de la antropología aplicada, tanto como el concepto de cultura lo ha sido para la profesión antropológica en su conjunto, los antropólogos raramente han volcado su mirada analítica hacia las políticas como un concepto o un fenómeno cultural” (1997:7). Aun así, muchos consideran que las políticas son inherente e inequívocamente fenómenos antropológicos (o sociológicos), puesto que se pueden leer como textos culturales, como dispositivos clasificatorios con varios significados, como narrativas que sirven para justificar o condenar el presente, o como mecanismos retóricos y formaciones discursivas que funcionan para “empoderar” o “fortalecer” a ciertas personas y para silenciar a otras.⁹ Coincidimos con estos autores en que las políticas se han vuelto un principio de organización cada vez más central en las sociedades contemporáneas, moldeando el modo en que vivimos, actuamos y

9. Retomamos la tradición de los estudios etnográficos que se enmarcan dentro de la *Antropología de las Políticas*, los autores proponen explorar la forma en que nuevas clases de racionalidades de conducta sostienen ciertas concepciones de cómo los nuevos “sujetos políticos” deben ser regulados, y, en consecuencia, indican las tecnologías políticas y moralidades que deben ir asociadas a ello.

pensamos.¹⁰ Dicho de otro modo, las políticas “cada vez más moldean las maneras en que los individuos se construyen a sí mismos como sujetos” (1997:4). A través de las políticas, el individuo es categorizado, en ellas se le adjudican ciertos status y roles como “sujeto”, como “ciudadano”, “profesional”, “nacional”, “criminal” o “desviado”, e incluso (retomando nuestro caso), “inmigrante”, “ilegal”, o “extranjero”. Es interesante retomar estas cuestiones planteadas por Susan Wright y Chris Shore (1997) en relación a la potencialidad de una disciplina como la antropología (pero quizás también puede aplicarse a la sociología) como enfoque del análisis de las políticas públicas, para comprender nuestro objetivo.

El caso que analizamos nos obliga a considerar tanto las políticas migratorias en Argentina como así también las políticas culturales que recogen el legado cultural de los procesos inmigratorios. ¿Qué se hace desde las instituciones públicas para promover las actividades culturales de las colectividades de inmigrantes como la boliviana? ¿Qué nos dice un análisis de las políticas migratorias y culturales del Estado respecto de los procesos de estigmatización/reconocimiento de “lo boliviano” en el contexto migratorio? Al respecto, creemos que el Estado juega un papel determinante en la producción de los discursos sobre las migraciones puesto que es en parte a través de las políticas los migrantes se incorporan –o no- a los proyectos políticos y económicos de las naciones. En otras palabras, “cuando hablamos de migración, de identificaciones y de ilegalidades, el Estado es un protagonista ineludible” (Grimson y Godoy-Anativia, 2003:514).¹¹ Por un lado, a partir de la elaboración de leyes y políticas migratorias el Estado les ha otorgado a los inmigrantes (sobre todo a los de otros países latinoamericanos) diferentes roles y les ha asignado diferentes estatus según la época y la gestión de gobierno. Por otro lado, es el Estado de origen, en ocasiones, el que interpela a los afectos y alianzas de sus ciudadanos en el extranjero y apela a lo cultural como herramienta central en la construcción de la unidad. Otras veces es el Estado receptor el que interpela y organiza programas vinculados a la difusión y promoción del patrimonio cultural de los migrantes. De este modo, el Estado (tanto argentino como boliviano) debe ser colocado en el campo cultural en estudio como un agente importante, mediante la construcción de imágenes y discursos acerca de “lo boliviano” y como consecuencia acerca de las identidades que estos migrantes construyen en Buenos Aires. Por esta razón, proponemos su estudio: ¿qué sujetos se construyen en las políticas culturales argentinas que promocionan y difunden el patrimonio cultural de origen boliviano en Buenos Aires, como las que dan origen a Kaipi Bolivia? ¿Qué tipo de relaciones se construyen en el marco de los eventos culturales que promueven y que se vinculan a ciertas imágenes de “lo boliviano” en esta ciudad? Consideramos que el estudio de las políticas culturales en Argentina es particularmente interesante debido a que la conformación de la diversidad cultural de la nación argentina, muchas veces creada unilateralmente en la ciudad Capital, los inmigrantes tienen un lugar central tal como reza el famoso “crisol de razas”. La cultura

10. En palabras de los citados autores, “desde universidades y escuelas hasta agencias públicas y grandes corporaciones, las políticas han sido crecientemente codificadas, publicitadas y referidas por trabajadores y managers como guías para *legitimar* e incluso motivar sus conductas” (Wright y Shore 1997:5).

11. Desde ya aclaramos que no es nuestra intención exagerar el papel del Estado, ya que sabemos que de ese modo correríamos el riesgo de perder de vista el campo de las interrelaciones en el que está inserto, que en este caso, como veremos más adelante, está compuesto por un amplio conjunto de agentes culturales vinculados a la producción cultural boliviana en la ciudad. Sin embargo, afirmamos que si se menosprecia al Estado como *agente cultural* podríamos caer en un “culturalismo extremo” e imaginar los mundos como si los poderes y las instituciones no tuvieran nada que ver con esas interrelaciones (Grimson y Godoy-Anativia, 2003:514).

argentina o “lo argentino” es aparentemente el resultado, en parte, del “aporte cultural” de las colectividades de origen migratorio, aunque generalmente éstas son las que “descendieron de los barcos”. ¿Qué pasa con los latinoamericanos, y específicamente con los bolivianos?

Tal como mencionamos anteriormente, observamos que -por lo menos hasta el 2005- no ha sido frecuente que existan programas elaborados por el Estado en los que se promueva y difunda el patrimonio cultural de estas colectividades, incluidas la boliviana. En una primera aproximación, si bien se pudo encontrar algunos eventos aislados, con participaciones esporádicas y a corto plazo, éstas mismas no están incluidas en el Plan Estratégico, razón por la cual tampoco se incluyen procesos de evaluación o de sistematización como se suele leer en los textos que fundamentan de las políticas, principalmente las culturales, en los que los diferentes patrimonios culturales ocupan un lugar central como objeto de preservación y promoción que siempre “debe ser” sustentable.¹² Si bien se acepta la multiculturalidad (que surge con especial fuerza, como afirman, a partir de la globalización, proceso en el que las migraciones son frecuentemente referidas como un factor importante), no se observa que se considere particularmente a los migrantes bolivianos, peruanos, paraguayos, coreanos, entre otros, como destinatarios y beneficiarios de las políticas culturales en Argentina. Por mencionar algunas excepciones, se implementaron el Programa de Colectividades, que organiza anualmente la feria por el Día del Inmigrante¹³, o el megaproyecto Cruzando Culturas organizado en el año 2001 por la Secretaría de Cultura de la Nación, en el que se incluyó una Semana de Bolivia en todo el país. También están las oficinas de atención a los migrantes en determinados organismos gubernamentales, como las oficinas de Relaciones Internacionales o de Cooperación Internacional, pero no hallamos instituciones en el sector cultural que diseñen programas estratégicos que se focalicen en o fortalezcan la producción cultural del campo boliviano en Buenos Aires. Hasta el momento en que comenzamos a diseñar la planificación del Programa Kaipi Bolivia, la promoción y producción cultural de origen boliviano estaba siendo implementada casi con exclusividad por la propia colectividad, a través de activistas culturales¹⁴ cuyas actividades ocasionalmente eran compartidas con instituciones del Estado¹⁵, religiosas¹⁶, deportivas y sociales.

En este contexto, se podría planear que si bien existen políticas culturales que proponen la promoción de la diversidad y el respeto por las diferencias (plasmadas en planes estratégicos,

12. Ver textos de políticas mencionadas a continuación –creadas en los últimos siete u ocho años- para identificar un discurso influenciado por los paradigmas multiculturales tan frecuentemente usados mundialmente en el mundo de las políticas

13. En el 2003 era una institución nueva pero que fue el resultado de diferentes reacomodamientos del Gobierno de la Ciudad en sus sucesivas gestiones, habiendo pasado en su historia por distintas secretarías y direcciones hasta llegar actualmente a depender de la Jefatura de Gabinete. Desconocemos si actualmente continúa funcionando.

14. El *activismo cultural* es tanto un movimiento como un discurso. Como movimiento se compone de activistas que promueven el reconocimiento del patrimonio cultural de origen boliviano tanto a bolivianos como a no-bolivianos. Como discurso apunta a la unidad a través de lo cultural: por un lado, unidad entre bolivianos que poseen “rasgos culturales comunes”, y por el otro, unidad entre bolivianos y argentinos a través del conocimiento y respeto mutuo. Para más detalles, ver Gavazzo, 2002.

15. Como por ejemplo, la secretaria de Derechos Humanos.

16. Tales como la Fundación Comisión Católica para las Migraciones (FFCAM), el Centro de Estudios Migratorios de Latino América (CEMLA) o el Centro de Atención a los Refugiados (CAREF).

anuales, locales, y nacionales) esta no se orientan hacia lo que se considera las “migraciones recientes”, entre las que se sitúa a la de origen boliviano. También debemos mencionar que existen políticas migratorias que fomentan el respeto por los derechos humanos pero que sin embargo no promueven programas culturales en los que converjan intereses comunes, como la interculturalidad.¹⁷ Asimismo, es importante mencionar que no es frecuente que las políticas públicas, específicamente las políticas culturales que son las que más nos interesan en este trabajo, se fundamenten en investigaciones promovidas desde las ciencias sociales. Debido a esta falta de conexión entre el “mundo académico” y el “de la gestión cultural”, el diseño y ejecución de las políticas en el área no parten de un conocimiento profundo de los sujetos destinatarios, sino que los criterios en muchos casos responden a intereses político-partidarios de corto plazo. Entendemos que este vacío en la gestión pública se debe no sólo a la “mentalidad de los políticos” o la gubernamentalidad¹⁸, sino que además son pocos los investigadores que se preocupan por la aplicación de sus conocimientos en este ámbito de las políticas culturales.

Por estos motivos, queremos resaltar que el Museo José Hernández fue el que se responsabilizó por poner en práctica los principios afirmados en los textos de las políticas públicas a partir de una conciencia -inusual para una institución del Estado- acerca de la importancia de la investigación social como un saber aplicado, que parta del conocimiento de las comunidades como –en este caso- la boliviana. Así, fue esta institución la que propuso abrir nuevas posibilidades para reconocimiento estatal de la ciudadanía para los bolivianos en la nación argentina y aplicar los principios en la gestión de su espacio y recursos. Creemos que las políticas culturales implican un “conjunto de principios operativos, de prácticas y de procedimientos de gestión administrativa o presupuestaria, de intervención o de no intervención, que deben servir de base a la acción del Estado tendiente a la satisfacción de ciertas necesidades culturales de la comunidad” (Fernández, 2002: 36). En este proceso, coincidimos en que fue, es y será tan importante poner a prueba el conocimiento antropológico y social, como instrumento de intervención en diversos conflictos sociales, como el de la estigmatización de “lo boliviano”, sabiendo que el Estado constituye un agente fundamental en la regulación de la sociedad y a la vez responsable por garantizar los derechos de todos, incluidos los migrantes.

El rol social de los Museos: la misión del Museo José Hernández

Como mencionamos, la gestión cultural debería estar fundamentada en la investigación, pero más aún si la relacionamos con la migración, y particularmente en ámbitos como los museos, en donde en muy pocas ocasiones se exhiben los patrimonios culturales de los migrantes “recientes” como el de los bolivianos. Las propuestas culturales, como las exposiciones en museos, generalmente no están fundamentadas en un trabajo de investigación a largo plazo con las comunidades de residentes, ni tampoco involucran activamente a los inmigrantes. Así, terminan mostrando un patrimonio que es el resultado de los acuerdos y préstamos entre las oficinas culturales de uno y otro Estado. Este patrimonio nacional legitimado “desde arriba”

17. La interculturalidad es definida –según *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*, UNESCO, 2005- a la presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo.

18. Este es un concepto elaborado por Foucault en algunos de sus últimos trabajos.

da como resultado exhibiciones en donde únicamente se valoran expresiones artísticas que refieren a la “alta cultura”¹⁹ que son justamente las que circulan en ámbitos tradicionalmente de elite, como gran parte de los museos de la ciudad. De este modo los museos han sido entendidos como templos donde se guardan piezas con “valor”. Entonces, aunque se realicen eventos culturales sobre Bolivia y su cultura, no existe generalmente una valoración y un reconocimiento por parte de los Estados involucrados –de origen y receptor - de esa “cultura popular” que es resignificada en el contexto migratorio, y de la que participan no sólo los bolivianos residentes sino sus hijos argentinos y que recupera parte de esa herencia cultural de origen popular que los museos no suelen exhibir y la recrea constantemente.

A pesar de esta tendencia, debemos mencionar que ha habido cambios en la concepción tradicional de los museos, dentro de los cuales se ubica la institución seleccionada para este análisis. Podríamos decir que “en la década del noventa, cuando ya fue evidente que crecimiento y equidad no iban de la mano, irrumpe la posibilidad de evaluar la inversión en términos de capital social” (Castilla, 2003:1). El concepto de capital social legitima “la inversión a favor de la sociedad civil y la cultura”, y por consecuencia “a favor de los valores simbólicos que ocupan a los museos” (2003:1). Sin embargo, según Castilla, en la Argentina de las últimas décadas, las instituciones culturales a cargo del Estado eran juzgadas en su mayoría, en los términos burocráticos propios de otras reparticiones del Estado y en tanto sus vacantes continuasen congeladas y no generaran gastos adicionales, parecía que funcionaban correctamente. Según el autor, “las políticas en relación a los museos estuvieron prácticamente ajenas al fenómeno internacional que impulsó la profesionalización y la optimización de recursos en los museos” (2003:1). En todo caso, propone que las políticas culturales consideren al museo como un espacio social donde el pasado que custodia opera y dialoga con el presente para incluir a un número cada vez mayor de públicos de distinta índole. Mediante técnicas propias de la museología y la educación en su concepción contemporánea, esta accesibilidad de los museos no sólo se refiere a la captación de una mayor cantidad de visitantes sino a que dichos visitantes “puedan acceder a los contenidos del museo mediante una experiencia de real enriquecimiento y satisfacción de la curiosidad” (2003:2). Para tal fin, el museo necesita ser pensado como un espacio de construcción de ciudadanía, como una institución conciente y, por lo tanto responsable, de su papel en la configuración de la sociedad civil.

En consonancia con visiones provenientes del llamado “primer mundo” (como las de Karp y Lavine, 1991), Castilla afirma a los museos como foros o lugares de conversación, de encuentro e intercambio, de socialización y negociación de identidades, como puertas hacia la investigación y la inspiración de nuevas ideas. “Las exposiciones actuales” afirma “buscan revertir la unidireccionalidad del mensaje del museo incorporando las interpretaciones y opiniones del público que las visita” (2003:2), de tal modo que se convierte en un lugar donde se proponen lecturas, interpretaciones o visiones de ciertas “realidades culturales” sin evadir la controversia. El museo, en su concepción más contemporánea, entonces, es un medio de comunicación colectiva y como tal, agente de la democratización de la cultura. Los museos pueden ser así el reflejo de la diversidad cultural del país, que tratan de asegurar la equidad

19. Con *alta cultura* nos referimos tanto a las “artes cultas”, entre las que incluimos a la pintura, escultura, y a la música académica, como a la exhibición de colecciones de objetos y curiosidades al estilo del anticuario.

de representación atendiendo a las distintas características de los grupos culturales. Esto se relaciona directamente con uno de los objetivos primordiales de los museos desde su origen en el siglo XVIII: la educación. “Es para educar” apunta Castilla “que se convierte en institución pública” (2003:7). El museo, público o privado, expone patrimonio y mensajes de interés público y lo brinda a la comunidad para los distintos fines que fija su misión²⁰ específica, es un espacio para la educación no formal que combina aprendizaje con entretenimiento. “En su deseo de ser más amplio y accesible,” para el autor “dedica especial atención a que su mensaje sea comprendido no sólo por los especialistas sino también por los niños y el público en general” (2003:7). Cada vez es más frecuente que se reconozca la importancia del patrimonio de los museos como fuente de primera mano para la educación escolar, motivo por el cual el museo debe colaborar en la formación de los docentes para que adopten metodologías propias del modo de aprendizaje a través de objetos y colecciones, en el ambiente del museo.

Por otro lado, si bien el Estado está obligado a proteger el patrimonio público y sus instituciones, según el autor, los museos deben tener en cuenta alternativas que le permitan gestionar eficazmente, conjuntamente con la sociedad civil a la que sirve. Ya no resulta suficiente, afirma, proclamar el éxito de un museo por el volumen de visitas, sino que deben elaborarse sistemas más perfeccionados de la medida del rendimiento que permitan evaluar enteramente la gestión desde el punto de vista de la investigación, la conservación, la educación y el registro. Es interesante el rol que Castilla le asigna a la investigación en los museos. Desde su punto de vista, “los investigadores son los responsables por el ordenamiento, conocimiento e interpretación científica de los bienes culturales que el museo custodia” (2003:3). Los departamentos de investigación de los museos promueven estudios y trabajos especializados sobre la temática de la institución y que se involucran en la capacitación del personal de su propia área. Por ejemplo, los investigadores se ocupan de la documentación de los estudios que conducen, llevan el archivo correspondiente y realizan la base científica para los guiones museográficos tanto de las exposiciones permanentes como temporarias. Por esos motivos, “es esperable que estos trabajos sean realizados en colaboración con expertos y académicos externos, así como que se emprendan investigaciones académicas ad hoc en colaboración con universidades y otros museos” (2003:4). En todos los casos es necesario que además se propongan enriquecer el debate intelectual y también brindar al visitante la posibilidad de que encuentre en la exposición un significado en particular que le afecte de una manera personal. La voz del curador debe expresarse de tal modo que habilite la presencia de otras voces.

El museo presta entonces un servicio público para provecho de la sociedad en su conjunto. En concordancia con estos nuevos principios de gestión, el Museo de Arte Popular José Hernández propone una imagen institucional moderna y un criterio de exhibición participativa. En este sentido, Ana María Cousillas, directora de dicha institución y antropóloga también, afirma que el interés por el público “se debe en parte a la necesidad de llegar a sectores más amplios, audiencias para las cuales la exposición deberá no sólo mostrar objetos según una secuencia única del progreso lineal o de continuidad (...) o una taxonomía normativa y acróica (...), que excluye, constituyéndolos, los casos anómalos”,

20. Según Castilla “el concepto de misión es clave para analizar la gestión de la institución y el cumplimiento de las premisas que se propone” (2003:3).

sino que implica “proponer los puentes necesarios para poder comprender reflexivamente los procesos culturales, múltiples, complejos, híbridos de los cuales son representativos los objetos que se muestra” (2000:22). La declaración de la misión del museo, según Castilla, debe reflejar el entendimiento que la institución tiene respecto de su rol con el medio en el que existe. Respecto del museo en cuestión, debemos decir que desde su creación se dedicó al rescate y difusión de las artesanías folklóricas, con criterios que se rigieron por parámetros del romanticismo, que consideraba a las piezas en exposición como supervivencias del pasado pre-industrial en grupos campesinos criollos o indígenas. En ese entonces, el Museo de Motivos Populares Argentinos “José Hernández”, revalorizaba el arte popular de la Colonia, y todos los motivos “que arraiguen en los ambientes populares del país, reuniendo, ordenando y exponiendo, seleccionados particularmente con criterio estético”²¹. Ya en 1980, comienzan a darse algunos cambios en su concepción. Se crea entonces el Centro Municipal de Promoción Artesanal, CEMPAR, dedicado al fomento de la producción artesanal contemporánea de las provincias argentinas, incluyendo a otros sectores de la comunidad que hasta el momento no se consideraban parte del acervo expuesto o a exponer. A partir del 2000, el Museo José Hernández se reposiciona como “el museo de los artesanos, las artesanías y el arte popular argentinos”²². Estos cambios de criterio museológico de la institución permiten visualizar, desde su dirección y su nueva política de gestión, la importancia que comienza a darse a la investigación. En este sentido, hoy en día reconoce como objetivos específicos: 1) mantener actualizados los fundamentos teóricos y metodológicos sobre los que se interpreta su patrimonio cultural y se define su gestión museológica, 2) favorecer con criterios innovadores una actitud reflexiva y comprensiva en los diferentes públicos sobre conceptos nucleares como artesanías, tradición, artes populares, cultura nacional, cultura popular e identidades locales, 3) ampliar la diversidad de públicos del museo en el nivel global, nacional y local, entre muchos otros.

En cuanto a su pertenencia institucional, debemos decir que actualmente este museo es uno de los diez museos que dependen de la Dirección General de Museos, organismo del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Es por lo tanto una de las unidades políticas y presupuestarias de la Subsecretaría del Patrimonio Cultural, constitutiva a su vez de la Secretaría de Cultura. Esta pertenencia institucional implica que las políticas del Museo se enmarcan dentro del Plan de Manejo Estratégico del gobierno local²³, y que esto sugiere algunos criterios pre-fijados (nuevamente “desde arriba”) para el diseño de las exposiciones. Dicho Plan Estratégico, que no es el objeto central de este trabajo, da un marco que debe seguirse para los lineamientos de la gestión pública incluida la de los museos, aunque a partir de la lectura de algunos documentos no resulta claro qué lugar se le da al patrimonio cultural de los migrantes. Lo que

21. Fragmento del Decreto 7954/948 del 17 de mayo de 1948, en el que se determina la misión de este Museo.

22. Los lineamientos generales de la gestión del museo, así como otras informaciones del Museo, están expresados al detalle en su página web: www.mujoyse.org.ar.

23. El Plan Estratégico 2010, tal como se publica en su página www.buenosaires2010.gov.ar, “es un instrumento de planificación que, partiendo de la realidad inmediata, mediante la participación, la colaboración y el compromiso de todos los actores interesados, diseña una visión integral sobre la ciudad que queremos construir, con objetivos clave que, ejecutados en los plazos previstos, consigan alcanzar los niveles de calidad de vida deseadas por la ciudadanía”.

sí se observa es que, en dicho documento, el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires intenta posicionarse como un agente importante en la activación del patrimonio cultural de la ciudad. Sin embargo, se reconoce la “falta de recursos” necesarios para obtener los buenos resultados que sus políticas se proponen y es por ello que se recomienda el recurso a fuentes externas, tanto para la organización de exposiciones como para el apoyo material que se necesita para su montaje y desarrollo.

Al respecto cabe resaltar que la visibilización de “lo legítimo” tal como lo entienden los Estados, se refleja justamente en políticas culturales a largo plazo. Particularmente el Museo José Hernández, ha venido trabajando desde hace varios años en gestiones con distintas “colectividades” migrantes, con exposiciones sobre artesanías y otras manifestaciones culturales tradicionales, promocionando la producción cultural legítima o reconocida por los Estados aunque no lo había hecho con las de países limítrofes. Aun así, y en consonancia con estas tendencias, entendiendo que las “colectividades” de origen migratorio son parte del “arte popular de la ciudad”, la dirección del Museo José Hernández, en el año 2002 nos invita como investigadoras, y no como gestoras culturales, sino por los estudios que se estábamos realizando sobre los procesos de producción cultural vinculados a Bolivia en Buenos Aires. De esta manera se gestó el programa cultural Kaipi Bolivia, y nuestra voluntad de aplicar aquellas investigaciones en el ámbito de la gestión cultural.

Kaipi Bolivia: de la teoría a la práctica

A partir de esta invitación de la dirección del Museo José Hernández empezamos a trabajar en un perfil de proyecto cultural, en cuyo proceso de planificación se debió tomar en cuenta las directrices de dicha institución. En otras palabras, se debió proyectar una muestra tradicional, una exposición de objetos –trajes, artesanías, pinturas, fotografías, entre otros-. Sin embargo, como explicamos al principio, para promocionar la gran producción (multi) cultural de origen boliviano identificada por las investigaciones realizadas nos resultó necesario aplicar estrategias alineadas a la gestión cultural pero desde una mirada innovadora para un Museo, incluso para el José Hernández que –como vimos- intenta aplicar una visión dinámica y alternativa a la tradicional.²⁴ Entonces, iniciamos un proceso de planificación que superó el diseño de una exhibición tradicional para pasar a enfocarse en la realización de un programa cultural integral cuyo objetivo estuvo dado desde el inicio del proceso por la pregunta mencionada en la introducción de este trabajo y que convertimos en hipótesis a corroborar: se puede, a partir de la difusión cultural, promover un cambio en los estereotipos negativos que se construyen respecto de “lo boliviano” en Buenos Aires. Dicha hipótesis implicaría convertir la visibilización negativa de los migrantes bolivianos en los medios de comunicación y en los discursos discriminatorios, en una visibilización positiva a partir de la revalorización de su patrimonio cultural producido en la ciudad. ¿Cómo hacerlo?

24. “El museo parte de un condicionamiento fundamental, el objeto, las colecciones, las piezas, el bien cultural, y toda reflexión museística sobre el patrimonio- incluso sobre la sociedad y cultura- viene siempre lastrado por ese apriorismo. El museo no tiene la libertad de “desmuseabilizar” su pensamiento, ni, por ende, su discurso, pero nosotros sí”. Lloren Prat (1997:14).

Con estas ideas, comenzamos a pensar en Kaipi Bolivia.²⁵ ¿Y por qué este nombre? Como explicamos en el texto del proyecto y luego en la folletería “en quechua, uno de los muchos idiomas que se hablan en Bolivia, kaipi significa aquí. Y aquí, en Buenos Aires, existe un espacio de importante producción cultural, resultado de la presencia boliviana en la ciudad, que suele pasar desapercibido ante los ojos porteños. En este sentido, declarábamos que la misión a la que se adscribe es la “puesta en valor” de la cultura boliviana resignificada en la Argentina partiendo de la idea de que mediante el conocimiento de esta producción cultural, promoveríamos un intercambio entre los inmigrantes bolivianos y el resto de esta sociedad, contribuyendo a cuestionar los estereotipos simplificados que se tienen de “lo boliviano” y promoviendo el adecuado reconocimiento del aporte de esta inmigración a la identidad local. Todo ello se lograría a través de la difusión de imágenes afirmativas de la identidad boliviana que permitieran: por un lado, cuestionar el estereotipo negativo, vigente en la comunidad porteña y argentina, a través de la divulgación de imágenes alternativas, y por el otro, ofrecer a las nuevas generaciones de bolivianos argentinos un lugar para que expresen con orgullo su identificación con el origen de sus padres. A tales fines, el programa cultural Kaipi Bolivia se planificó con dos componentes estratégicos:

1. Exposición de objetos, tradicionalmente museológica ya que se enfoca en la creación de colecciones de piezas consideradas bienes culturales por su valor y definidas como patrimonio material.
2. Actividades sociales y culturales, que contribuyeran a la visibilización de patrimonio inmaterial, y por lo tanto no tradicionales para un museo.

Este último componente implicaba un desafío para todos: en tanto que el Museo no proyectaba más que una muestra de objetos, las curadoras no conocíamos los pormenores de la gestión cultural en el ámbito público y los participantes de la colectividad no acostumbraban a ser el centro de una exhibición en un ámbito como ese. Con estos condicionantes, se implementó la primera versión del Programa Kaipi Bolivia, con el lema “Cultura de los inmigrantes para la integración”²⁶, entre Junio y julio de 2003, convocando a más de 3000 personas. Ese año, nos focalizamos en mostrar la producción cultural boliviana identificada a lo largo de nuestras investigaciones en el contexto migratorio. Justamente quienes participaron de esa primera edición fueron las personas que habíamos contactado en el contexto de nuestras investigaciones.²⁷ Contando con el apoyo de estas familias y personas cercanas, logramos reunir no sólo una colección de piezas que debieron cumplir con los estándares de las valoraciones

25. Para el fin de este trabajo, solo se realizará una descripción general de las tres versiones del Programa, cada actividad –talleres, mesas redondas, visitas, proyección de audiovisuales, presentaciones de artísticas, concurso, etc., - en términos planificación, ejecución, sistematización y evaluación, se los puede considerar como proyectos independientes, porque fueron necesarios recursos económicos, humanos y logísticos, como relaciones y gestiones interinstitucional tanto con agentes gubernamentales ambos Estados –Embajada, Cancillería, CONACIN, INCA, Escuela Nacional de Fotografía, como también la colectividad boliviana residente en Buenos Aires.

26. Este primer lema “Cultura de los inmigrantes para la integración” fue objeto de debate, entre las curadoras y con algunos agentes de la comunidad boliviana quienes cuestionaron el lema por no considerarse *inmigrantes* –ya que forman parte de los pueblos originarios- y además por no querer *integrarse* sino más bien *compartir* la cultura. Este debate fue la base para pensar el lema del segundo año.

27. Por un lado, a partir de la Tesis de Licenciatura en Antropología (Gavazzo, 1999-2002) y por el otro de la pre-producción del documental “Pachamama bajo el asfalto” (Tapia Morales, 2001-2002).

museológicas, sino que además debían tener un valor simbólico, emocional y de representación dado en gran parte por testimoniar distintas experiencias migratorias de sus propietarios (los expositores). A través de ellos, conseguimos asimismo reunir artistas, especialistas e investigadores que permitieron buscar mejores modos de valorizar este patrimonio cultural. El diverso público que visitó la muestra pudo apreciar los objetos expuestos que incluían trajes y máscaras del Carnaval de Oruro, tejidos e instrumentos musicales de los pueblos aymara y quechua, fotografías de fiestas tradicionales, entre otros objetos relacionados con la historia y la producción cultural boliviana en el contexto migratorio. Además, pudo participar de las actividades que planificamos con el fin de promover una mayor interacción social, tales como espectáculos de danza, música y teatro. El objetivo -además de generar un espacio de diálogo y complementar así la exposición de objetos- también era mostrar la diversidad cultural de la colectividad boliviana, y al mismo tiempo abrir un debate sobre la resignificación que reciben por parte de los hijos argentinos las expresiones culturales que la componen. Cabe destacar, que una vez finalizada esa primera edición, se pudo ampliar el público extendiéndola a otros ámbitos de la ciudad gracias a que fue invitada a participar como muestra itinerante en eventos “de la colectividad”.²⁸

En el año 2004 se rediseñó el programa y, si bien el objetivo de Kaipi Bolivia II ²⁹continuó siendo promover la revalorización del patrimonio cultural de origen boliviano, se cambió la lógica de intervención por una modalidad más intensiva que la del año anterior, en tanto concentró una mayor cantidad de actividades en la mitad del tiempo, manteniendo el mismo nivel de convocatoria. Asimismo se convirtió en un espacio más “participativo” en términos de la gestión, orientándose hacia nuevos sectores de la colectividad boliviana en la búsqueda de aportes que permitieran construir una imagen aún más compleja de las distintas formas de auto-identificación como bolivianos. De ahí que el lema haya sido “Participar es compartir la Cultura”. Aprovechando los nuevos contactos productos de la primera edición, realizamos una convocatoria abierta entre los meses de abril y mayo a través de los medios de comunicación de la colectividad boliviana para armar la colección de objetos que luego fue expuesta en la sala principal del Museo. Paralelamente, se llevó a cabo el Concurso Fotográfico “Ser boliviano, en Argentina” cuya convocatoria fue abierta y cuyo objetivo fue el de seleccionar imágenes que pudieran mostrar la vida social de la colectividad boliviana en este país.³⁰ Un aspecto muy importante en esta versión fue nombrar “padrinos³¹” para organizar Jornadas por

28. En el 2003: V Festival Internacional de Cine y Video de Derechos Humanos (DerHumAlc) realizado en el Bauen Hotel, en Noviembre 2003, Fiesta de Nuestra Señora de Copacabana, organizada por la Asociación Civil de Fomento del Barrio General San Martín (Charrúa, en Octubre), Festejo 6 de Agosto organizado por el programa radial Hola Bolivia en el Cine Teatro Progreso de Villa Lugano El análisis de estos eventos demandaría otro trabajo dado sus particularidades.

29. En esta segunda versión, se convocó a participar líderes y activistas culturales de la comunidad, quienes aportaron en cuestiones más de ejecución de las actividades.

30. En esta primera versión, solo participaron fotógrafos aficionados de la ciudad de Buenos Aires o del Gran Buenos Aires.

31. *Padrino* es un término social utilizado dentro de la colectividad boliviana, son aquellas personas que forman parte de la organización de un evento social como religioso aportando con insumos y materiales para que se pueda realizar el evento. Sin embargo, en nuestro caso solo fue denominativo, formando parte solo de la organización o gestión para convocar a los participantes de ese día terminado.

Departamento³² con la intención de recuperar los patrimonios propios de las distintas regiones de Bolivia, tanto de aquellos que lograron imponerse como bienes reconocidos dentro del patrimonio cultural nacional, legitimado por políticas públicas y prácticas culturales masivas, como así también de los “otros”, aquellos que no ingresan en la historia que se cuenta en las escuelas, partiendo de la base de que los mismos también son reconstruidos y resignificados en Argentina. Este criterio se reflejó no sólo en la organización de dichas Jornadas, sino también en el diseño de la muestra de objetos que se orientó de acuerdo a tres grandes regiones culturales de Bolivia: Oriente, Valles y Altiplano. Sin embargo, como el objetivo de Kaipi Bolivia siempre ha sido concentrar la atención sobre el patrimonio cultural de la colectividad boliviana que reside en esta ciudad, pensamos que el hecho de ofrecer actividades vinculadas a la nación de origen, desviaba la atención de lo que verdaderamente nos importaba poner en valor.

Por esta razón, en el 2005 ajustamos el diseño del Programa Cultural reafirmando los objetivos y la lógica de intervención, pero esta vez llamando la atención sobre valor del patrimonio cultural de origen boliviano que es producido en los distintos barrios de la ciudad.³³ Basándonos en la experiencia de los años anteriores, y apoyándonos en investigaciones propias y ajenas, la tercera edición tomó como punto de partida para el reconocimiento y la puesta en valor a cada uno de los barrios en los que se encuentran familias bolivianas y referencias a Bolivia en la ciudad.³⁴ Por un lado, para la exhibición de objetos, volvimos a seleccionar piezas que pertenecían tanto a familias bolivianas como a sus hijos y nietos nacidos en Argentina. Propusimos una continuidad en el uso participativo del espacio de la sala, para lo cual convocamos nuevamente a los residentes bolivianos y sus familias e instituciones, para que -como expositores- pudieran contar su historia, no sólo mediante la selección de piezas, sino también en la elaboración de los guiones explicativos. Se convocó a agrupaciones con larga tradición dentro de la actividad cultural de la colectividad boliviana de Buenos Aires, para que a través de sus pertenencias se pueda poner en valor el patrimonio cultural de la colectividad, sobre la base de que eran ellos los interlocutores privilegiados para transmitir la riqueza de este aporte tanto a las nuevas generaciones de bolivianos como a otros sectores de la sociedad local con los que entra en contacto en la ciudad.

Por otro lado, se continuó implementando el otro componente estratégico del Programa, es decir las actividades culturales. Así, para Kaipi Bolivia III se programaron Jornadas por Barrios donde se exhibieron las producciones culturales de los distintos barrios de la Ciudad y la Provincia de Buenos Aires en los que hay fuerte presencia boliviana. En ellos, los bolivianos

32. La división político-administrativa de Bolivia toma, como base territorial, a los Departamentos (Potosí, Chuquisaca, Tarija, Cochabamba, Oruro, La Paz, Beni, Santa Cruz, Pando y el Litoral, que aún se reclama como boliviano), los cuales a su vez se dividen en Provincias y Cantones.

33. Partimos de que las familias bolivianas que residen en la Ciudad de Buenos Aires se concentran en distintos barrios principalmente en el sur del área metropolitana: Pompeya, Villa Soldati, Bajo Flores, Villa Lugano, Floresta, Liniers y Mataderos, entre otros que ya fueron mencionados. Asimismo, consideramos barrios del Gran Buenos Aires como Escobar, Pilar, Ezpeleta, Morón, Laferrere y Villa Celina, e incluso a la ciudad de La Plata, para poder convocar a ciertos grupos de referencia dentro de la colectividad que no se asientan en la Capital.

34. Coincidimos con Sassone cuando afirma que “el espacio geográfico se organiza y transforma a través de la acción de los hombres. Esa acción se apoya en construcciones materiales y en representaciones del espacio.” (2005:2).

y sus familias construyen identidades y recrean las tradiciones de las distintas regiones de Bolivia, con lo cual ha sido importante que los distintos grupos que se convocaron pudieran dar cuenta de la historia desde la llegada de las primeras familias al barrio, así como también de las principales actividades culturales que actualmente realizan y que remiten a su origen boliviano. Al incluir a barrios tan distantes como La Plata, Pilar, Escobar, o Merlo, para las presentaciones artísticas –de música, danza, teatro, entre otras- fue necesario un mayor despliegue logístico y de coordinación en términos de tiempo y distancia. Por eso, para esta tercera versión se conformó un equipo de producción formado por jóvenes profesionales, estudiantes, y voluntarios, con cierta afición a la colectividad y al mismo tiempo a un área de la gestión como puede ser el cine, las visitas guiadas a las escuelas, la organización de las Jornadas, el montaje de la muestra fija, la convocatoria del Concurso de Fotografías, entre otras. Ciertamente sin este equipo de trabajo ad honorem hubiera sido imposible coordinar tantas actividades en el último año de la exhibición. Nuestras ambiciones como curadores asimismo implicaron una búsqueda de fondos alternativos para la financiación de tantas y tan complejas actividades.³⁵ Por otra parte, como en los años anteriores, de las mesas redondas participaron destacados especialistas, investigadores y funcionarios, así como también residentes, quienes se refirieron a cuestiones vinculadas a la inmigración boliviana en Argentina, aunque -cabe señalar- quedaron numerosas temáticas pendientes de tratar. Finalmente, respecto a las proyecciones de audiovisuales, se logró diseñar un proyecto casi independiente del resto del Programa logrando conformar la primera muestra de cine de Bolivia en Argentina, compuesta por largometrajes, cortos y documentales. Allí, se exhibieron producciones bolivianas y argentinas tanto de cineastas bolivianos reconocidos internacionalmente por su trayectoria como así también de jóvenes realizadores tanto bolivianos como argentinos, logrando además una interesante cobertura en los medios masivos por lo inédito del hecho. Finalmente, realizamos por segunda vez el concurso fotográfico “Ser boliviano en la Argentina” que en esta ocasión logró una mayor convocatoria debido a la participación de fotógrafos amateur y profesionales de todo el país.

Análisis de la gestión y la investigación

Hasta aquí hemos expuesto algunos puntos salientes de nuestras investigaciones y descrito el modo en que pretendimos usarlas en el ámbito de la gestión de un Museo público de la ciudad de Buenos Aires con el fin de revalorizar la producción cultural boliviana estigmatizada en Buenos Aires, dando cuenta de los numerosos procesos por los que atraviesan los migrantes de ese origen y sus familias radicados en esta ciudad y del marco que las políticas culturales del Gobierno de la Ciudad dan a la experiencia de Kaipi Bolivia. En el proceso que esta experiencia implicó, hemos afirmado la riqueza de este patrimonio con el fin de mostrar que los bolivianos en Buenos Aires construyeron y construyen formas de identificación propias a través de la producción y reproducción de ciertas manifestaciones culturales que, en su constante transformación, reafirman su presencia como grupo y permiten reclamar reposicionamientos dentro de la sociedad nacional. Eso que aprendimos en nuestros estudios previos se reprodujo en el ámbito de la gestión donde la conformación del patrimonio cultural

35. Para el tercer año contamos con el apoyo de un subsidio del Fondo Cultura BA del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires -12.000 pesos argentinos-.

expuesto implicó una serie de interacciones entre los distintos agentes dentro de un campo, el cual se hizo visible –en primer lugar- mediante la propia investigación. Como vimos, en estas interacciones intervinieron activamente no sólo distintos sectores de la “colectividad” (activistas y no, adultos y jóvenes, hombres y mujeres, personas de distintas regiones, del campo y la ciudad) sino también el Estado (tanto local como de origen), la sociedad porteña (que fue una audiencia -también heterogénea- de la exhibición) y los distintos “especialistas” que contribuimos a construir “lo boliviano” a través de los conocimientos que producimos y de las direcciones que sugerimos para seguir cuando nos incorporamos a la gestión. Incluso también participa ciertos sectores privados. En Kaipi Bolivia confluyeron todos estos agentes, cada uno de los cuales aportó no sólo su definición de “lo boliviano” sino que “usó” el espacio cultural así conformado de acuerdo a sus fines particulares. De este modo, entendimos que la gestión cultural implica el desarrollo de habilidades y destrezas en el manejo de los recursos culturales en beneficio u aporte que permita mejorar la calidad de vida de una sociedad determinada. Según Orozco (2003:22), es una nueva área del desarrollo que se define con un carácter interdisciplinario y que sirve para alcanzar objetivos que permitan enriquecer y apoyar transformaciones con su intervención en los ámbitos estatales, privados, y asociativos del que denomina sector cultural. La especialización en la gestión cultural se da a través de la práctica, del autoaprendizaje y a partir de su participación en procesos de formación de diferentes tipos (cursos, talleres, diplomados), niveles (educación continua, carreras técnicas, licenciaturas y en pocos casos especialidades y posgrados) y donde se atiende a diversos campos de intervención profesional (artesanías, educación artística, políticas culturales, comunicación, museos).

Una labor que hace al gestor es justamente la gestión de los recursos y uno de los más importantes es el del propio patrimonio cultural. Debemos señalar que el patrimonio exhibido en Kaipi Bolivia fue transversal y controversial en todo momento, no sólo durante el diseño del Programa, sino principalmente durante la ejecución en cada una de las versiones. Creemos que dicho patrimonio, en la medida que pretende representar una identidad, constituye un campo de confrontación simbólica inevitable, tanto entre las distintas versiones concurrentes, como en el ámbito de las confrontaciones externas, simbólicas y físicas entre grupos sociales. Si tenemos en cuenta que podemos definir al patrimonio de un país como “los modos específicos de existencia material y de organización social de los grupos que lo componen, sus conocimientos, su representación del mundo y, de manera general, los elementos que fundan la identidad de cada grupos social”³⁶, entenderemos que el proceso no puede ser armonioso ni tampoco dado de una vez y para siempre. En la dinámica construcción de una producción cultural valorizada que pueda identificarse como “patrimonio”, entonces, intervienen diversos agentes que construyen identidad y comunidad, pero que también crean diferencias y fronteras entre los grupos. Son estos agentes los que construyen y reconstruyen formas sociales y culturales con las que los bolivianos pueden identificarse y diferenciarse de los otros, y son ellos los que han participado activamente de Kaipi Bolivia ofreciendo la demanda de acciones anti-discriminatorias e “integradoras” con la sociedad local. Tomando esto en consideración, y a modo de conclusión, en esta última parte del trabajo nos proponemos analizar los alcances y

36. Lloren Prat, *Antropología y Patrimonio* - Ed. Ariel S.A. Barcelona (1997:55)

limitaciones de esta experiencia en un intento por comprenderla y por comenzar a elaborar futuras líneas de acción, a partir de un balance de las acciones y lecciones aprendidas por los tres agentes específicos que interactuaron durante su realización.

El Estado (a través de un museo) y la sociedad porteña (como público)

El lugar que ocupó el Estado, representado en la figura del Museo José Hernández, fue complejo sobre todo porque el Programa Cultural Kaipi Bolivia constituyó una novedad para este tipo de instituciones en varios sentidos. Primeramente, involucró a distintos agentes culturales, algunos de los cuales nunca habían sido tenidos en cuenta en la elaboración de las políticas culturales que rigen a la mayor parte de los museos de la ciudad. Segundo, enfocó la atención de cultura popular, en este caso la de los migrantes bolivianos, implementando un nuevo concepto de museo participativo y usando distintas investigaciones e investigadores para la gestión. Así, en tercer término, legitimó la producción cultural de los migrantes bolivianos y de sus hijos argentinos, afirmándose como un agente de cambio y cuestionador de estereotipos negativos. Como consecuencia, en cuarto lugar, fomentó la educación alternativa y promovió procesos de interculturalidad entre los no bolivianos y bolivianos.

Debemos señalar que desde hacía tiempo el Museo José Hernández estaba pretendiendo ubicarse en ese campo de la museología que pone en práctica un “nuevo” concepto de museo y de sus funciones. Partiendo de los ejes de su política cultural, esto implicó la aplicación de una concepción del público como un sujeto activo y participativo, que interactúa con el mensaje expositivo. De este modo, con Kaipi Bolivia este museo puso en práctica la idea del Museo como Foro que se opone al viejo sentido del Museo como Templo (Karp y Lavine, 1991). Desde esta perspectiva, los museos juegan un el papel social que cuestiona la idea clásica del “santuario” en el que las colecciones reflejaban la vanidad de sus dueños, mostrando riquezas, a veces producto de “botines de guerra”, o “curiosidades” traídas de los exóticos países colonizados (a veces falsificadas, como las sirenas). Los Museos como Foros en cambio tratan de mostrar los objetos de la cultura de forma crítica y, dentro de lo posible, permitir el diálogo del público con un objeto contextualizado. El cambio en la concepción del museo está emparentado con el cambio en la percepción del público. Según Asensio y Pol, estos cambios se pueden resumir en cuatro aspectos:

1. Un cambio epistemológico: Se pasa de una concepción positivista o neopositivista (en la cual predominaba la acumulación de datos) a una perspectiva racionalista (donde importan las teorías que permiten explicar esos datos).
2. Un cambio disciplinar: Se pasa de una perspectiva descriptiva (con un enfoque taxonómico) a una perspectiva explicativa (en la cual el enfoque es relacional).
3. Un cambio museológico: Se pasa de la concepción de museo almacén (donde lo importante es la clasificación y catalogación del material acumulado) a una concepción del museo más comunicativa (en la cual el énfasis está puesto en la difusión).
4. Un cambio en el papel del visitante: Antes se pensaba en un público experto, elitista, con una actitud pasiva y contemplativa ante la pieza. Actualmente se piensa en el público como masivo, no experto, con una actitud activa y una intención comprensiva.

En relación a estos cambios, y como ya mencionamos, concebimos a Kaipi Bolivia no como un espacio “estático” sino como un lugar de construcción de sentido, en el cual existe una relación interactiva entre el público y lo expuesto. Teniendo en cuenta que la producción cultural que se exhibió es el producto de los diversos procesos que experimentan los bolivianos en la ciudad, los que sobre todo se ven atravesados por la migración, pretendimos que la exposición no brindara un único mensaje sino que fuese interpretada y resignificada por el visitante de acuerdo con sus vivencias y bagaje cultural, de acuerdo con su propia historia. Estas nuevas formas de relacionarse con el público y los conceptos que se quieren transmitir, implican nuevas técnicas de exhibición, una nueva museografía, que el José Hernández pretendió experimentar al promover la realización de Kaipi Bolivia. Las teorías que veníamos aplicando al análisis de las migraciones, de las identificaciones y de las políticas se vieron reflejadas tanto en el proceso de planificación como en el resultado final que se vio expuesto a lo largo de esos tres años.

En cuanto al cambio epistemológico, no mostramos una simple colección de objetos considerados “valiosos” dentro de los parámetros estéticos y museológicos dominantes, sino que –por el contrario– atravesamos las teorías de migraciones, culturales, políticas y patrimoniales para poder brindar un conjunto de piezas que permitieran complejizar las representaciones acerca de “lo boliviano”, incluso tomando como base las propias percepciones de los protagonistas. Por ejemplo, en la segunda y tercera muestra de objetos se tomó la diversidad cultural de los bolivianos, como se mencionó anteriormente, para mostrar a través de las piezas los modos particulares de “sentirse boliviano”. Los expositores jugaron un papel importante principalmente en la redacción de los guiones y en las formas de exhibición de las piezas, de modo que el público recibió la información en forma de testimonios directos de los inmigrantes, es decir, en primera persona. De esta forma los sujetos convocados reflexionaron sobre su cultura, y nuestro lugar, “la curaduría”, fue el de racionalizar los datos obtenidos en términos museológicos.

Del cambio disciplinar podemos decir que la exposición estuvo organizada en función del juego de imágenes que circulan a partir de las relaciones entre los “bolivianos” y lo “no bolivianos”, de modo que no intentamos describir lo que considerábamos “boliviano” sino explicar las complejas relaciones que se dan entre ambos modos de imaginarse como “comunidad” (abriendo de este modo un público y los participantes). Estas visiones de “lo boliviano” que se ponen de manifiesto en las interacciones entre bolivianos y no en Buenos Aires, se pudieron observar claramente en el transcurso de las visitas guiadas, en las que el intercambio de imágenes entre el público boliviano y no boliviano se vio favorecido por el carácter abierto de la exposición expresado en el mensaje del guía (rol que también ocupamos las curadoras, en principio, y luego los mismos expositores y activistas de la colectividad que se comprometieron con el proyecto). De este modo, contribuimos a identificar enunciados significativos en el universo discursivo del público habitual del Museo, especialmente al comenzar a considerar a “los bolivianos” como un sector que también tiene su lugar en la producción cultural de la ciudad. Como dejó escrito un visitante en el libro: “Gracias por hacerme comprender que no son sólo bolitas que trabajan en la construcción”.

Respecto del tercer cambio, podemos agregar que Kaipi Bolivia fue “usado” como espacio para la difusión de otras actividades culturales de la colectividad boliviana. Eso fue fundamental

para explicar los objetivos de la exposición que no eran mostrar la “cultura boliviana en Bolivia”, sino sobre todo aquellas manifestaciones de su “patrimonio nacional” que se practican en Buenos Aires y en Argentina. De este modo, el intento fue abrir nuevos canales de comunicación que permitieran reformular los modos de interacción, más allá del ámbito del Museo pero tomándolo como punto de partida. Se pretendió con esto contribuir a la acción que vienen llevando adelante distintos sectores de la colectividad que se dedican a la promoción cultural, reforzando no sólo los lazos entre “paisanos” sino entre ellos y el Estado local, a través de la construcción de un vínculo entre el Museo y este tipo nuevo de público que es el de la “colectividad boliviana”.

En cuanto al cambio en el papel del visitante, por último, fue el que nos planteó un mayor desafío. Apuntando a un público masivo, ya no sólo para el experto, con una actitud activa y una intención comprensiva, decidimos que la exposición debía concentrar sus mayores esfuerzos en la realización de actividades culturales, que siendo un recorte parcial de las llevadas a cabo en eventos “de la colectividad” constituyeron el mejor ámbito de intercambio y debate³⁷. Podemos mencionar que mientras que en los talleres se recuperaron saberes tradicionales que incluso muchos bolivianos desconocían, en las mesas redondas se discutió el conocimiento de los “especialistas” (muchos de ellos antropólogos) a partir de los testimonios de los mismos sujetos estudiados. Esto último, que demuestra nuestra intención como investigadoras de combinar el conocimiento teórico (acerca de la diversidad cultural de la comunidad boliviana y las representaciones más frecuentes con que son auto- y alter-identificados) con la práctica de la gestión cultural, al mismo tiempo que constituía una ocasión para realizar una transferencia de ese conocimiento. Finalmente, los espectáculos, que contribuyeron a una visión más amplia de la diversidad cultural de la colectividad boliviana en Buenos Aires, sirvieron para que los padres bolivianos mostraran a sus hijos (mayormente argentinos) el valor de la “cultura” que identifican como “propia”.

En síntesis, desde el punto de vista del Museo, podemos decir que fue un logro en sí el haber alineado el Programa Cultural a las nuevas tendencias de “modernización” de estos espacios usándolo como foro social y no como templo en el que guardar la colección “objetos o bienes culturales”. En ese sentido, se logró un espacio de dialogo y encuentros entre funcionarios públicos, migrantes bolivianos y no-bolivianos interesados en conocer mas sobre esta migración, donde se hizo visible la participación pero también las pujas de poder, y donde se evidenciaron las fragmentaciones internas de la colectividad boliviana. En todo caso, esta modernización implicó una mayor gestión de recursos –económicos, humanos, logísticos, planificación- ya que no todas las actividades fueron solventados por el Museo, es decir por la gestión pública, sino que durante la etapa de planificación se identificó a las empresas cuyo target es la colectividad boliviana y se les hizo una propuesta con basado en un análisis acerca del impacto en el segmento de su mercado que tendría su patrocinio³⁸. Esto puso de manifiesto

37. Esto nos brindó una mejor ocasión para “contextualizar” los objetos expuestos, acercándonos al concepto de centro cultural, y alejándonos de los tradicionalmente expuestos en el ámbito museístico.

38. Si bien estos instrumentos pueden ser tildados de “mercantilista” fue necesario apelar a las empresas con su propio léxico de marketing, es decir para lograr un financiamiento de las actividades culturales, no solventadas por el Museo. Los patrocinadores del sector privados fueron Lloyd Aéreo Boliviano, Western Union, Botonera Fénix, Cambita Tours –Viajes y Turismo-, Cooperativa Ocean, Aerosur, Brightstar, entre otros.

las dificultades que tiene el Estado para afrontar los cambios que se propone como objetivos de modo que los logros no borran las limitaciones.

En resumen, el Museo³⁹ desempeñó la función de poner a disposición de los productores culturales de la colectividad boliviana un espacio físico e institucional “valorado” como de la “alta cultura” y los conocimientos acerca del montaje y difusión de una exhibición. Al mismo tiempo, ofreció al público general un conjunto de conocimientos referidos al patrimonio cultural boliviano que frecuentemente es inaccesible para la mayoría de los porteños no-bolivianos. Esto fue particularmente importante en este caso, debido a la estigmatización de “lo boliviano” anteriormente mencionada, lo que convierte al museo en un verdadero servicio público. Este rol social, vinculado a la educación y a la formación de ciudadanía, implicó la admisión de valores y actitudes adecuados tanto de sus dirigentes como del personal y de aquellos que colaboran desde afuera de la institución. Esto no fue tarea sencilla, debido a la misma burocratización que toda institución estatal que pretenda “modernizarse” debe enfrentar. Pero constituye un antecedente, un ejemplo de los modos posibles de poner en práctica lo que tanto se declama en los textos de las políticas culturales. Por esto, coincidimos en que “examinando las políticas, esperamos echar luz sobre los cambiantes estilos y sistemas de gobernabilidad y como éstos están reconfigurando la relación entre el individuo y la sociedad” (Wright y Shore 1997:4). En este trabajo pretendimos dejar formuladas algunas preguntas sobre el caso de estudio, que se continuarán en futuros análisis ¿qué nos puede decir una evaluación o sistematización de las políticas culturales que apuntan a los migrantes acerca de los modos en que se concibe a la gobernabilidad en Argentina? ¿Cuáles serían las mejores estrategias programáticas para reconocimiento de la diversidad cultural de los migrantes latinoamericanos? ¿Cual sería el rol de un museo en los procesos de interculturalidad que los involucran en los contextos a los que emigraron?

Es interesante iniciar este debate si tenemos en cuenta que con gobernabilidad “se alude al control político e institucional del cambio social” que indica “la posibilidad de orientar los procesos e intervenir sobre las variables, de programar objetivos y prever resultados, en fin, de garantizar coherencia interna a todo proceso social en vías de transformación” (Di Tella, Chumbita, Gamba, Gajardo, 1989:1). Comprender entonces qué patrón de gobernabilidad está implícito en las políticas culturales nos dará claves para comprender mejor la dirección que están tomando las actuales transformaciones sociales en Argentina, y principalmente, del lugar que los migrantes y los hijos de ellos, tienen en estos procesos. Sin embargo, al respecto de la modalidad de inclusión activa tanto de la comunidad boliviana como del público que asistió a la muestra, debemos decir que -aunque la participación es un principio que parece repetirse en el mundo actual de las políticas- no resulta claro si se consigue o no. Este principio es casi un deber de los funcionarios, puesto que “se necesita” convocar a los beneficiarios para garantizar la efectividad y direccionalidad de las acciones a emprender. Sin pretender agotar el debate en este breve trabajo, es interesante comenzar a cuestionarse si el lugar de los migrantes en las políticas culturales constituye un verdadero espacio de decisión y de auto-determinación o si,

39. Cabe señalar que desde el ámbito simbólico, las tres versiones de *Kaipi Bolivia* fueron Declaradas de interés cultural y de educación, por el Honorable Senado de la Nación, Secretaría de Cultura de Gobierno de Buenos Aires, y Ministerio de Educación, lo que implicó de algún modo legitimar los objetivos del Programa desde el mismo Estado, sin embargo no se destinó un presupuesto extra desde el ámbito público.

por el contrario, es el lugar que el Estado les reserva como válido y legítimo a los migrantes latinoamericanos como los bolivianos (Caggiano 2004). Al no ser considerada como un “área prioritaria” como la salud o la educación, ¿es la participación en la cultura un “premio consuelo” ante la ocasionalmente dramática situación de los migrantes? ¿O constituye un primer paso en una nueva concepción de los migrantes que reconozca tanto sus derechos como su “aporte cultural” al país del crisol?

La comunidad boliviana: actor social en las políticas culturales

Este ideal de las políticas en cuanto al principio de participación influye directamente en nuestro análisis de los efectos que tuvo la experiencia de Kaipi Bolivia en los propios migrantes y sus familias. Preguntamos entonces ¿fue este espacio de participación, entendido en el marco de las políticas públicas vinculadas al área cultura, un lugar de verdadera lucha contra la discriminación y el prejuicio anti-boliviano (que era el objetivo primero de la muestra)? ¿O en cambio funcionó como un “consuelo” frente a los otros problemas que enfrentan los bolivianos como, por ejemplo, explotación laboral, tráfico, esclavitud y pobreza entre otras violaciones a sus derechos humanos? En ese sentido podría pensarse que su inclusión dentro del “mapa cultural” de Buenos Aires no provoca mayores inconvenientes mientras que esta participación se limite a ser “folklórica” y se aleje de la toma de decisiones en otras áreas “más prioritarias” de la política pública como son la salud, la educación, el trabajo o la documentación.⁴⁰ A pesar de este cuestionamiento, creemos que la exhibición del patrimonio cultural boliviano en un museo público podría constituir un paso en el proceso de su reconocimiento como grupo y para abrir un debate sobre la vigencia de sus derechos en Argentina. Muestras como Kaipi Bolivia pueden aprovecharse como espacios de lucha contra la discriminación entendiendo que esto constituye una herramienta para el ejercicio de los derechos humanos. Sabemos que cuando la discriminación persiste –en forma de estereotipos negativos y estigmatizados- se convierte en un obstáculo para el dicho ejercicio y es por eso que una exhibición que muestra “otras” imágenes puede contener un valor que no debe desestimarse.

Por esta razón, más allá de esta limitación primera, podemos decir que uno de los logros del Programa desde el punto de vista de la comunidad boliviana, es que el patrimonio cultural identificado durante el proceso de investigación, se visibilizó un espacio diferente al tradicional. Frecuentemente confinada a espacios marginales en el imaginario porteño –como son los barrios donde se promociona y se muestran las manifestaciones y prácticas culturales exhibidas en el museo José Hernández-, la gestión del patrimonio invisibilizado, al ser expuesto en una institución tan inusual, de corte elitista y en donde generalmente se expone la “alta cultura”, se convierte al mismo tiempo en el ejercicio del derecho a la identidad y a la diferencia. Así constituye un modo promover el conocimiento y respeto a la diversidad cultural de la que los migrantes forman parte en la ciudad. Si tenemos en cuenta que el Museo José Hernández está localizado en una zona tradicionalmente de clase alta en la ciudad como es el de Barrio Parque en Palermo Chico, podemos comprender la magnitud del contraste que hay entre el ámbito más frecuente para la realización de las actividades culturales y el que ofreció Kaipi Bolivia. Emplazado sobre la Avenida del Libertador, el museo funciona en una casona de estilo

40. Caggiano, 2004.

francés, que fue donada a mediados de siglo, por la familia Bunge, a la Municipalidad. Esto lo convierte en un espacio al que no acceden generalmente muchos sectores populares, entre ellos la mayoría de los residentes bolivianos y sus familias e instituciones. Por esta razón la confluencia del público habitual de dicho museo con el de la colectividad –representada en los participantes- es uno de los aspectos más interesantes de la experiencia, aunque también fue interesante la interacción que se dio entre bolivianos de diferentes estratos socio-económicos, como por ejemplo entre aquellas personas que venían de algunas villas de Capital y Gran Buenos Aires, algunas de las cuales incluso no hablaban castellano, con otras provenientes de las familias más ricas de Bolivia y que viven en la misma zona del museo.

Esta confluencia de público contribuyó a que circularan distintos aportes e interpretaciones de la exposición, creando así un espacio de intercambio entre estos sectores, tanto de la colectividad como no, lo que facilitó la constitución de nuevas redes sociales e institucionales. Si bien la colectividad boliviana fue la protagonista del Programa Kaipi Bolivia constituyó en sus tres ediciones un espacio abierto a la participación. Desde el principio, la convocatoria apuntó a un público diverso que incluyó desde el Público habitual de Museos, Estudiantes de distintos niveles educativos y Ámbito académico, hasta el Ámbito artístico-cultural, Colectividades, Medios de Comunicación, Instituciones de la sociedad civil e Instituciones gubernamentales, entre otros actores, y no solo a la comunidad boliviana. La interacción de los diversos grupos de la colectividad boliviana que participaron de Kaipi Bolivia con estos diversos sectores sociales dio como resultado interesantes debates acerca del “ser boliviano”, de las imágenes que se cargan, de los modos de revertir aquellas que lo estigmatizan y de mostrar otras que los revaloricen. En este sentido, debemos recalcar el papel que la exhibición en estudio cumplió en la conformación de redes sociales, personales e institucionales entre bolivianos y con los argentinos, ya que pretendimos garantizar un espacio de construcción de consensos y proyectos comunes, además de intercambio de conocimientos entre los expositores y el público. Cabe señalar, nuevamente, la relevancia correspondiente al componente de las actividades de promoción del patrimonio inmaterial, por que a partir de la interacción en -mesas, talleres, etc.- fueron los propios bolivianos los protagonistas y no solo los objetos expuestos. Asimismo, se promovió la producción cultural artística reconocidos y nuevos valores –danza, música, pintura, fotografía, e.o.- de la colectividad boliviana, en un espacio como es un Museo.

Sin embargo debemos reconocer que la participación de la colectividad boliviana implicó numerosas controversias internas, principalmente sobre lo que era legítimo –original- o no para mostrar en un Museo o sobre lo que era representativo o no de “lo boliviano”, específicamente en cuanto a las nuevas expresiones dancísticas, musicales y artesanales resignificadas en el contexto migratorio. A veces las presentaciones de los hijos de bolivianos eran duramente criticadas ya que algunos agentes tradicionalistas consideraban que eran “deformaciones” de la cultura boliviana “auténtica”, como las de los Caporales en ritmo de cumbia, o como la indumentaria realizada con tejidos sintéticos, entre otros. Así, la sostenibilidad del Programa Cultural se debilitó fuertemente por el continuo cuestionamiento entre los participantes y con la curaduría, sobre todo a partir de la deformación de la información por parte de algunos líderes lo que incluyó acusaciones de enriquecimiento “a costa de la colectividad”. Sin embargo ellos también eran cuestionados por otros líderes y activistas, lo que implicaba -en los casos en

que decidimos convocarlos para participar de la exposición- que nuestra labor también fuese cuestionada por eso. Aún así, nos preguntamos cuál es el rol y los espacios de interacción social que estos líderes “autorizados” le dan a los jóvenes, teniendo en cuenta que muchos de ellos son hijos boliviano, argentinos, que en ocasiones son discriminados o excluidos de las propias propuestas culturales que estos líderes elaboran para consumo de la colectividad. ¿Cuál es el valor que se le asigna al aporte de las nuevas generaciones en lo político, lo social, y también lo cultural? A pesar de estas limitaciones, Kaipi Bolivia contribuyó a generar un espacio intergeneracional, de los bolivianos y sus hijos argentinos que fueron tan –o más- protagonistas que los primeros. Asimismo, se fomentó en estas nuevas generaciones un valoración positiva de su propia identidad boliviano-argentina en cuanto el origen sus padres no solo a través del montaje de los objetos, y principalmente mediante la fotografía que fue un factor importante ya que estos jóvenes reconocían tanto sus espacios territoriales como sus modos de vivir en ellos, en un espacio valorado socialmente como es un Museo. También fue un espacio educativo y de interacción social con otros jóvenes ya que se convocaron estratégicamente a las escuelas que no concurren alumnos bolivianos, especialmente privadas y del norte de la Capital, y se realizaron visitas guiadas que mostraron la gran diversidad cultural de los bolivianos en Buenos Aires, provocando el asombro de los niños y adolescentes que de a poco –tal como relataron con posterioridad a la vista algunos docentes- comenzaron cuestionar el estereotipo que proyectaban sobre algunos de sus compañeros.

En resumen, creemos que el mayor logro de Kaipi Bolivia para la colectividad fue el de haber generado nuevos modos de comunicación con los no-bolivianos, identificando en ocasiones algunos de los enunciados del público y la sociedad en general vinculados al sentido común y a la discriminación.⁴¹ Fue un espacio en donde las jerarquías y desigualdades se invirtieron en tanto los protagonistas eran los bolivianos (que se expresaban en vez de callar) mientras que los porteños se convirtieron en público (callando y aprendiendo en vez de estigmatizar). Además, el evento logro constituirse en una fecha importante en el calendario de presentaciones de varios artistas de la colectividad. El Museo es un lugar importante para que estos participantes –músicos, danzarines, artesanos, y especialistas, entre otros- pudieran convocar a “otros” públicos, quienes tienen interés en conocer y apreciar su arte y sus conocimientos. No obstante no se hizo evidente cuales serían los modos más eficientes para combatir esos prejuicios y –al mismo tiempo- creemos que la incidencia que la exposición tuvo en los medios de comunicación fue limitada. En general no se logró el impacto deseado sobre todo en los medios masivos (hubo una cierta cobertura TV, radio, prensa, nacionales, bolivianos, y de la propia colectividad),⁴² pero “los bolivianos” aparecieron en las noticias de un modo diferente al que habitualmente lo hacen, es decir como “criminales”, “ilegales” o “esclavos”.⁴³ Mostrando la enorme diversidad de identificaciones a través de su exhibición en un museo, Kaipi Bolivia visibilizó esa complejidad al público general que visitó la muestra,

41. Para ver más comentarios del público y participantes, ver artículo de Canevaro y Gavazzo en este mismo volumen.

42. Cabe señalar que no se realizó aun una sistematización de todos lo reflejado en ellos aunque sí hubo una recolección principalmente de la prensa escrita que espera ser el material de futuros análisis.

43. Los medios que asistieron para hacer notas o entrevistas a modo de referencia: Página 12, Clarín, Hecho en Buenos Aires, Programas de canal 7, cable, web, radio nacional, y otras medios alternativos. Radios de la colectividad boliviana Urkupiña, Latina, Onda Latina, entre otros.

rompiendo la homogeneidad sustentada por el estereotipo negativo (“todos los bolivianos son iguales”), lo que fue relevante también porque tuvo lugar en un espacio legítimo y reconocido por el Estado y por la sociedad.⁴⁴ Aun así, no sabemos hasta qué punto ese mensaje fue recibido de un modo duradero a mediano y largo plazo, ni si ese público era representativo de la sociedad en general, a pesar de que creemos que las interacciones con el mismo constituyó un aprendizaje para las personas y grupos que participaron como expositores y que conocieron nuevas maneras de acercarse a los “otros” porteños.

De investigadoras a gestoras-curadoras

Algunos autores han reflexionado acerca de las grandes áreas disciplinarias de las que se sirve la gestión cultural en la práctica. Para los fines de este escrito, identificaremos tres de estas áreas (la social, la administrativa y la artística), cada una de las cuales aporta diferentes elementos a la práctica de dicha gestión.⁴⁵ Siguiendo a Winston Licon Calpe, por ejemplo, podemos atender a tres componentes que sirven para analizar la experiencia de Kaipi Bolivia:

1. La conceptualización que analiza y explica la cultura desde el punto de vista filosófico, antropológico, sociológico, económico y político.
2. Los fundamentos que lo contextualizan, es decir, los discursos operantes de las políticas culturales y los entornos en que se aplican.
3. Las metodologías, los instrumentos y destrezas que le proporcionan la gerencia a través de la planificación estratégica, la formulación y ejecución de proyectos socioculturales, el mercadeo, la dirección, seguimiento y evaluación en los ámbitos público, privado y asociativo para poder valorar los resultados, les beneficios sociales, económicos y culturales de la gestión⁴⁶.

Nos interesa entonces comprender el modo en que nuestras definiciones de “lo boliviano” como expresión cultural de los migrantes de ese origen y de sus familias argentinas, los fundamentos de las políticas culturales del Museo José Hernández y nuestras capacidades de planificar, ejecutar y evaluar la exhibición de la que fuimos curadoras tienen consecuencias en el éxito de los objetivos planteados para Kaipi Bolivia. Creemos que el primer logro que podemos mencionar como agentes es el de haber fusionado los criterios museológicos elaborados para la gestión cultural del Museo con criterios conceptuales y teóricos provenientes del ámbito académico, específicamente del campo de estudio de las migraciones y el patrimonio. Por ejemplo ¿cómo mostrar la diversidad de formas de identificarse y definir “lo boliviano” -observada durante el trabajo de campo- en una exhibición de un museo? La puesta en escena de las diversas voces que conforman el campo cultural boliviano, haya sido o no realizada del mejor modo, permitió “darle vida” a los objetos y “reflejar” las representaciones colectivas, logrando “traducir” los sentidos asignados a la bolivianidad en los guiones de la exhibición. No cabe duda, que durante el proceso de implementación del programa, este punto fue igualmente

44. “Gracias por hacerme conocer que el boliviano no solo es un obrero de la construcción”. Anónimo- Libro de Visita de la Museo. Kaipi Bolivia I año 2003.

45. Mariscal Orozco, 2003.

46. Winston Licon Calpe, 1999.

generador de conflictos, sobre todo con los protocolos de la institución, lo que derivó en malos entendidos y discusiones además entre los expositores y el personal del museo, en los cuales debimos intervenir como mediadoras y responsables. Esto no fue fácil porque las posturas eran divergentes respecto de lo que era “valioso” para mostrar y del modo “tradicional” de hacerlo.

Fuimos aprendiendo entonces las competencias de la gestión cultural a lo largo de las tres versiones del Programa, y creemos que progresivamente logramos mejorar esta convergencia de intereses tanto del museo y de los agentes gubernamentales, como de los participantes (artistas, disertantes, padrinos, expositores, etc.), y del público, además de algunos privados que participaron también. Creemos que se lograron acuerdos y consensos en las interacciones aunque nos preguntamos hasta donde persistirán los efectos de esas interacciones en quienes participaron de ellas. En todo caso, estas son lecciones aprendidas para nuestra propia formación profesional y para la formulación de objetivos y proyectos futuros, tanto en investigación como en gestión cultural, entendida como un factor de desarrollo integral y humano que permite “usar” los conocimientos para contribuir a la resolución de conflictos y al cumplimiento de los derechos humanos.

En relación a esto, cabe resaltar que el espacio de interacción social creado por el Programa Cultural nos permitió reformular o generar hipótesis nuevas para nuestras propias investigaciones. Nuestro rol fue mutando en cada intervención pasando de ser investigadoras a curadoras-gestoras culturales y luego investigadoras nuevamente, de modo que fuimos planteando cuestiones referidas a la inmigración en la región, a los hijos de los inmigrantes –incluidos los bolivianos–, a la gestión cultural, a las políticas públicas –y específicamente las culturales, migratorias y educativas–, entre otros asuntos, muchos de los cuales están siendo retomados en nuestras actuales investigaciones. Al mismo tiempo la misma organización de la muestra demandó un trabajo de investigación, de contacto con los residentes bolivianos de distintos barrios a los que no habíamos accedido anteriormente y de vínculo mayor con grupos y asociaciones. Estos contactos sirven en la actualidad para seleccionar casos de estudio, y para generar espacios de corroboración o refutación de esas mismas hipótesis. Finalmente, durante la realización de la exposición tuvimos la ocasión de discutir estas ideas con los mismos actores lo que enriqueció nuestra mirada y nuestros conocimientos en vistas de futuras pesquisas.

Sin embargo, debemos reconocer que, al pasar de investigadoras a gestoras, debimos plantearnos nuevas preguntas, en muchas ocasiones debimos limitar la tarea de estudio para dar lugar a cuestiones que tenían que ver con cómo solucionar las deficiencias de una institución pública. En vez de concentrarnos en la reelaboración teórica y a la traducción de esas ideas a criterios museológicos, tuvimos que realizar numerosas tareas político-administrativas. Por ejemplo, el primer año comenzamos a planificar el Programa Cultural, con la expectativa de un subsidio de un organismo internacional de crédito que finalmente no fue otorgado. Y hasta el 2005 año, en el que contaremos con un subsidio oficial del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, no obtuvimos los fondos presupuestarios extras por parte del Estado. No obstante con todas las dificultades financieras, el Programa se implementó con un formato mucho menos pretencioso que el original, que habría sido más interesante desde las posibilidades de “traducción” antes

mencionadas. En este sentido, resaltamos la acción del sector privado porque demuestra no solo que constituye un agente más del campo cultural migrante, sino que también –al participar de Kaipi Bolivia- pone en evidencia la existencia de “usos comerciales” de la cultura. Con esto nos referimos al hecho de que, en sus tres ediciones fue necesario recurrir a patrocinadores y sponsors que vieron en esta exposición la oportunidad de asegurarse una micro-segmentación del “mercado migrante” para la venta de sus productos. Nuestra formación académica no sirvió para lidiar con esta relación aunque la misma se fue volviendo más cercana y relajada a medida que pasaron los años.

Por otro lado, queremos destacar que el Estado, a pesar de que su supuesta omnipresencia en todos los ámbitos de la vida social (y de que en este caso contribuyera a través de la infraestructura del Museo y de su personal especializado), es incapaz de garantizar por sí mismo la defensa y difusión de los patrimonios culturales de los distintos grupos que conforman las sociedades nacionales.⁴⁷ Es por eso que recurre a curadores externos (en este caso, investigadores “especialistas”) y a financiamiento privado. Todo esto nos lleva a preguntarnos quién es el responsable de proteger, promover y difundir el patrimonio cultural de los inmigrantes en la ciudad de Buenos Aires. Si el Estado no puede, ¿quién se hace cargo? En esto ciertamente los investigadores que decidimos experimentar nuestros conocimientos en la gestión cultural tenemos un papel que desempeñar, adecuando nuestros saberes al formato requerido por las instituciones (como los museos) y aprendiendo que ciertas tareas administrativas garantizan una buena convivencia entre los diferentes agentes involucrados en los proyectos en los que participamos. Creemos que, a pesar de sus deficiencias, la acción en instituciones públicas del Estado constituye un canal válido y efectivo de legitimar saberes e imágenes desprestigiadas y estigmatizadas, contribuyendo a cuestionar el sentido común y a apoyar los reclamos de las minorías excluidas.

Finalmente, creemos que los sentidos diversos asignados a la producción cultural boliviana fueron contestados, acordados y discutidos por los agentes del campo que participaron de las actividades y que en esa tarea hemos tenido muchos logros por haber estado abiertas a las opiniones y sugerencias de los “otros” actores. Prueba de esto es que lema de la segunda edición haya cambiado a “Participar es Compartir la Cultura”, lo que se debió a una reformulación de nuestros objetivos como curadoras e investigadoras, a partir del debate acalorado que mantuvimos con algunos participantes que en la primera edición cuestionaron tanto los sentidos de cultura, como de inmigrante e integración.⁴⁸ El lema fue cambiando a partir de nuestra escucha atenta y de la participación activa de los diferentes agentes involucrados, y de este modo aprendimos las diferencias entre interactuar con ellos en la investigación (“libreta en mano, pregunto y me voy”) y en la gestión (“tengo un poder, lo voy a usar y quizás no

47. En este sentido, es de destacar la poca participación que tuvo la representación del Estado Boliviano, es decir de la Embajada de Bolivia, en términos de proveer los recursos básicos para la exposición. Creemos que esta ausencia demuestra la inexistencia de políticas culturales que apunten a beneficiar a los ciudadanos bolivianos residentes en Argentina en términos culturales, ya que las que existen se centran únicamente en la difusión de artistas bolivianos ya consagrados internacionalmente.

48. Las opiniones expresadas por los que se auto-identifican como “originarios” fue particularmente importante en esta reformulación. “Nos somos inmigrantes y no queremos integrarnos, en todo caso compartir con los demás” nos decían.

coincidiremos en el modo”).⁴⁹ En cierto punto, comprendimos que debíamos cambiar de rol, y, como curadoras, corremos del centro de algunas decisiones y acudir al conocimiento de los protagonistas respecto de lo que se iba exponer como representante de lo boliviano antes que decidir a partir de lo que nosotras sabíamos por nuestras investigaciones. Así, seleccionamos a un grupo de personas y especialistas de la misma colectividad, para que colaboraran, desde el asesoramiento, con la gestión y el montaje de las piezas, así como también para la convocatoria y programación de las actividades.⁵⁰ Este cambio en el rol nos permitió concentrarnos en otras tareas.

Con Kaipi Bolivia, en conclusión, pusimos a prueba nuestra capacidad de combinar teoría con práctica, investigación con gestión, explorando las potencialidades de un Museo como cuestionador de los estereotipos acerca de “lo boliviano” y de una exposición como punto de partida para la elaboración de hipótesis de investigación. Creemos que conjuntamente con los demás agentes del campo contribuimos a crear un espacio de reflexión y de apropiación por parte de los sujetos que participaron de diversas maneras, en el que se pudo “contar la historia” de los bolivianos en Buenos a partir de sus cruces y heterogeneidades. Desde un enfoque dinámico de la cultura, pensamos que la puesta en valor del patrimonio cultural boliviano a través de su exhibición en ámbitos como los museos, finalmente, contribuye a transformar la visibilización negativa de los migrantes en la ciudad en visibilización positiva, partiendo de una concepción de ellos como agente activos en el proceso de su propio reconocimiento como grupo. Nuestras preguntas sobre el alcance -logros y limitaciones- de la investigación aplicada, no se agotan en este trabajo sino que seguirán abiertas para nuevos análisis en el futuro que, esperamos, se verán enriquecidos por su debate y consideración pública.

Bibliografía

- Anderson, B. (2000): “Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo” – Fondo de Cultura Económica – Buenos Aires.
- Bauman, R. (1975): “El arte verbal como actuación” – En : *American Anthropologist* – Vol.77, pp. 290-311,.
- Bauman, R.; Briggs, Ch. (1990): “Poetics and performance as critical perspectives on language and social life” – En: *Annu.Rev.Anthropol.* – 19:59-88.
- Bayardo, R. (1999): “Antropología, identidad y políticas culturales” – Publicado por NAYa Revista Virtual de Antropología y Arqueología.
- Barretto, M. (1999) “Los museos y su papel en la formación de identidad” - Publicado por NAYa Revista Virtual de Antropología y Arqueología.
- Benencia, R. y Karasik, G. (1995): “La migración boliviana a la Argentina” – CEDAL – Buenos Aires.
- Bonfil Batalla, G. (1993): “Nuestro Patrimonio Cultural: un laberinto de significados” – En: Florescano, E. (comp.) *El patrimonio cultural de México* – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – FCE – México.

49. El último año usó como lema “Re-conocernos en el patrimonio cultural”.

50. Incluso el último año funcionó –aunque de modo parcial- un Consejo Consultivo conformado por algunos Padrinos de las jornadas de años anteriores y algunos líderes y artistas que habían estado cerca del proyecto desde el principio.

- Bourdieu, P., Wacquant, L. (1995): "Propuestas para una antropología reflexiva" – Grijalbo – México.
- Bourdieu, P. (1987): "Cosas Dichas" – Gedisa – Barcelona.
- Caggiano, S. (2004) "Fronteras múltiples: reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina" – En: Estudios Migratorios Latinoamericanos – Nro 50 – Buenos Aires.
- Carmona, A.; Gavazzo, N.; Tapia Morales, C. (2005): "Fútbol, coca y chicharrón: un paseo hacia "lo boliviano". Usos del espacio y diversidad cultural en el Parque Avellaneda" – En: Revista Voces Recobradas, Año 7, Nro.19 – Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires – Buenos Aires.
- Cousillas, A. (2003): "Reflexiones sobre la gestión del patrimonio cultural artesanal en un museo de la ciudad de Buenos Aires (1997- 2003)" – Ponencia presentada en el Coloquio "Museos a la vista. Públicos, espacios y gestión en los museos" - Ciudad de México, Museo Nacional de Antropología, 24-26 de septiembre de 2003.
- Cousillas, A. (2000): "La percepción-interpretación del patrimonio cultural en el ámbito de los museos" – En: Revista Temas de Patrimonio Nro.1 – Comisión de Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires – Secretaria de Cultura – Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Castilla, A.(2003): "Una política cultural para los Museos en Argentina" - Documento de discusión para ser debatido con las Secretarías de Cultura de las provincias y el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, museos de todas las especialidades, entidades sin fines de lucro con interés en los museos, artistas, galeristas de arte, científicos, historiadores, coleccionistas e interesados en general. Disponible en www.cultura.gov.ar
- Di Tella, T; Chumbita, H.; Gamba, S.; Gajardo, P. (1989): "Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas" – EMECE, Buenos Aires.
- Dandler, J., Medeiros, C. (1991): "Migración temporaria en Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: patrones e impacto en las áreas de envío" – En: Pessar, P. (ed.): Fronteras permeables. Migración laboral y movimientos de refugiados en América – Planeta – Buenos Aires.
- Karp, I.; Lavine, S. (1991): "Introduction: Museums and Multiculturalism" En: "Exhibiting Cultures. The poetics and Politics of Museum Display" – Smithsonian Institution Press – London and Washington.
- García Canclini, N. (1984) : "¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social" – En : Memorias del Simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI, editado por el INAH, Mexico.
- García Canclini, N. (2004): "Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad" – Gedisa Editorial – Buenos Aires
- García Canclini, N.; Moneta, C. (coord.) (1999) "Las industrias culturales en la integración latinoamericana" – Eudeba y SELA (Secretaría Permanente del Sistema Económico Latinoamericano) - Buenos Aires.
- Gavazzo, N. (2007) "Kaipi Bolivia: El patrimonio cultural boliviano en exposición. Cuestiones sobre la integración cultural en Buenos Aires" – En: Crespo, C.; Losada, F.; Martin, A. (ed.) Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana – Ed. Antropofagia, Buenos Aires.

- Gavazzo, N. (2006) "Migración y Políticas Culturales en Buenos Aires. Consideraciones teórico-metodológicas para el estudio de las identidades bolivianas" – Actas del Congreso 2006 de la Latin American Studies Association – San Juan, Puerto Rico.
- Gavazzo, N. (2005) "El patrimonio cultural boliviano en Buenos Aires: usos de la cultura e integración" En: Martin, Alicia: Folklore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura – Ed. Libros del Zorzal – Buenos Aires.
- Gavazzo, N. (2004): "Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración" – En Revista Theomai, N° 9 – Universidad Nacional de Quilmes – Buenos Aires.
- Gavazzo, N. (2003): "La Diablada como patrimonio de la colectividad boliviana. Lo global, lo local y las políticas de identidad" – En: Revista Temas de Patrimonio N° 7 – Comisión de Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires – Secretaría de Cultura – Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Gavazzo, N. (2002): "La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, Identidad e Integración en la Inmigración Boliviana" – Tesis de Licenciatura en Cs. Antropológicas (orientación sociocultural) – Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires.
- Goffman, E. (1993): "Estigma" – Ed. Amorrortu – Buenos Aires.
- Grimson, A. (1999): "Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires" – EUDEBA – Buenos Aires.
- Grimson, A. (2000): "Interculturalidad y Comunicación" – Grupo Editorial Norma – Buenos Aires.
- GRIMSON, A.; GODOY-ANATIVIA, M. (2003): "Introducción" – En: Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos – Nro.52 "Los flujos translocales en las Américas" – Diciembre, Buenos Aires.
- Gutierrez, A. (1995): "Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales" – Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Nacional de Misiones – Posadas.
- Lloren Prat (1997): "Antropología y Patrimonio" - Ed. Ariel S.A. Barcelona.
- Mármora, L. (1983): "Migraciones internacionales con fines de empleo" – En : Documentos de Trabajo : la amnistía migratoria de 1974 en Argentina – OIT – Buenos Aires.
- Margulies, M.; Urresti, M. (2001): "La segregación negada" – Ed. Ciccus – Buenos Aires.
- Marshall, Adriana y Orlanski, Dora (1980): "Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina" - En : Desarrollo Económico, 80(20).
- Mariscal, Orozco (2003) "Formación y capacitación de los gestores culturales". Apertura 2003.
- MONREAL, P Y GIMENO, J.C. (1999): "El poder del desarrollo : antropología de un encuentro colonial" – En: Monreal, P y Gimeno, J.C. (eds.) La controversia del desarrollo. Críticas a la antropología – UAM – Madrid.
- Oteiza, E.; Novick, S.; Aruj, N. (1997): "Inmigración y discriminación. Políticas y discursos" – Ed. Universitaria, Buenos Aires.
- Radl, A. (2000): "La dimensión cultural, base para el desarrollo de América Latina y el Caribe: desde la solidaridad hacia la integración" – INTABL – BID.
- Sassone, S. y De Marco, G. (1991): "Inmigración limítrofe en la Argentina" – Comisión Católica Argentina de Migraciones – CEMLA - Buenos Aires.
- Sassone, (2005): "Migración boliviana en la Argentina y religiosidad popular: Redes y cohesión social a partir de prácticas culturales", Toulouse (Francia) por la autora en el Colloque International Circulations et territoires dans la migration internationale.

- Segato, R. (2002) “Identidades políticas y alteridades históricas” – En : Transnacionalismos, migraciones e identidades - Revista Nueva Sociedad N° 178” – Ed. Nueva Sociedad – Venezuela, 2002.
- UNESCO (2005) “Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales”
- Winston Licona Calpe (1990) “El profesional de la gestión cultural en Iberoamérica en los ámbitos público y privados”. Congreso Iberoamericano de gestión y políticas culturales Universidad Deusto- El profesional y la cooperación cultural hacia el III milenio Bilbao -España-, 22-23-24 de septiembre de 1999.
- Winston Lincola Calpe, 2000. “La gestión cultural ... ¿y eso cómo se come?”. Ponencia presentada al Encuentro Internacional Presencial y Virtual de Formación y Gestión Cultural. Universidad del Rosario, Bogotá.
- Wright, S. (1996): “La politización de la cultura” – En: Revista Anthropology Today - – Vol.14, N° 1 –1996.
- WRIGHT, S; SHORE, C. (ed.) (1997): “Anthropology of Policy. Critical perspective on governance and power” – Routledge – London and New York.
- Zalles Cueto (2002) “El ‘enjambramiento’ cultural de los bolivianos en Argentina” – En : Revista Nueva Sociedad, N° 178 – Caracas, Venezuela, N° Marzo/Abril.

Capítulo VIII
Historia de la migración boliviana
en Buenos Aires

Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina

Susana María Sassone¹

Introducción

El mundo de los estudios migratorios en la Argentina, en los días que corren, tiene un tema casi diríamos preferencial, el de las migraciones bolivianas. Es que la fuerza de esta corriente se ha renovado y ha adquirido tal predicamento que no pasa desapercibido ni para los estudiosos de las ciencias sociales ni para la sociedad argentina. Desde hace ya años, asimismo los medios de comunicaciones nacionales y regionales se han hecho eco de su presencia en espacios urbanos y rurales. Y es tal la dispersión de estos migrantes en el territorio que despiertan intereses de investigación en los centros científicos y en las universidades a lo largo y a lo ancho de la Argentina. Mas aun, ya se habla de una diáspora boliviana entre los especialistas a nivel internacional, pues en Brasil, Chile, España, Estados Unidos, Italia, Alemania, Irlanda, Israel, Japón, etc. se encuentran concentraciones de bolivianos.

Dentro de ese vasto panorama, la Argentina es el « país modelo » para el estudio de esta migración pues ha recibido flujos constantes desde hace más de 60 años. Por su parte, Buenos Aires y su metrópolis conforman la ciudad global, modelo de anclaje territorial de bolivianos pues los modelos de reproducción socio-territorial se articulan en torno a las mismas estrategias transnacionales (Sassone, 2001), observadas también en Bergamo (Italia), Madrid o Barcelona (España), Houston (Estados Unidos), etc.

1. Doctora en Geografía (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina). Ingresó al CONICET en 1978 y es Investigadora Independiente, integrante del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas IMHICIHU, en el Departamento de Investigaciones Geográficas DIGEO (Buenos Aires, Argentina). Profesora Titular de la Universidad del Salvador USAL. Miembro directivo de GAEA Sociedad Argentina de Estudios Geográficos. Profesora invitada por universidades de América y de Europa.

Nuestra hipótesis es que la migración boliviana en la Argentina ha pasado por tres estadios de su historia que se asimilan a tres modelos: migración fronteriza, migración regional y migración transnacional; en cada uno de ellos los migrantes bolivianos manejaron diversas estrategias por las cuales articularon los espacios de origen y de destino. El objetivo de este artículo es proponer y caracterizar la periodización en la historia de la migración boliviana en relación a la configuración de los patrones de distribución territorial y a esos tres modelos; en suma, proponer una geografía histórica de la migración. Una particularidad de la migración boliviana es ese doble proceso de concentración-dispersión en todo el espacio argentino y a diversas escalas (Sassone y De Marco, 1994; Sassone, 2002) proyectado al mundo, el que sumado a la replicación de estrategias socio-territoriales y lógicas etno-económicas, más la rejuvenecimiento de los flujos migratorios con el aporte de jóvenes solos o en familia, determinan el difundido interés por los estudios de la migración boliviana y no sólo en la Argentina.

Antes de iniciar el análisis propuesto, nos permitimos revisar el estado de la cuestión. En los comienzos de los años setenta aparecen los primeros estudios sobre las migraciones provenientes de los países vecinos a la Argentina y en particular sobre la migración boliviana. Eran trabajos mimeografiados, por tanto de reducida circulación como la tesis de licenciatura de Juan Manuel Villar (1972) sobre la migración boliviana, los documentos de Alvaro Orsatti (1980 y 1985), algunos estudios sobre migraciones paraguayas y chilenas, intereses aislados del Consejo Federal de Inversiones como el documento realizado por A. Natale y P. Cabello (1973); todos ellos y pocos otros fueron cerrando el reducido bagaje bibliográfico y documental disponible (Rey Balmaceda, 1994:134-139). A nivel de gobierno, se deben mencionar los trabajos dirigidos por Roberto Marcenaro Boutell en la Oficina Sectorial de Desarrollo de Recursos Humanos del Ministerio del Interior, como también las publicaciones de la entonces Comisión Católica Argentina de Migraciones, fechados entre finales de los sesenta y comienzos de los años setenta². Esas fueron las principales fuentes para iniciar un conocimiento científico de las migraciones limítrofes en la Argentina. Con distinta importancia en los últimos treinta años, estos flujos tuvieron dispar interés; en general, hubo aportaciones que analizan el conjunto de estas migraciones como un todo en relación a los resultados de los censos de población. Sin querer objetar esas contribuciones, la realidad superó los intereses académicos y políticos. Cada migración, calificada según el país de origen, tiene sus peculiaridades. Cuando en los años noventa, el análisis de los censos no aportaba grandes avances, las estrategias cualitativas fueron una opción para develar los mecanismos de aquellos procesos activos y, entonces, la migración boliviana se convirtió en un tema de estudio oportuno. Simplemente porque los bolivianos mantuvieron una migración renovada año tras año y es así que varias generaciones han llegado a la Argentina; se pueden listar estudios monográficos de bolivianos en La Plata, en Mar del Plata, en el Valle Inferior del Río Chubut, en el Valle de Uco, en San Miguel de Tucumán, etc.

2. Somos concientes de las omisiones y los lectores sabrán disculpar. Aquellos que quieran bucear en el estado de la cuestión, pueden consultar distintas obras, entre ellas, Rey Balmaceda (1994) y De Marco, Rey Balmaceda y Sassone(1994). En igual medida, la revisión de los más sesenta números de la revista *Estudios Migratorios Latinoamericanos*.

Bolivianos en los censos argentinos de población

Aunque sea un lugar común su mención, los estudios de las « migraciones limítrofes »³ en la Argentina encuentran una primera referencia en los resultados de los censos nacionales de población. En 2001, el total de extranjeros fue de 1.531.940 personas, volumen menor al de 1991; el 60,26 por ciento era población no nativa « nacida en países limítrofes » mientras que el 39,74% eran los nacidos en « otros países ». En 1980 fue a la inversa: 40 por ciento eran « limítrofes » y 60 por ciento « de otros países ». En valores absolutos, la población de países limítrofes en 2001 había aumentado su presencia pues sumaban 923.215 extranjeros. Una tercera conclusión permite advertir que el 54 por ciento de los no nativos eran mujeres; había 699.555 varones y 832.385 mujeres. El índice general de masculinidad fue de 84 varones cada 100 mujeres, comportamiento indicativo de migraciones globales que van de la mano con la feminización. En quinto lugar, la composición según sexo y según origen demuestra que los varones, si bien eran menos que las mujeres, en un 70 por ciento de ellos habían nacidos en los países vecinos.

Tabla 1. Población no nativa total según sexo, 2001

	Número	Porcentajes
Población Total	1.531.940	100
País limítrofe	923.215	60,26
Otros países	608.725	39,74
Varones	699.555	100,00
Países Limítrofes	495.426	70,82
Otros países	204.129	29,18
Mujeres	832.385	100,00
Países Limítrofes	427.789	51,39
Otros países	404.596	48,61

Fuente: Elaboración personal sobre la base del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001.

Ante ese descenso, el cambio se advierte en la composición de esa población extranjera pues los « nacidos en países limítrofes » superaron a los « nacidos en otros países », como ya se

3. En la Argentina se ha utilizado la noción de « migración limítrofe » para aquella procedente de los cinco países limítrofes o vecinos, esto es, Uruguay, Brasil, Paraguay, Bolivia y Chile. Cuando en la literatura se comenzó a utilizarlo, estos procesos poblacionales se desarrollaban en las áreas fronterizas colindantes de la Argentina. Esta denominación se afianzó, cuando en los censos nacionales de población de 1980, 1991 y 2001, la primera clasificación para la población no nativa utilizaba el criterio de proximidad espacial y entonces la información distinguió: « nacidos en países limítrofes », de « nacidos en otros países ». Sin duda, la vigencia del Estado-Nación operó activamente y, desde la política de Estado, se clasificó así a los extranjeros que residían en el territorio para cada uno de los tres últimos censos de población.

dijo. Esto, a su vez, es diferente al cambio de situación de los años cincuenta cuando los saldos migratorios de los europeos comenzaron a ser negativos con respecto a los de los nacidos en los países vecinos (Cfr. Sassone, 1994: 103-135). La recomposición de los orígenes y de los perfiles de la inmigración internacional e implican un nuevo modelo geo-demográfico para la Argentina: « los limítrofes superan a los de otros países en los stocks ». Si se miran la evolución a través de los nueve censos de población de la Argentina, se reconoce que los nativos de los países limítrofes presentan tendencias diferenciadas. Entre 1869 y 1914, uruguayos y brasileños más paraguayos estaban entre los primeros. En los periodos siguientes, paraguayos, chilenos y bolivianos mantuvieron su ascenso. Solamente entre 1970 – 1980 los uruguayos mostraron un aumento en relación a los problemas políticos y a la recesión económica de su país. También estas evaluaciones por países deben leerse a sabiendas de los subregistros por efectos de la indocumentación. No obstante, la población boliviana, con altos índices de indocumentación, aparece desde hace décadas mucho más visible en la sociedad argentina, al igual que la paraguaya. Desde 1991 el crecimiento fue superior en tres grupos: los de Paraguay, Bolivia y de un origen no tradicional: Perú.

Interesa analizar brevemente la participación de los nacidos en los cinco países limítrofes con respecto al total de la población no nativa o extranjera en tres últimos censos. Paraguay pasó del tercer puesto en 1980 (14 por ciento) a ocupar el segundo en 1991 con un total de 253.522 personas, el 15 por ciento del total de extranjeros en la Argentina. En cambio, se posicionó como la primera comunidad de migrantes en 2001, representando el 21% del total de extranjeros. Bolivia, en 1980, reunió el 6 por ciento de extranjeros y ocupó el quinto lugar tanto en ese censo como en el siguiente (9 por ciento); mientras que en 2001 dio un salto cuantitativo: se ubicó en el segundo lugar con el 15 por ciento del total de residentes no nativos. Chile, pasó del cuarto (1980) al tercero (1991) con 247.679 personas, el 15 por ciento y así permaneció en 2001. Uruguay se mantuvo en el sexto lugar entre el 1980 y 2001 (entre el 6 y 8 por ciento). Brasil permaneció en el octavo puesto y su volumen apenas representó el 2 por ciento entre los totales de extranjeros en cada uno de los tres censos. Italia y España se ubicaban en el primero y segundo puesto, pero en 2001 pasaron el tercero y quinto, respectivamente. Es interesante destacar que Bolivia y Perú, en 1980 y en 1991, se presentan en similar situación. Uno en un quinto puesto y Perú dentro del conjunto de extranjeros del resto del mundo. En 2001 son co-protagonistas del cambio: Bolivia ocupa el segundo lugar después de Paraguay y Perú es el séptimo y desplaza a Brasil. Perú es el único país, a excepción de los limítrofes, que ha aumentado en número de inmigrantes, sin considerar el posible peso cuantitativo de los indocumentados. Es dable indicar que esos nuevos posicionamientos se consolidaron en el decurso de los años posteriores. Otras fuentes, como las periodísticas y de organizaciones no gubernamentales, destacan los aportes de otros orígenes como Ucrania, China y Senegal, además de Corea del Sur.

Geografía histórica de la migración boliviana

La Argentina es el primer país de destino para la población boliviana; luego siguen en orden decreciente los Estados Unidos, Brasil, Chile y España. Su volumen no se conoce con exactitud aunque se sabe que es una de las comunidades más numerosa del país. El último censo general de población en la Argentina (2001) hace referencia a 233.464 bolivianos y la cancillería de

Bolivia estimaba hacia el año 2003 que había 947.503 nativos en la Argentina. Más allá de las cifras, sobre las cuales el común denominador es la subestimación, el largo proceso migratorio puede explicarse bajo el criterio de la periodización. Como dice Santos (1996:80):

Tiempo es espacio y espacio es tiempo. Para trabajarlos conjuntamente y de forma concreta, tienen que empirizarse y esta empirización es imposible sin la periodización. Es a través del significado particular, específico de cada segmento de tiempo, cuando aprendemos el valor de cada cosa en un momento concreto... una misma cosa deja de ser lo que era antes, en el transcurso de la historia, a medida que cambia su contenido histórico.

La necesidad de comprender la migración boliviana nos llevó hace años ya establecer etapas (Sassone, 1984; Sassone y De Marco, 1994). Recientemente se retomó esta temática. La complejidad en el tiempo y en el espacio, como a distintas escalas espaciales, permiten sostener que es posible una geografía histórica de una migración: para el caso de Bolivia las áreas de instalación se caracterizan por proximidades espaciales distintas, son procesos que han afectado a distintas generaciones de migrantes, los orígenes han variado a medida que la migración se ha generalizado (han llegado de Tarija, de Potosí, de Cochabamba, de La Paz, de Sucre y menos de Santa Cruz de la Sierra y ello en esta larga historia de más de cien años). Como dice Santos, al cambiar el contenido histórico (nosotros decimos el contexto político-económico y social) de una migración; las cosas son diferentes (y, entonces, las migraciones son diferentes por carácter transitivo). Por ello se propone trabajar sobre tres modelos de migración: fronteriza, regional y transnacional y en cada uno se diferencian dos etapas. Por supuesto, se asume que la motivación económica es el motor de estos desplazamientos.

Modelo migración fronteriza: Etapas I y II

La migración boliviana hacia la Argentina, como tal, se inició hacia fines del siglo XIX. La etapa I corresponde al período c. 1880-1930 cuando el movimiento se adscribía al modelo *migración fronteriza*, en respuesta a la demanda estacional de mano de obra masculina para las cosechas agrícolas en el Norte argentino, en coincidencia con mecanismos similares entre otros países de América: los mexicanos hacia Estados Unidos, colombianos hacia Venezuela, nicaragüenses hacia Costa Rica, etc. Los bolivianos venían de las áreas rurales; eran campesinos que se empleaban como trabajadores de temporada o “braceros”, en la zafra de caña de azúcar en el Norte argentino (Villar, 1973 a, b y c). Esas cosechas se hacían en los grandes ingenios del valle del río San Francisco, comarca repartida entre las provincias de Jujuy y Salta, conocida como El Ramal (Sassone, 1988). Posteriormente, la demanda de estos asalariados rurales se extendió a las cosechas de otros cultivos de la región, como el tabaco y la producción frutícola. Esos migrantes trabajaban durante los tres meses de la cosecha en la frontera argentina, a menos de 200 Km. de sus pueblos de origen y regresaban a sus comunidades campesinas cuando finalizaba la tarea.

En la segunda etapa (1930 – 1960), “los bolivianos comenzaron a complementar sus actividades con las labores agrícolas en las fincas tabacaleras, a partir de 1938 en el valle de Lerma (Salta) y en el valle de Jujuy y de los Pericos (Jujuy) desde 1947. La articulación entre

el período de la cosecha de azúcar (junio- octubre) con la del tabaco (agosto-abril en Salta y diciembre-marzo en Jujuy), facilitó la coordinación de las tareas y la mayor permanencia en el territorio argentino, de hasta seis meses. Una creciente cantidad de mano de obra boliviana era de baja calificación, aunque muchos de los que iban a la zafra realizaban tareas de recolección, clasificación y encañado de las hojas del tabaco” (Sassone y De Marco, 1994). Las faenas rurales tendían a reclutar principalmente hombres, pero las mujeres y los niños iban tras ellos, ya que podían ayudar en las cosechas del Norte argentino.

Desde la década de 1950, en el país cesaron los flujos europeos y se incrementó el flujo de bolivianos, chilenos y paraguayos. Estos migrantes comenzaron a llegar Buenos Aires y su área metropolitana para trabajar en el sector de la construcción y en los servicios como mano de obra asalariada no calificada. Coincidieron con las migraciones internas desde las provincias empobrecidas del Norte argentino y así se sumaron a las poblaciones de las denominadas “villas de emergencia” en el área de Retiro como en la Zona Sur de la ciudad de Buenos Aires, capital federal de la Argentina. La falta de reconocimiento a nivel político de estos contingentes contribuyó al aumento del número de indocumentados o ilegales, luego objeto de la tan mentada discriminación que fue más política que social.

Modelo migración regional. Etapas III y IV

La década del sesenta constituye la tercera etapa (1960 – 1970). Se asocia al auge y la expansión de las economías regionales y es mayor la demanda de trabajadores de temporada en las regiones extra-pampeanas. Se inició la circulación por el territorio argentino por combinación de cosechas en las áreas de agricultura intensiva en el Noroeste, Cuyo y el norte de la Patagonia (Villar, 1972; Balan, 1985). Se reconocen entre los migrantes bolivianos residencias permanentes en ciudades del Noroeste y en el Área Metropolitana de Buenos Aires, sobre todo en “villas miseria” (Mugarza, 1985). Este modelo que se denomina *migración regional*, formada por campesinos que dejan temporalmente sus comunidades y en la Argentina, articula espacios agrícolas de distintas regiones dentro del destino. Es un modelo que no está marcado por la fijación residencial si no por la circulación con retornos anuales a sus lugares de origen. Se desvanece el aumento de la distancia como un limitante a las elecciones espaciales. La boliviana es, entre las corrientes “límitrofes”, la que cuenta con mayor número de indocumentados y dentro del perfil migratorio de esta fase se advierte que la movilidad de la familia es parte del proyecto migratorio. Las mujeres se suman como mano de obra en las áreas urbanas, sobre todo como trabajadoras domésticas.

En los años setenta (cuarta fase 1970 -1985) esta migración alcanza la mayor difusión espacial entre todas las corrientes migratorias limítrofes. Los bolivianos empleados por demandas del sector agrícola coordinan (sistemática y organizadamente) tareas estacionales a lo largo del año agrícola incluso con empleos en las ciudades; la tendencia a la fijación residencial en áreas urbanas. Las economías regionales extra-pampeanas demandan trabajadores de temporada y se advierte su activa presencia en la horticultura en cinturones verdes (Benencia y Karasik, 1994; Benencia, 2004 y 2006) y en valles de regadío, incluso en la región pampeana. Se activan las redes migratorias entre familiares y paisanos. Las familias ya son protagonistas de la migración y residen en áreas urbanas, con frecuencia en villas miseria en áreas urbanas y rurales del país.

En particular, los varones cubren empleos urbanos en la construcción, coincidente con la gran demanda desde los planes de gobierno para grandes obras de infraestructura. La venta callejera al menudeo de verduras y el trabajo doméstico capta y acrecienta la participación de las mujeres en el mercado informal urbano. En su mayoría, los bolivianos con documento argentino pues lo han obtenido por los indultos otorgados desde los años cincuenta (Sassone, 1987). De todos modos, el problema de la “ilegalidad” se mantuvo como una cuestión vigente.

Modelo migración transnacional: Etapas V y VI

Este modelo se forja desde hace poco más de veinte años. La inquietud por buscar otros destinos llevó a los bolivianos a migrar a Brasil, a Chile, a países de Europa como España, a Japón o a Israel. Eran casos aislados que se iniciaron con nuevas cadenas migratorias, muchas veces nacidas de la decisión de las mujeres. Esa dispersión de destinos y la dispersión de los miembros de una familia para potenciar los recursos de la migración (entendido como la capacidad de ahorro para sustentar proyectos familiares en el origen) han llevado a conformar este modelo *migración transnacional*. Los estudios empíricos brindan la argumentación necesaria para explicar esta diáspora de la globalización como lo es la china o la griega. Miembros de la familia repartidos en diferentes destinos, remesas para inversiones productivas y no únicamente para la supervivencia, capitalización y incremento en la capacidad de ahorro, acceso a la propiedad, roles de empresariado, entre otros son los componentes de un sistema migratorio transnacional, sostenido por las vinculaciones permanentes con la familia en el origen como con los miembros en los otros destinos. Las comunicaciones telefónicas por Internet, como el avance de las redes sociales sostenidas por la Web2 consolidan este tipo de migración. Para avanzar en la comprensión de este último modelo, se caracterizan las dos últimas etapas.

La quinta etapa (1986 – c. 1995) se relaciona con los cambios políticos y económicos mundiales. Con la globalización y las nuevas democracias en América Latina, la migración boliviana se ajusta al nuevo modelo de las migraciones globales. Sus rasgos dominantes en relación a la distribución son: a) dos terceras partes de la migración boliviana habita en el Área Metropolitana de Buenos Aires y va en aumento, b) alta difusión en áreas urbanas y áreas rurales en todo el territorio argentino, c) formación de barrios – enclaves bolivianos – (De Marco y Sassone, 1989; Grimson, 1999; Sassone, 2002). Se evidencia el protagonismo de la mujer boliviana en la economía productiva y reproductiva (Balan, 1990). En cuanto a la inserción laboral, estos migrantes se emplean como trabajadores asalariados, cuentapropistas y hasta como empresarios. Esta migración desenvuelve circuitos de la economía informal y la precarización laboral es dominante (Dandler y Medieros, 1991). En este período, la Argentina vivió una de sus peores crisis con la hiperinflación. Cuando muchos creían que la migración desde los países vecinos disminuiría, la realidad demostró lo contrario; en el caso de Bolivia, el cierre de las empresas mineras en Potosí y Oruro, más la crisis económica generalizada de ese país, estimuló nuevos flujos de jóvenes migrantes que promovieron luego la llegada en cadena de familiares y paisanos. Los destinos en la Argentina fueron variados pero Buenos Aires se constituyó en el primer polo de atracción y en este período. Los connacionales que se habían relocalizado, por la erradicación de las villas a mediados de los años setenta, en las periferias suburbanas de la metrópolis: localidades como Gregorio de Laferrere y González Catan (La Matanza), Florencio Varela, La Plata, Escobar, Moreno y Merlo, Lomas de Zamora,

etc.; allí fueron recibidas familias bolivianas, llegadas directamente desde Bolivia. Las redes sociales facilitaron la elección de las áreas para residir y la ya localización de connacionales condicionó aun más la elección: mejor es vivir en un barrio donde ya viven otros bolivianos, lejos de las áreas centrales.

La última y sexta etapa 1996 – c. 2007 de este modelo *migración transnacional* demuestra la emergencia de nuevas configuraciones socioterritoriales. En las diferentes áreas de asentamiento, cada vez más numerosas, se distinguen por la concentración espacial de familias bolivianas. La inserción es selectiva según nichos económicos: la construcción, la industria textil, el comercio como ferías y verdulerías, además de cantidad de actividades destinadas a las demandas de consumo de la misma colectividad. Por su parte, en las economías agrícolas desde hace más de 20 años se ha consolidado el desarrollo de la horticultura, con el manejo de todo el circuito económico desde la producción hasta la comercialización minorista como en los mercados mayoristas. La movilidad económica ha llegado a consolidar un empresariado étnico, en cada una de esas actividades y es previsible que por un largo tiempo, esos nichos se conviertan áreas dominadas por estos migrantes. Para gestionar esos sistemas migratorios son fundamentales las redes sociales informales y formales en las cuales los bolivianos interactúan con bolivianos como reaseguro de fortalecimiento de la capitalización. La circulación entre Bolivia y la Argentina es un recurso permanente y prueba de ello son las numerosas empresas de transporte que, desde distintas ciudades del país, llegan a las localidades de la frontera con Bolivia. La presencia en el espacio público da visibilidad en acción comunitaria; la religiosidad y las festividades transferidas desde Bolivia eclosionan con demostraciones de la identidad étnica en el espacio argentino. Por su parte, las asociaciones bolivianas (de bolivianos para bolivianos) se han convertido en foco de consolidación comunitaria, forjan el espíritu colectivo, sobre todo para las manifestaciones culturales, aunque hay asociaciones con fines laborales y empresariales. Esa emergencia de la dimensión cultural, a través de su identidad cultural y étnica avanza dentro de la sociedad toda y en el espacio público: fiestas religiosas, comercios étnicos, periódicos y radios, restaurantes, entre otros, dan cuenta de su decisión de visibilidad socio-espacial, superando las barreras de la exclusión que pesan sobre esta colectividad. El transnacionalismo de la migración boliviana de estos tiempos se reconoce en las familias repartidas entre Argentina, Bolivia y algún otro país, ya sea Brasil, España o algún otro cuya prueba material son los locutorios que ofrecen llamadas a Bolivia a bajo, las remesas que fluyen hacia Bolivia y su prueba material son los comercios que ofrecen el envío de dinero (desde las de bolivianos hasta *Western Union* que hace años detectó un mercado demandante), o el uso mismo de Internet, con el chat, los blogs y las redes sociales como HI5, Facebook, Myspace, etc.

Buenos Aires boliviana

a. Cuantía y distribución

El 60 por ciento de la población migrante (extranjera o no nativa) habitaba, en 2001, en la ciudad de Buenos Aires y en los 24 partidos del Gran Buenos Aires⁴; o sea que, de 1.531.940

4. Estas denominaciones surgen de los criterios de división utilizados por el INDEC en ese censo; en este trabajo, se hará referencia al área como Gran Buenos Aires o Buenos Aires metropolitana y se diferenciará en Ciudad y 24 partidos.

migrantes en la Argentina, 917.491 vivían en la primera metrópolis argentina. Esta simple y básica característica cuantitativa demuestra el interés del área para el estudio de las migraciones internacionales. Por su parte, la población boliviana en todo el aglomerado representaba el 52 por ciento del total en el país. Para la población extranjera como para la población boliviana, esa proporción sería superior si consideráramos el Área Metropolitana de Buenos Aires, incluyendo el Gran La Plata por el sudeste y partidos como Escobar y Pilar por el norte. Debe indicarse que en el país había 233.464 bolivianos; la segunda minoría, después de los paraguayos, y había superado a italianos, españoles y chilenos con respecto al censo de 1991. Por supuesto, insistimos, que en ese monto debe considerarse la sub-enumeración censal, relacionada con la condición de indocumentación de gran parte de la población de origen latinoamericano. Esto es, los bolivianos como los peruanos eran muchos más; dada la vigencia de la primera de esas corrientes, su número podría superar el millón, además de los miembros de la segunda y tercera generación, nacidos en la Argentina, cuya pertenencia cultural está ligada al mundo andino.

En la capital de la Argentina había 315.659 extranjeros (2001); de acuerdo a su composición por países de nacimiento, los nacidos en Bolivia eran los primeros (16 por ciento), mientras que los nacidos en los cinco países vecinos (Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay) representaban el 46 por ciento, más los nacidos en Perú, el 59 por ciento; con el conjunto de los diez primeros países de nacimiento (Bolivia, Paraguay, España, Perú, Uruguay, Italia, Chile, Corea, Polonia y Brasil, en ese orden) eran el 86 por ciento de extranjeros⁵. En los 24 partidos de Gran Buenos Aires, había 599.935 extranjeros, o sea el 65 por ciento de los 917.491 extranjeros; la primera minoría era la de paraguayos, seguida de la de italianos y luego la de bolivianos. Entonces, en Buenos Aires capital y en los 24 partidos del Gran Buenos Aires, también los bolivianos eran mayoría. Constituían el primer grupo en la ciudad (50.111), como ya se dijo, y la tercera en los 24 partidos (70.391)⁶; los bolivianos se repartían así: el 42 por ciento en la ciudad y el 58 por ciento en esos 24 partidos. Estos porcentajes hablan por sí de la importancia de la población boliviana residente en primera metrópolis argentina, sin entrar en consideraciones acerca de su geografía en todo el territorio argentino.

Lugares e identidad en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires

La inmigración boliviana se asienta en el Sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y es allí donde ha creado paisajes propios. Como expresión de una construcción cultural de los territorios, el paisaje está marcado por las técnicas materiales que el grupo domina por las prácticas y por las creencias, intercambios, signos, símbolos, significados y valores. En ese Sur aparecen varios lugares con diferente funcionalidad y diferente sentido de pertenencia por parte de los migrantes bolivianos.

5. Esta información ha sido elaborada a partir de la información obtenida en el *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. Serie 3. Resultados generales. Variables codificadas. N° 1 Total del país y provincias*. INDEC (Buenos Aires, Argentina).

6. Estos porcentajes se han elaborado sobre la base de información del *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001 Serie 2. Resultados definitivos*. INDEC (Buenos Aires, Argentina). Por su parte, se considera como delimitación del Gran Buenos Aires la utilizada por el INDEC, según el Documento *¿Qué es el Gran Buenos Aires?*, Buenos Aires, INDEC, 2003.

Los “lugares” de residencia boliviana se refieren a las áreas-habitación o áreas-dormitorio “preferidas” por estos migrantes. Allí residen y están entre connacionales (paisanos y parientes). Responden al patrón del que habla Capel (1997:14). Desde hace ya varias décadas, detrás de algunos pioneros se acrecentó el número de familias de ese origen, muchos procedentes de los mismos pueblos en Bolivia como modalidades migratorias punto a punto; las redes cobraron fuerza. Los bolivianos se agrupan en algunos barrios o villas según departamento de origen; se pueden identificar agrupamientos de cochabambinos, paceños, potosinos, cambas, etc. Entre esos lugares de residencia se destacan Villa Lugano, Barrio Samoré, Villa Soldatti, Barrio Charrúa en el área conocida como “Bajo Flores”. Este sector de la ciudad es parte del barrio de Flores, sin embargo, para el imaginario colectivo de estos migrantes pertenece a su espacio de vida comunitaria, donde “todo” o “casi todo” les es propio. Sus límites surgen de la percepción y van más allá de los límites de la administración política. El “Bajo Flores” está delimitado, aproximadamente, por Avenida Directorio entre Mariano Acosta y Del Barco Centenera y hacia el Sur hasta la Av. Perito Moreno. Toma parte de los barrios de Flores, Parque Chacabuco, Villa Soldati, Parque Avellaneda y Nueva Pompeya. Se han identificado barrios y asentamientos precarios en él, en particular, aunque también en el resto del Sur de la Ciudad.

En todos estos pequeños “barrios”, dentro de los barrios “porteños” reconocidos por el conjunto de la sociedad citadina, los bolivianos habitan entre la población nativa pero sin mezclarse. En todos ellos, es frecuente que los bolivianos sean propietarios de sus viviendas, por lo general, tienen oficios y antigüedad en el asentamiento. En muchos casos, tienen hijos y nietos argentinos que se sienten y actúan en relación con su origen boliviano nacional e incluso regional.

El Barrio General José de San Martín, conocido como Barrio “Charrúa”, es un asentamiento típicamente boliviano, prototipo de un barrio étnico que se formó como villa de emergencia en los años sesenta (Sassone, 2002; Bertone de Daguerre, 2003 y 2005). Otros asentamientos se identifican, por ejemplo, en algunas villas de emergencia donde las viviendas son típicas de migrantes bolivianos pues usan como material de construcción ladrillos y no chapas y, es más, algunas viviendas, aún en su precariedad, ya tienen una o dos hasta cinco plantas superiores, como es el caso de Villa 1-11-14 o “Perito Moreno”, así denominadas por la avenida que la limita. Entre los asentamientos precarios se destacan: Villa 1-11-14⁷; Villa 6; Barrio Calacita; Villa 20⁸ y Villa 15 (las denominaciones las dio el Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires). En dos de ellos (Villas 15 y 20) se puso en marcha un plan para la transferencia de tierras fiscales a sus ocupantes e incluso la incorporación a planes de vivienda para familias de recursos insuficientes⁹.

7. Estaba habitada por 19.886 personas (1999/2000), de los cuales el 77 por ciento era extranjero y del mismo 72 por ciento era de origen boliviano (Comisión Municipal de la Vivienda de la Ciudad de Buenos Aires – luego Instituto de la Vivienda–, informe inédito)

8. Delimitada por las calles Chilavert, Larrazábal, Barros Pazos, Larraya, Batlle y Ordóñez, Miralla, vías del Ferrocarril General Belgrano, Avenida Escalada y Avenida Gral. Francisco Fernández de la Cruz. La habitaban 17.820 personas (2004), desconociéndose su composición.

9. Este mecanismo se basó en la Ley 23.967 cuya aplicación corresponde a la Comisión de Tierras Fiscales Nacionales “Programa Arraigo”, la cual reglamentó el traspaso de tierras fiscales a las provincias y al Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. En los últimos años se han puesto en marcha otros planes de urbanización.

Las áreas residenciales se relacionan con espacios comerciales de la misma colectividad, en los mismos barrios o barrios comerciales que se han transformado por la presencia de migrantes. Buenos Aires tiene ejemplos al igual que otras grandes ciudades del mundo. El comercio étnico es una nueva modalidad de la economía urbana que se justifica por la mayor visibilidad y por cierta vocación de permanencia de esos colectivos migratorios. Los negocios responden a las necesidades de consumo en barrios donde hay enclaves étnicos, como modalidad de reconversión de las economías urbanas en sociedades post industriales. Los “lugares” bolivianos de comercio se pueden clasificar en cuatro modalidades: centros comerciales, ferias callejeras, comercios minoristas y venta al menudeo (venta ambulante). Se advierte en todos ellos la identidad boliviana pues están organizados bajo pautas similares a las que se practican en Bolivia y porque los productos ofrecidos pertenecen a la demanda de consumo de esta población en todo aquello que los acerque a su cultura de origen. Se pueden reconocer locales con servicios destinados a comunicarse (teléfono o Internet) directamente con Bolivia como el transporte de larga distancia y empresas para el envío de dinero a Bolivia, cuya distribución se indica en el mapa. Los comercios y locales de servicios de bolivianos también presentan carteles de publicidad en los cuales se usan los colores de la bandera boliviana: amarillo, rojo y verde, o tienen denominaciones con nombres tales como Kantuta (la flor nacional de Bolivia), Virgen de Copacabana, Virgen de Urkupiña, entre los más frecuentes.

Las denominadas “ferias” son una suerte de *shoppings* a cielo abierto donde todo es boliviano; la modalidad comercial si bien existe aún en la sociedad argentina en nada se asemeja en el paisaje y contenido. Se hace mención a ferias importantes como la de “Bonorino”, instalada a lo largo de ese eje vial en dirección al interior de la Villa 1-11-14; como referencia de localización cabe consignar que se asienta donde se cruzan la calle Bonorino y la Avenida Castañares en el barrio Flores (conocido como “Bajo Flores”), próximo al cementerio de igual nombre y la del Barrio General San Martín (o “Charrúa”). Todas estas ferias se caracterizan por una frecuencia semanal y no hay superposición con los días de realización, esto es, se alternan para evitar la competencia, incluso con las de distintos puntos del AMBA (“Ocean”, “Urkupiña” y “La Salada” en el partido de Lomas de Zamora) en el límite mismo con la ciudad. Allí el “territorio” boliviano (según el pensamiento de Guy Di Méo) queda dividido por un límite político pero para nada funcional, es un *continuun* con el Sur de la Ciudad y prueba de ello son las numerosas líneas de autotransporte público que facilitan los intercambios diarios entre los lugares bolivianos del Sur de la ciudad con los de los partidos Lomas de Zamora y Lanús (Provincia de Buenos Aires).

Dos tradicionales centros comerciales barriales: Liniers y Nueva Pompeya se han transformado en centros comerciales “bolivianos”. Como lo manifiesta Aramburu Otazu (2002) para el caso de Barcelona, la apertura de “comercios de inmigrantes se produce en un contexto de crisis prolongada del pequeño comercio tradicional de base familiar... Las zonas donde más comercios de inmigrantes se han abierto presentan un alto grado de coincidencia con las zonas más deprimidas comercialmente en décadas anteriores. Es decir, los comercios de inmigrantes están “revitalizando”-para usar un término empleado con profusión en el discurso oficial- la actividad comercial, económica y social en barrios decaídos y degradados”. Agrega que “las zonas donde hay más tiendas de inmigrantes coinciden también con las de mayor residencia de inmigrantes. Este hecho parece apoyar una explicación de tipo culturalista, según la cual las

tiendas surgen para responder a las necesidades específicas y culturalmente determinantes de los inmigrantes”. Con relación a la cuestión Sassen (1997:214) ha señalado que el dinamismo económico de las comunidades inmigrantes segregadas las convierte en un polo de desarrollo económico (generando mercados internos a través de una demanda propia que encuentra su propia oferta) en barrios deprimidos, creando así un proceso revitalizador (neighborhood upgrading) que no siempre es reconocido como tal. Esto nos lleva a tomar en consideración los estudios sobre “enclaves étnicos” que han proliferado recientemente.

Los “lugares” de ocio y recreación se relacionan con los tiempos libres a lo largo del día, de la semana o del año. Son, en general, espacios públicos verdes, utilizados por la comunidad tanto para el esparcimiento y la contemplación –recreación pasiva–, como para la práctica de actividades deportivas –recreación activa–. Por otra parte, la intensidad de uso varía, ya que pueden ser lugares de uso diario o lugares de uso periódico u ocasional, según el carácter de áreas de juegos, plazas, plazoletas, parques locales o parques regionales que tengan los espacios verdes. En la ciudad, los migrantes bolivianos y, en particular, los varones practican el fútbol, un deporte que los atrapa. Durante años, el Parque Indoamericano, emplazado entre Av. Escalada, Av. Fernández de la Cruz, Lacarra y Av. Castañares, ha sido centro de estas prácticas. Sábados y domingos, multitudes se reúnen en campeonatos de “ligas” e “interligas” de fútbol. Entonces, “la ocupación física o apropiación simbólica de un espacio pueden desempeñar el papel de instrumento de la construcción de una identidad, o pueden constituir su manifestación, sirviendo de reafirmación de las identidades nuevas” (Lisocka-Jaergermann, 1998:14). Ese parque apunta a la doble ocupación física y simbólica.

Reflexión final

Hacer la historia de una migración no es un tema acabado. Es un esfuerzo al que estamos abocados. Nuestra aportación es una propuesta, es una hipótesis. La idea de este artículo ha sido detenerse para una reflexión acerca del proceso migratorio boliviano: salir de los estudios empíricos y tratar de enlazar espacios, tiempos y actores como un desafío heurístico.

Por otra parte, la población boliviana hace a la ciudad y gestiona ciudadanía. La vida citadina de los bolivianos también pasa por muchas otras prácticas, como la inserción de los hijos en las escuelas, por la demanda de los servicios de la salud, por los rituales de la muerte en los cementerios públicos, etc. La complejidad de sus prácticas cotidianas, sociales y espaciales, abre un mundo de nuevas cuestiones por investigar. Y como decíamos al comienzo, hay muchos intereses focalizados en esta migración y bienvenidos sean pues el campo sigue siendo muy fértil.

Bibliografía

- ARAMBURU OTAZU, M., “Los comercios de inmigrantes extranjeros en Barcelona y la recomposición del “inmigrante” como categoría social”, *Scripta Nova Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2002, Vol. VI, núm. 108, 15 de febrero de 2002. Página Web: www.ub.es/geocrit/sn/sn-108.htm
- BALAN, J., *Las Migraciones Internacionales en el Cono Sur*, Ginebra, CIM –Georgetown University, 1985.

- BALAN, J., "La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina", Buenos Aires, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 1990, 5, agosto-diciembre 15-16, pp. 269-294.
- BENENCIA, R., "Familias bolivianas en la producción hortícola de la provincia de Buenos Aires. Proceso de diseminación en un territorio transnacional", en Alfonso Hinojosa Gordonava (Compilador) *Migraciones transnacionales. Visiones de Norte y Sudamérica*, Tarija, CEPLAG-UMSS/Universidad de Toulouse/PIEB Centro de Estudios Fronterizos / Plural Editores, 2004, pp. 201- 232.
- BENENCIA, R., "Bolivianización de la horticultura en la Argentina. Procesos de migración transnacional y construcción de territorios productivos", en Alejandro Grimson y Elizabeth Jelin (Compiladores), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006, pp. 135-168.
- BENENCIA R.; KARASIK G., "Bolivianos en Buenos Aires: aspectos de su integración laboral y cultural», Buenos Aires, *Estudios migratorios latinoamericanos*, 1994, 9, agosto 27, pp. 261-299.
- BERTONE DE DAGUERRE, C. V., "Migración boliviana, identidad y territorio: el Barrio Charrúa de villa miseria a barrio étnico", Bahía Blanca, GAEA Sociedad Argentina de Estudios Geográficos, Bahía Blanca, *Contribuciones Científicas, Congreso Nacional de Geografía, 64° Semana de la Geografía*, 2003, pp. 71-80.
- BERTONE DE DAGUERRE, C. V. , *Migración boliviana, identidad y territorio. Barrio Charrúa, de "villa miseria" a "barrio étnico"*. Buenos Aires, Universidad Católica de Santiago del Estero, 2005, Tesis de Licenciatura (inédito).
- CAPEL, H., "Los inmigrantes en la ciudad, crecimiento económico, innovación y conflicto social", *Scripta Nova Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, 1997, nº 3, 1 de mayo, Página Web: <http://www.ub.es/geocrit/sn-3.htm>
- DANDLER, J.; MEDEIROS, C., "Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patrones e impacto en las áreas de envío", en: Patricia Pessar (comp.) *Fronteras permeables*, Buenos Aires, Planeta, 1991.
- DE MARCO, G.; SASSONE, S., "Inmigrantes limítrofes en ciudades argentinas: diferenciación socio-espacial y movilidad intraurbana", *II Encuentro de Geografía de América Latina*, Tomo I Problemática urbana, Montevideo, 1989, pp. 305-314.
- DE MARCO, G.; REY BALMACEDA, R. C.; SASSONE, S. M. *Extranjeros en la Argentina. Pasado, presente y futuro. Revista GEODEMOS N° 2* (Buenos Aires), PRIGEO Programa de Investigaciones Geodemográficas - CONICET Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1994.
- GRIMSON, A., *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*; Buenos Aires, Eudeba, 1999, 201 p.
- LISOCKA-JAERGERMANN, B., "Los espacios étnicos en las grandes metrópolis ¿Pueblos en las urbes?" en Lisocka-Jaergermann, B. (ed.), *El espacio en la cultura latinoamericana 4. Memorias de la III Reunión del Proyecto* (Quito 7-11 de julio), Varsovia, Universidad de Varsovia- Centro de Estudios Latinoamericanos, 1998, pp. 13-19.
- MUGARZA, S., "Presencia y ausencia boliviana en la ciudad de Buenos Aires", Buenos Aires, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 1985, 1, diciembre, pp. 98-106.
- NATALE, A.; CABELLO, P., *Algunos aspectos cuantitativos de la población extranjera originaria de los países limítrofes*. Buenos Aires, Consejo Federal de Inversiones, 1973, 66 p.

- ORSATTI, A., “Migraciones limítrofes en el Cono Sur: la perspectiva argentina” *Taller latinoamericano sobre políticas de migraciones laborales*, Buga-Calí, 1-12 de diciembre, 1980, mimeo.
- ORSATTI, A., “Inmigración y mercado de trabajo en los años 70”, *Jornadas de Inmigración*, Buenos Aires, Eudeba, 1985, pp. 415-440.
- REY BALMACEDA, R. C., “Bibliografía sobre Inmigración, Colonización y Comunidades Extranjeras en la Argentina” *Geodemos*, Buenos Aires, CONICET, 1994, 3-302.
- SANTOS, M., *Metamorfosis del espacio habitado*, Barcelona, Oikos-Tau, 1996.
- SASSEN, S., “Ethnicity in the global city: a new frontier” en Delgado, M. (comp.), *Ciutat i immigración*, Barcelona, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 1997.
- SASSONE, S. M., “Tendencias de la migración boliviana en Salta y Jujuy”, *Migraciones. Temas y ensayos*. Buenos Aires, CADEMS, 1984, 5, pp.5-27.
- SASSONE, S. M., “Migraciones ilegales y amnistías en la Argentina”, Buenos Aires, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 1987, 2, agosto-diciembre 6-7, pp. 249-290.
- SASSONE, S. M., “Migraciones laborales y cambio tecnológico: el caso de los bolivianos en el Ramal jujeño”, Buenos Aires, *Cuadernos de Antropología Social*, 1988, 1, pp. 97-111.
- SASSONE, S. M., “El cambio de situación migratoria”, En: De Marco, G.; Rey Balamaceda, R. C.; Sassone, S. M. *Extranjeros en la Argentina. Pasado, presente y futuro*. Revista *GEODEMOS* N° 2, Buenos Aires, PRIGEO Programa de Investigaciones Geodemográficas - CONICET Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 1994, pp. 103-136.
- SASSONE, S. M., Conferencia “Espacio de vida y espacio vivido de los inmigrantes bolivianos en el Área Metropolitana de Buenos Aires”, Round Table & Workshop *Passing the boundaries Dispersed Livelihoods and Transnational Identities*, Amsterdam (Países Bajos), Vrije Universiteit (Department of Social and Cultural Anthropology, Faculty of Social and Cultural Science) – CEDLA Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns-Amerika, 26-27 novembre 2001.
- SASSONE, S.M., *Geografías de la Exclusión. La inmigración limítrofe indocumentada en la Argentina. Del Sistema-Mundo al Lugar*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo-Facultad de Filosofía y Letras, 2002, 745 p., Tesis Doctoral en Geografía.
- SASSONE, S. M.; DE MARCO, G., “Problemáticas territoriales de la inmigración limítrofe”, en De Marco, G.; Rey Balmaceda, R. C.; Sassone, S. M., *Extranjeros en la Argentina. Pasado, presente y futuro*. Revista *GEODEMOS* N° 2 (Serie Especial), PRIGEO (Programa de Investigaciones Geodemográficas) - CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas), 1994, pp. 179-297.
- VILLAR, J. M., *Historia y significación de la migración boliviana en la Argentina*, Buenos Aires, Universidad Católica de Buenos Aires, 1972, Tesis de Licenciatura, Inédito.
- VILLAR, J. M., *Los migrantes de países limítrofes. Bolivianos en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy*, Buenos Aires, Oficina Sectorial de Desarrollo de Recursos Humanos, Ministerio del Interior, 1973 a, mimeo.
- VILLAR, J. M., *Los migrantes de países limítrofes. Bolivianos en las fincas tabacaleras del Norte*, Buenos Aires, Oficina Sectorial de Desarrollo de Recursos Humanos, Ministerio del Interior, 1973 b, mimeo.
- VILLAR, J. M., *Los migrantes de países limítrofes. Estudio de actitudes de los habitantes de la ciudad de Salta sobre migrantes bolivianos*, Buenos Aires, Oficina Sectorial de Desarrollo de Recursos Humanos, Ministerio del Interior, 1973 c, mimeo.

Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural

Natalia Gavazzo¹

Introducción: usos políticos de la cultura en el paradigma del desarrollo

Más allá de lo dicho en el campo de la psicología, la historia del concepto de **desarrollo** estuvo desde siempre vinculada a la historia de los estados nacionales. Podemos situar los orígenes del concepto a fines de la Segunda Guerra Mundial. A partir de entonces, se lo ha usado de diversas maneras, sobre todo para el diseño, ejecución y evaluación de diversas *políticas públicas*, brindando modelos para la acción de las naciones modernas. En la década del 70, por ejemplo, aparecieron teorías como las de la *dependencia* y del *intercambio desigual*, que priorizaban la acción del Estado para el “crecimiento”; mientras que por otro lado, los defensores de la *modernización* orientaban su mirada hacia el mercado. Cuando se lo opuso al término *subdesarrollo*, la noción de *desarrollo* ofreció un modelo para comprender un nuevo orden mundial, que se asumía como superador de los “viejos colonialismos” de siglos anteriores.

Entonces, a pesar de que se vincule con la idea de “progreso”, actualmente no podemos decir que exista un sólo sentido del término. Es evidente que deberemos aceptar su polisemia como el “resultado de la tensión y la lucha por definirlo de unas formas y no de otras en función de los intereses y prácticas de los distintos grupos que mantienen ideas y practicas propias y establecen estrategias apropiadas para alcanzar sus fines” (Monreal y Gimeno, 1998:8). En este sentido, se puede pensar el *desarrollo* como un discurso mediante el cual se establece un campo de relaciones, que forman una sola totalidad, un ámbito en donde solo ciertas cosas pueden ser dichas e incluso imaginadas, es decir, un *paradigma*. La

1. Licenciada en Antropología (UBA) y Magíster en Estudios Latinoamericanos (ISA - University of London). Doctorando de la UBA, Becaria CONICET –UNSAM.

concepción dominante de *desarrollo* constituye así un conjunto de asunciones teóricas y prácticas compartidas por los agentes involucrados en él. No sólo los Estados Nacionales sino también distintos actores sociales se rigen por los principios de este *paradigma* para formular sus estrategias de acción política. Con todo esto, el *desarrollo* constituye un marco para el pensamiento y para la acción que se encuentra vigente en la actualidad en los más diversos ámbitos de la vida social.

Antropología del desarrollo

En la construcción de estos *modelos del desarrollo*, la antropología ha ocupado un lugar importante. La denominada **antropología del desarrollo** ha permitido analizar “las razones concretas de los fracasos de los proyectos de desarrollo” y sugerir “las formas en las que se podrían alcanzar los objetivos propuestos” (Monreal y Gimeno, 1999:11). Esta suerte de “antropología aplicada”² realizó principalmente una crítica a los programas diseñados y ejecutados por los estados y las agencias, con el argumento de que mayormente están elaborados de “arriba hacia abajo” (el proyecto se le impone a la gente) en vez de “abajo hacia arriba” (centralizando el proyecto en la gente). Como solución, se afirmó la necesidad de promover la *participación local* y de atender a los *conocimientos sociales* de los beneficiarios, a fin de garantizar el éxito de los planes. Los antropólogos, desde entonces, se han convertido en interlocutores privilegiados de los beneficiarios, oficiando de intermediarios con las *agencias de ayuda* (Foster) y con el *estado* (Kottak). De esta manera, han tratado de mejorar la relación de “contacto cultural” que se da entre los distintos actores involucrados en los proyectos. A pesar de sus buenas intenciones, esta antropología no ha cuestionado al propio *desarrollo* sino que simplemente ha buscado un mejoramiento de los métodos con los cuales se lleva a cabo. Así, lo que podría también denominarse *antropología del encuentro colonial*, primera antropología del desarrollo, fue ampliamente criticada, cayendo en desgracia en parte debido a los cambios en el propio *paradigma del desarrollo*, pero sobre todo debido a los cambios ocurridos en el interior de las ciencias sociales³.

A partir de las críticas, los cambios ocurridos han comenzado a verse a la luz del proceso de **globalización**. Este proceso de mundialización, por un lado, permite un cuestionamiento de las particularidades culturales de las comunidades beneficiadas que antes se consideraba como relativamente aisladas, y por el otro, invita a prestar atención a las culturas transnacionales que trascienden las fronteras conocidas hasta el momento. En función de esto, los análisis socioculturales han comenzado a centrarse en la cuestión del *poder*. Para mejorar su calidad de vida, las voces reivindicatorias de las minorías deben ser escuchadas. Como afectados⁴ y beneficiarios a la vez de las políticas orientadas por este *paradigma desarrollista*, los grupos sociales tomaron protagonismo, de modo que el imperativo de la *participación social* es hoy fundamental para el diseño, ejecución y evaluación de políticas públicas. Asimismo, es importante retomar el aporte realizado por el *posmodernismo* al debate sobre el *desarrollo*,

2. Hay que decir que no sólo los antropólogos sino que también otros científicos sociales se han incorporado en los últimos años a la maquinaria del desarrollo.

3. Impulsados principalmente por el posmodernismo y las corrientes renovadas de la economía política.

4. En el sentido de que ha servido para legitimar un orden mundial de dominación y explotación.

fundamentalmente a partir de su *crítica* a las concepciones de la antropología clásica⁵. Con este aporte, instituciones y discursos de cualquier sociedad (incluida la occidental) comenzaron a ser plausibles de estudiar, analizar y sobre todo cuestionar. Algunos de estos estudios afirman incluso que el *desarrollo* constituye el discurso hegemónico por medio del cual se ha controlado y explotado a los países del Tercer Mundo en la segunda mitad del siglo XX⁶.

El lugar de la cultura en el paradigma del desarrollo

En el marco de estas transformaciones, desde la década de los '90 existe una necesidad de vincular el *desarrollo* a la *sustentabilidad* y a la *dimensión humana de la vida*, entendiendo por esto desde las prácticas cotidianas, hasta el uso de los recursos, los conocimientos locales y regionales, entre otros. Es decir, de relacionar el **desarrollo** con la **cultura**. Esto refuerza la idea de que ya no sean los Estados Nacionales quienes determinan el sistema de producción material y simbólica de la vida social⁷.

Este cambio abrió paso al debate acerca del lugar que se le asigna a la(s) *cultura(s)* en las *políticas de desarrollo*, tanto nacionales como internacionales. Entre las nacionales, es interesante atender a las políticas que refieren a los *patrimonios culturales*. Según Marcelo Álvarez “el patrimonio cultural ha sido una de las primeras y más destacadas áreas de trabajo de la política cultural de los Estados liberales de principio de siglo” (Álvarez, 2000)⁸. En el ámbito internacional, en cambio, la *dimensión cultural* no se tuvo en cuenta hasta bien entrado este siglo, cuando se comenzó a incorporar en las *políticas de cooperación* entre las naciones que anteriormente se planteaba sólo en términos económicos (Radl, 1998). En la actualidad, tanto los organismos internacionales como Estados Nacionales, entre otros agentes, le asignan una gran importancia a la *cultura* en un intento por afirmar su legitimidad. Al respecto, la antropología tiene mucho que decir principalmente por haber crecido al calor de este concepto, convirtiéndose en agente privilegiado respecto de ella, autorizando ciertos discursos, y contribuyendo (mediante sus constantes redefiniciones) a que se establezcan ciertas estructuras de poder por sobre otras.

5. Tales como la crítica a la autoridad etnográfica y a la representación del otro.

6. Es por eso que puede considerarse como una nueva versión del “encuentro colonial” ejemplificado en los procesos evangelizadores de los siglos XVI al XVIII y civilizatorios del imperialismo del siglo XIX.

7. lo que puede observarse en el retroceso del estado, en los flujos migratorios que han conformado un espacio transnacional, y en la aparición de las ONG's

8. La tendencia a otorgarle gran importancia a la dimensión cultural en las políticas públicas, para legitimación de los estados nacionales, puede observarse para el caso del patrimonio cultural boliviano. Es interesante conocer el caso de las danzas del Carnaval de Oruro, en Bolivia, que se han convertido en un patrimonio cultural mediante la defensa y preservación llevada a cabo por el estado boliviano, en un intento por construir una identidad nacional. Las aproximadamente 20 danzas[1] que se bailan en esta festividad constituyen la atracción central de los miles de turistas tanto del país, como también de todo el mundo, que asisten al mismo. Por medio de la implementación de políticas de promoción y difusión de estas danzas, el estado boliviano buscó construir una imagen de unidad al interior de la nación, tomando a las danzas de Oruro como símbolos nacionales[1]. Sin embargo, estas iniciativas contrastan con el hecho de que Bolivia es un país con una enorme diversidad cultural que aún hoy no parece integrada en una única identidad nacional. Las *alteridades históricas* (Segato 2002) no desaparecieron bajo el manto unificador del patrimonio cultural nacional.

Para recoger su aporte, retomaré el planteo de Susan Wright (1996) para quien existe una *dimensión política* en la construcción de significados, como el de *cultura*, a pesar de que desde algunas perspectivas se la considere como un ámbito de la vida carente de ideología. Primeramente me importa considerar los varios estudios que afirman la existencia de dos tipos de definición del término *cultura* (Wright 1996, Grimson 2000, Bayardo 1999). Desde esta perspectiva, por un lado, existe una “vieja” definición de cultura, proveniente de la antropología clásica, que afirma que es un conjunto de creencias y prácticas “esenciales” para un grupo que, como tales, son “inmutables” y “compartidas” por igual por todos sus miembros. Por lo tanto, esta “vieja” definición analiza únicamente los aspectos que permanecen constantes en los grupos humanos sin atender a los cambios ni tampoco a los conflictos. Por el contrario, existe otra definición⁹, una “nueva” definición que concibe a la *cultura* como un proceso conflictivo, como espacio de disputa, como un “concepto clave” cuya definición es el centro de conflictos sociales que los grupos experimentan en su lucha por el *poder*.

Para Wright, tanto los gobiernos como la sociedad civil *usan a la cultura* en ambos sentidos según la ocasión, para la consecución de sus propios intereses. Por este motivo, acuerdo en que es necesario analizar las consecuencias materiales que tienen los distintos usos del concepto *cultura* en casos concretos. Para ilustrar el modo en que se usan los sentidos de *cultura*, la autora analiza dos casos en los que se orienta por los principios del paradigma del *desarrollo*. En primer lugar, hace mención al Informe de la UNESCO titulado “Nuestra Diversidad Creativa” en el que se despliegan ciertas visiones acerca de un “nuevo orden mundial”. La imagen que proyecta, según Wright, es equiparable a un “mapa de culturas”¹⁰, pero que, basado en las ideas del *pluralismo*, implica una cierta “ética”. Según UNESCO, se debe fomentar las características distintivas de las diversas culturas para incentivar la creatividad humana. Suponen que esta acción creará nuevas y mejores formas de vida. Pero no cae en la cuenta de que este pensamiento contiene una gran contradicción. Por un lado, la UNESCO pide que se respeten todos los valores culturales, pero por el otro, emite juicios de valor acerca de la “diversidad aceptable” e “inaceptable” (Wright, 1996:7). De este modo, según Wright, la UNESCO recurre a la vieja idea de *cultura*, concibiendo la existencia de entidades discretas, entre las cuales no existen relaciones de poder o dominación. Recurriendo a la *cultura*, frecuentemente organismos internacionales como la UNESCO han explicado el éxito o fracaso del *desarrollo* en el mundo. El *desarrollo* ha fallado en donde existen aspectos destructivos de las identidades culturales de los pueblos, mientras que ha sido exitoso allí donde ha “florecido” la cultura, la creatividad y el progreso. De este modo, ha direccionado las políticas de los estados en el sentido de conservar “lo aceptable” y subordinar “lo inaceptable” de las culturas nacionales. Sin embargo, como se dijo, para Wright la *cultura* puede usarse con consecuencias muy diferentes de acuerdo a quien esté definiéndola, o sea, de quién tenga el *poder* de definirla en un proceso político que involucra a actores locales, nacionales e internacionales. Un ejemplo muy diferente al de la UNESCO, es el de los líderes Kayapó, quienes han definido su “propia cultura” utilizando ciertas estrategias de quienes los han excluido, en un “viejo” sentido pero con fines totalmente “nuevos”. Los kayapó “reinventaron”

9. Que aparece luego de la reformulación integral de la disciplina antropológica ocurrida en las décadas del 60 y 70.

10. En el Informe, muchas veces se identifica una “cultura” con un “país”, sin tener en cuenta otro tipo de “frentes”.

su cultura como un modo de subsistencia, de reafirmación de su identidad y de lucha por el *poder* sobre sus propias vidas.

En este sentido, si la *globalización* ha modificado el panorama mundial de una forma tan radical, como decíamos anteriormente, es necesario también repensar las categorías y metodologías utilizadas por las ciencias sociales. Este proceso que es percibido como una “homogeneización de las diferencias” no impide sin embargo que se produzcan *localizaciones* de identidades culturales. En espacios multiculturales como las grandes ciudades, estas **identidades locales** se construyen para delimitar grupos sociales, para visibilizarlos. La *diversidad cultural* se vuelve “una cuestión crucial en la globalización al multiplicarse en forma real y virtual las interacciones y las experiencias de alteridad, en virtud de los flujos poblacionales, mediáticos e informacionales” (Bayardo y Lacarrieu, 1999:12). Mientras que antes “lo cultural” era percibido como una esfera secundaria de la vida social, actualmente parece que asistimos a una “era de la cultura” en la que abundan enormes cantidades de subculturas y intraculturas, de tal modo que “espacios, actividades y grupos se reclaman y son reclamados como provistos de una cultura que los distingue” (1999:12). Asimismo, las políticas gubernamentales y empresariales recurren cada vez más a la *cultura* como estrategia de promoción, venta y consumo. De este modo, tanto gobiernos y empresas, así como otros agentes sociales, sacan “réditos” de la cultura¹¹.

Tomando en cuenta estas ideas, este trabajo pretende analizar los *usos de la cultura* y la *identidad* en un caso concreto, a saber el de la inmigración boliviana en Buenos Aires, con el objeto de, en primer lugar, verificar la hipótesis de Wright acerca de la *politización de la cultura* y, por otro lado, para echar luz sobre los procesos de visibilización e invisibilización de minorías en grandes ciudades de acuerdo a los lineamientos de las políticas públicas que los tienen como beneficiarios. A tales fines, propongo un doble acercamiento: por un lado, pretendo dar cuenta del *punto de vista de los inmigrantes* y de sus asociaciones y organizaciones como “comunidad”, y por el otro, describir los supuestos que subyacen en el diseño y ejecución de las *políticas públicas*, tanto del gobierno municipal como nacional, que apuntan a resolver algunas cuestiones de la problemática migratoria. Mi intención es demostrar que la *cultura se usa* de diversas maneras, y que por lo tanto constituye un espacio de disputa que pone de manifiesto las *diferencias y desigualdades*.

En conclusión, este trabajo consistirá en un análisis crítico de los sentidos asignados, tanto por los inmigrantes como por los organismos que tienen como meta su bienestar, a ciertos “conceptos clave” como *cultura* e *integración*, y más específicamente *integración* cultural. Al respecto, sostengo que las categorías son construcciones sociales e históricas, que por eso su significación es siempre múltiple, y su definición, dinámica y polémica, y que, finalmente, el análisis y la deconstrucción de los conceptos son claves para el entendimiento humano y para la búsqueda de alternativas futuras para las sociedades. Por lo tanto, es lógico que las categorías cambien, cuando las circunstancias en que son definidas también lo hagan. En cuanto al **desarrollo**, es claro que dejará de participar activamente de la construcción del

11. Es por eso que Rico aclara con tanta vehemencia que su único objetivo no es “lucrar” sino “difundir la cultura de su país”.

orden cultural global en el que vivimos, cuando cambie el mundo en que vivimos. Mientras tanto, seguirá orientando las formas de acción política tanto por parte del Estado, a través de sus políticas públicas, como la de distintos movimientos sociales de lo que se denomina “sociedad civil”.

La inmigración boliviana a la Argentina: identidad e integración

Tal como afirma Grimson “Argentina es un país de inmigración” (1999:21). En base a esta idea nuestro país ha construido su identidad nacional, se ha imaginado como comunidad (Anderson, 1983), ha inventado una cierta idea de la *argentinidad*. Sin embargo, han existido al menos dos dinámicas migratorias: una que se dio entre fines del siglo XIX y la primer mitad del XX, y que se originó del otro lado del océano. Esta primera dinámica constituyó un “elemento clave de la realidad social, económica, política y cultural” (1999:22) tal como lo expresaron “padres de la patria” como Domingo F. Sarmiento y Juan B. Alberdi. La segunda dinámica implica un proceso migratorio de origen limítrofe (y en menor medida asiático) que despierta discursos sociales muy diferentes a la anterior.

Los inmigrantes europeos tenían un papel fundamental en el modelo del estado argentino moderno. Según Grimson “los múltiples rasgos xenófobos fueron reencauzados a través del gran relato de la *argentinidad*: los inmigrantes eran parte de la constitución del Estado Nacional Moderno” (1999:23). Esta fue la *política de integración* que el estado argentino sostuvo durante una de las mayores olas migratorias de la historia moderna como parte de un proyecto de progreso¹². Sin embargo, la dinámica migratoria actual se da en el marco de un discurso neoliberal que no contempla un proyecto de “integración” como en el caso anterior. En primer lugar, los nuevos inmigrantes de origen limítrofe contribuyen a la creación de una reserva de “mano de obra barata”. Esto provoca la aparición de “recurrentes acusaciones por parte de los altos funcionarios del gobierno, que culpan a los inmigrantes limítrofes de provocar males económicos y sociales que aquejan al país” (Grimson, 1999:24). Esto se observa en el hecho de que “el peligro de los nuevos inmigrantes no radica ya en su actividad política, sino en la expansión de una miseria que acompaña a las políticas neoliberales” (1999:24). Por otro lado, los bolivianos tropiezan con la voluntad de las elites argentinas, y sobre todo de las de Buenos Aires, de constituir el reducto europeizado de América Latina.

Hay que decir que este enorme flujo migratorio, que comienza a engrosarse a partir de la década del 50 o 60, fue creciendo gracias al asentamiento de *redes sociales* que reprodujeron los ciclos migracionales a través de varias generaciones y que “encadenan un conjunto de contactos y lazos entre los agentes sociales y entre el país de origen y el de destino” (Zalles Cueto, 2002:91). Según Benencia y Karasik, “pocas colectividades de extranjeros limítrofes o migrantes internos construyen en Argentina *redes sociales* tan activas y permanentes a lo largo

12. También las migraciones internas debieron superar las alusiones xenófobas a través de su inclusión como actores centrales de la escena política conformada por el partido gobernante : “el relato político del peronismo, a partir de una reformulación de las políticas estatales, integró a estas capas desplazadas de la población al escenario social y político a través de un proyecto hegemonizado por un sector de las clases dominantes” (ver Romero, 1976; Sigal y Verón, 1986 citados en Grimson 1999:23). Me refiero al denominado “aluvión zoológico”, el 17 de octubre de 1945 protagonizado por los “cabecitas negras”.

del tiempo, y esto se asocia de un modo importante con la fuerza de los vínculos con el lugar de origen y los “paisanos”¹³, y con la conciencia de una matriz cultural parcialmente común y a la vez muy diferente de la de la población receptora” (1995:37). Estas *redes* les han servido a los bolivianos para insertarse en Buenos Aires en términos de supervivencia, ya que gracias a ellas los recién llegados obtienen facilidades en la búsqueda de vivienda, de trabajo y en la realización de los trámites de regularización migratoria¹⁴. Paralelamente al fortalecimiento de estas *redes* (o quizás incluso debido a ello), se ha incrementado la **visibilización social** de los inmigrantes bolivianos en Argentina, y sobre todo en Buenos Aires. Esta visibilización se verifica, por un lado, en la aparición de industrias culturales bolivianas propias del contexto migratorio que van desde radios y revistas hasta locales bailables, periódicos, portales de internet, entre otros. Por el otro, esta visibilización se corresponde con la proliferación de varias versiones de un mismo discurso xenofóbico que culpa a los migrantes limítrofes de diversas problemáticas, como los altos índices de desocupación (Grimson, 1999:33)¹⁵.

Identidad y Cultura: la nueva bolivianidad

Atendiendo a lo dicho acerca de que vivimos una “era de la cultura”, y también relacionado con la *visibilización* social de los bolivianos, propongo analizar los procesos de inserción en términos de lo que podemos denominar la *dimensión cultural*.

A pesar de que es muy difícil determinar una cantidad cierta de inmigrantes bolivianos que residen en Buenos Aires¹⁶, el flujo migratorio ha sido lo suficientemente importante no sólo para que se establezcan las mencionadas *redes sociales* entre los migrantes sino también un **campo cultural**¹⁷ vinculado con la *cultura nacional boliviana*. Según Grimson, “en la medida que los migrantes se han ido asentando en Buenos Aires desarrollaron diversas estrategias”, no sólo en términos de las necesidades básicas de la subsistencia, sino también “para reunirse y construir, en el nuevo contexto urbano, lugares y prácticas de identificación” (Grimson, 1999:33). Es por eso que podemos decir que existen múltiples ámbitos en la ciudad dedicados

13. “Paisanos” es la expresión cotidiana y afectiva que un boliviano utiliza para referirse a un compatriota, a otro boliviano.

14. Sin entrar en detalles menores, debemos mencionar que “los patrones de las empresas agrícolas de noroeste argentino comprendieron esa dinámica, adaptándose a dichas redes sociales de los migrantes para reclutar, mantener, fijar y disciplinar la mano de obra agrícola, cuando las plantaciones demandaban la participación de los trabajadores bolivianos” (Sala, 2000:347). También puede observarse la efectividad de estas redes en el caso de las trabajadoras bolivianas del conurbano bonaerense (Karasik, 1995) que crearon una sociedad de venta ambulante sobre todo en el rubro frutas y verduras que facilitó la negociación con las diversas autoridades municipales permitiendo su establecimiento y la aceptación de su actividad.

15. Es habitual que en los discursos mediatizados se acuse a los bolivianos de aceptar trabajos que son “inaceptables” para cualquier argentino, de modo que este discurso (que se oficializa permanentemente gracias al aporte de las leyes migratorias del estado argentino, como la así llamada Ley Videla), que por ejemplo exagera permanentemente los números de la migración, se vuelve “creíble” sobre todo para los porteños, siendo reproducido en los más diversos ámbitos de la comunicación en la vida cotidiana.

16. Los datos disponibles tanto en la bibliografía sobre migración limítrofe en general y sobre bolivianos en particular (Benencia, Karasik, Balán, Grimson, Mugarza, Zalles Cueto, Sassone, e.o.), así como también la de los censos y demás encuestas oficiales, no coinciden entre sí en cuanto al número total de bolivianos que residen en Argentina.

17. He desarrollado ampliamente la noción de *campo cultural boliviano en Buenos Aires* en mi Tesis de Licenciatura: Gavazzo, 2002 “La Diablada de Oruro en Buenos Aires: cultura, identidad e integración en la inmigración boliviana”.

a producir y reconstruir las *identidades vinculadas con la bolivianidad*¹⁸. La comunidad boliviana, según Zalles Cueto, ha producido “una representación simbólica cultural y formas organizativas y asociativas de afinidad bien cohesionadas” (2002:100). De este modo, esta comunidad constituye una “cultura con características y rasgos propios” al interior de la sociedad argentina.

En este punto, me interesa retomar un concepto que puede ser muy útil para entender el proceso de construcción de identidad boliviana en el contexto migratorio, y que es el de **nueva bolivianidad**. Con este concepto, Grimson (1999) se refiere a la cultura originaria de Bolivia pero que, “fabricada” en Buenos Aires, se transforma en relación a sus nuevas condiciones de producción y reproducción¹⁹. La reproducción de ciertos *bienes culturales de origen boliviano* en el contexto migratorio (como la práctica de las danzas folklóricas o de música autóctona) se construye sobre un *nacionalismo* nuevo y diferente al promovido en Bolivia. Mientras que en el contexto originario las particularidades de los bienes culturales propios son comprendidas como específicas de regiones, grupos étnicos o clases sociales, en Buenos Aires son comprendidas como básicamente nacionales y quizás por eso compartidas por todos más allá de sus diferencias. Según el autor, el *sentido nacional* de las fiestas y de las danzas como su principal atracción, se vuelve central en Buenos Aires, de modo que los demás sentidos se subordinan a éste.

A pesar de que considero cierta la hipótesis del “enjambramiento” de la comunidad boliviana en Argentina (Zalles Cueto 2002:100)²⁰, debo decir que no todos los inmigrantes participan de la reproducción de los *bienes culturales* vinculados a Bolivia en Buenos Aires y que no todos los que participan son bolivianos²¹. Esto es importante porque el sentido de lo nacional en la cultura e identidad boliviana en Buenos Aires entran en juego *alteridades históricas* (Segato 2000) que no se resuelve por el simple hecho de ser inmigrantes. Sin embargo, es correcto afirmar que generalmente estas disputas se minimizan en los momentos en que esta *nueva bolivianidad* logra reunir y comprometer a los “paisanos” con su propia identidad. En palabras de Grimson “la constitución de la colectividad como espacio en el cual se desarrollan los conflictos entre diferentes posicionamientos se sustenta en que todos estos sentidos están atravesados por el sentido secular del *nacionalismo cultural*” (1999:85, cursivas mías). El carácter cultural de la nación debe entenderse como una afirmación del “mantenimiento de la tradición”. Aún así, los distintos posicionamientos en torno a esta tradición muestran que

18. Como ejemplo de ello, puedo mencionar la conformación de *barrios bolivianos* (como Charrúa en Villa Soldati), de *ferias comerciales* (como la de Liniers, La Salada y Escobar), de *órganos de prensa y de radio* (como El Renacer, El Vocero Boliviano, FM Estacion Latina y AM Urkupiña), la realización de las *fiestas religiosas y patronales* (como las de la Virgen de Copacabana en Villa Celina o Charrúa, e.o.), de *campeonatos de fútbol* (como las de la liga que se reúne en Parque Avellaneda en el barrio de Floresta), las *redes de acogida, bolsas de trabajo* o las *organizaciones asociativas culturales* (como las fraternidades de danzas folklóricas).

19. Para “retradionalización” de la cultura boliviana en Buenos Aires, ver Gavazzo 2002, y sobre “performance” y “tradionalización” ver Bauman y Briggs.

20. En tanto “la población boliviana emplaza una cultura, con características y rasgos propios, al interior de la sociedad argentina” (Zalles Cueto 2002:100).

21. Por ejemplo, en los conjuntos de Caporales de Capital y Gran Buenos Aires la mayoría son jóvenes argentinos, algunos hijos de bolivianos pero otros no, todos los cuales tienen una visión completamente distinta a la de los nacidos en Bolivia sobre la significación de estas danzas.

más que una **tradición** que se conserva “es una tradición que se produce en el contexto de la inmigración” (Grimson, 1999:86). Es una *cultura* en el “nuevo” sentido de Susan Wright.

A pesar de estas diferencias, hay que entender que para construir un posicionamiento relativamente común frente a la sociedad que los acoge como inmigrantes, es imprescindible que exista una historia compartida y de ahí que se comprenda el por qué de este *nacionalismo* del que habla Grimson. De este modo, “surgen nuevas tradiciones, nuevas historias, nuevas referencias y muchos otros que se encontraban en un lugar subordinado en las diversas tierras de origen pasan a ocupar ahora un lugar central” (Grimson, 1999:87). Esto se debe a que la construcción de una *cultura nacional boliviana* en el contexto migratorio se ve impulsada por una nueva situación: la de la **alteridad**. “La población boliviana aparece comprometida con un proceso de producción y reproducción cultural que expresa y combina diversas prácticas sociales y culturales experimentadas antes de la llegada a Buenos Aires, pero formas nuevas, relacionadas con la forma de migrar y con la posición ocupada en la sociedad argentina y sus relaciones con otros sectores sociales en ella” (Benencia y Karasik, 1995:36). De este modo, la situación de *alteridad* parece interpelar la emergencia de esta *identidad nacional boliviana o bolivianidad*. De esta manera, “el nacionalismo deja de ser una búsqueda de legitimidad de un modelo estatal de ciertas elites, y pasa a formar parte de un relato étnico que atraviesa a todos los sectores y agrupamientos identificados con la colectividad como modo de manifestarse y dialogar con ese otro Estado y esa sociedad que los construye como Otros” (Grimson, 1999:87). Y en el discurso de los inmigrantes acerca de su propia identidad y de sus vínculos con los “otros”, el concepto de *integración* cobra importancia como una necesidad aún insatisfecha. ¿Pero de que hablamos cuando hablamos de **integración**?

El paradigma integracionista

Para responder a esta pregunta, retomaré el epílogo de otro libro de Alejandro Grimson (2002) en el que centra su interés en la comprensión los **usos** del concepto de **integración** no sólo en su dimensión económica (que es la que el mundo de las relaciones internacionales le ha asignado en sus orígenes) sino sobre todo en su *dimensión cultural* que es la que a mí me interesa analizar.

En principio, para Grimson la complejidad de la noción de *integración* se debe en gran parte a que éste aparece tanto en el discurso de los actores como en el de los científicos sociales “frente a cualquier situación social que plantee la presencia de una alteridad, de un grupo social que es vivido como *otro*” (Grimson, 2002:202). En este sentido, el concepto de *integración* se usa generalmente en casos, como en el recientemente expuesto, en que se identifica una “falta de integración”²². En los siglos XIII, XVI y XIX este término estuvo asociado siempre a su definición básica, esto es a las definiciones del diccionario, según las cuales el concepto de *integración* se vincula a “íntegro” y a “entereza”, es decir a la posesión de ciertas cualidades morales valoradas dentro de un “sistema” o “totalidad”

22. Un ejemplo es el del Estado argentino moderno que, entre 1880 y 1930, promovió el “progreso” y la “modernización”, como las bases del gran relato de la argentinidad construido a partir de la presencia de los inmigrantes. Esta fue una “integración estatista” que se llevó a cabo a través de la escuela y del ejército, y que funcionó como antídoto a la diversidad.

aceptada. Etimológicamente su antónimo es *desintegración* que, de igual modo, presupone la existencia de una “totalidad” previa porque es siempre *respecto de* algo que se puede estar “desintegrado”. Entonces, “podríamos suponer, (que) una persona íntegra es una persona integrada” (Grimson, 2002:201). De esto se desprende que, al igual que todos los demás, el concepto de *integración* no es inmune a la influencia de los procesos socio-políticos que experimentan los grupos que lo usan, y por lo tanto, no puede ser considerado como neutro. Así resultará útil repasar brevemente su vida social y teórica para evaluar su pertinencia para el análisis propuesto.

Desde fines del siglo XIX, *integración* también tiene una vida político-ideológica, sobre todo a partir del surgimiento del *integrismo* (partido tradicionalista español) que buscaba mantener las “tradiciones intactas”, rechazando todo intento de “innovación”. Dentro de esta tendencia, se cuenta además al *integralismo*, una suerte de catolicismo conservador y autoritario que tuvo vigencia en las décadas del 20 y 30, contando en su haber con un intento de golpe de estado en 1937. Las sociedades nacionales, por ejemplo, desde sus orígenes buscan ser “sociedades integradas”, articuladas sus partes, sus grupos, en armonía como totalidad.

En cuanto a su vida teórica, podemos partir de la clasificación de Grimson al respecto de que existen dos significados del concepto de *integración*: el primero, de carácter *socio-antropológico*, y el segundo, vinculado al mundo de las *relaciones internacionales*. En ambos sentidos, el uso de la categoría *integración* siempre implica un contenido moral y a la vez ideológico. Aplicado a toda acción política dirigida a minorías, su opuesto es la “segregación”, convirtiéndose así en un problema que, en sociedades multiétnicas y en proceso de cambio, demanda soluciones por parte del Estado. Podríamos decir que, en este punto, pueden vincularse ambos sentidos del concepto (el socio-antropológico y el internacional), de tal modo que las *políticas de integración* dirigidas desde el Estado hacia minorías culturales se complementan con las provenientes de distintos movimientos sociales. Dentro de estos últimos, Grimson observa que hay intentos por redefinir “integración” para separarla de “asimilación” y combinarla con “diversidad cultural”²³.

En este sentido, el hecho de que **integración** constituya un concepto teórico y a la vez una categoría de los actores, puede provocar una confusión entre ambas en el análisis de un caso concreto: por un lado, etnocéntricamente, imponiendo categorías propias a los sujetos, y por otro, a la inversa, elaborando una categoría social como si fuese un concepto analítico. En opinión de Grimson, hay que comprender el *uso* de ciertos conceptos por parte de los actores, pero siempre en función de elaborar una conceptualización de un orden “superior”. En coincidencia con esta postura, este trabajo se propone reconstruir los sentidos asignados al concepto de *integración cultural* por parte de los propios inmigrantes bolivianos en Buenos Aires, pero con el objeto de contribuir al análisis de las soluciones aportadas por el Estado que los recibe como extranjeros y que debe garantizar sus derechos. El enfoque antropológico, por su carácter cualitativo, permite comprender la perspectiva de los actores acerca de su propia identidad cultural. Esto permite realizar comparaciones de la perspectiva de los actores

23. Esta tendencia surge justamente en los '60 como un intento por criticar los anteriores usos del concepto vinculados ideológicamente al fascismo.

con la del mundo de las *políticas culturales públicas* que los tienen como *beneficiarios*. Esta búsqueda de la relación entre lo local/comunal y lo global/internacional constituye, desde mi perspectiva, una interpretación que, al no darse empíricamente de manera directa, puede ser considerado ese análisis de “orden superior” al que refiere Grimson al respecto de la *integración cultural*.

Identidad boliviana e integración según el activismo cultural

Para comprender el punto de vista de los inmigrantes bolivianos, en principio, será útil considerar a uno de los máximos exponentes de la *definición socio-antropológica* del concepto de **integración** como es Emile Durkheim. Este autor explicó el fenómeno del suicidio a partir del “grado de integración” de cada sociedad. En las sociedades que no están “integradas”, según él, suelen aparecer diversas patologías, tales como ésta. Para Grimson, “aquí parece insinuarse una noción de integración que alude más al intercambio y al lazo social que a la uniformidad de la conciencia colectiva” (2002:205). En este caso la *integración* es consecuencia de que el individuo piense menos en sí mismo y más en el colectivo social. Esto es lógico teniendo en cuenta que para Durkheim *lo social* era equiparable con *lo moral*, y que por lo tanto la cohesión de una sociedad era siempre de carácter **moral**. De este modo, lo contrario a *integración* es *individualismo*. Esta definición es interesante para observar el caso analizado, puesto que, por un lado, las *políticas de integración* del Estado argentino al respecto de los inmigrantes también apuntan a reforzar la “cohesión” entre las distintas “partes” que componen la “sociedad nacional”, y por el otro, las *políticas de integración* de la colectividad boliviana generalmente se focalizan en el fortalecimiento de los lazos entre “paisanos”, en la “unificación” de la “comunidad”. En este sentido, Grimson apunta que el concepto puede ser de carácter *normativo* o *teleológico*, en tanto rija el presente o el futuro, la vida cotidiana o el mundo de los ideales, el ser o el deber ser.

Siguiendo con la trayectoria teórica del concepto de *integración*, desde la década del 30 los estudios sobre el *contacto entre sociedades* partieron del análisis del **cambio cultural**. El concepto central de estos estudios es **aculturación**, que denota la pérdida de rasgos culturales originales. Los procesos de cambio estudiados podían derivar en la “aceptación”, la “adaptación” o la “reacción” por parte de los grupos en cuestión. En este sentido, la dinámica del *contacto cultural* puede ser tanto “creativa” como “destruktiva”. En este caso, se experimenta una pérdida de la autonomía cultural, frente a lo cual todo el sistema sociocultural en cuestión parece “desintegrarse”²⁴. Así, *integración* parece referirse a la “preservación de cierto grado de autonomía y organización del grupo mas afectado por el cambio cultural” (Grimson, 2002:206). De esta manera, a partir de la década del 50, el concepto de *integración* se pone en primer plano para el análisis de los *cambios* vinculados tanto a las migraciones como a la expansión occidental.

Por este motivo, observamos que uno de los campos en los que más se ha usado el concepto *integración* es el del análisis de los procesos interétnicos en sociedades complejas. Aplicado

24. Especialmente si el proceso es de carácter compulsivo, aunque no necesariamente deba ser así, ya que puede considerarse que el cambio constituye en sí mismo.

al estudio de procesos migratorios, la **asimilación** constituiría una fase de la *aculturación* que implica una selección de rasgos culturales del grupo “donante” por parte del “receptor”. A diferencia de la *asimilación* que implica un ajuste progresivo de un grupo a otro, la *integración* abre paso a una **fusión cultural** o **hibridación** que de como resultado el surgimiento de un tercer sistema integral. Tanto en los estudios migratorios y de constitución de sociedades nacionales, como de sociedades indígenas, “integración se ha presentado casi como el recurso conceptual ineludible en los procesos de contacto intercultural marcados por una clara asimetría de poder, por una relación de dominación” (Grimson, 2002:214).

Uno de los pensadores que ha contribuido a enriquecer esta perspectiva ha sido Gino Germani, quien intentó quitarle al concepto la carga valorativa hasta entonces había acumulado. Alejándolo de sus vinculaciones con la noción de “homeostasis”, de “estaticidad”, de “equilibrio” y “armonía”, Germani colocó la *integración* en un ámbito en el que los *conflictos* y el *cambio* ocupan un lugar central. Su unidad de análisis fue el Estado, dentro del cual distinguió “estructuras parciales”, como por ejemplo, los grupos de inmigrantes. Según este autor, las partes se relacionan entre sí, y algunas están más “integradas” que otras a la totalidad, e incluso otras pueden estar completamente “desintegradas”, es decir que existen grados de integración que se pueden “medir” o al menos conocer. Este “juicio de integración” se debe complementar con un “juicio de funcionalidad”, puesto que existen estructuras “desintegradas” que de todos modos son “funcionales” a la “totalidad”, o que son “disfuncionales” aunque estén “integradas”. La valoración sociológica, para Germani, está dada más por la **funcionalidad** que por la *integración*, de tal modo que demasiada *integración* puede incluso ser un obstáculo para el cambio. En el caso seleccionado, podemos decir que la “desintegración” de los bolivianos en Buenos Aires, en relación a su exclusión del relato de la *argentinidad*, es “funcional” puesto que, dificultándoles el acceso a la legalidad, se los mantienen como “manos de obra barata” y también como “chivos expiatorios”.

Con todo esto, la compleja historia teórica del concepto explica el motivo por el que actualmente **integración** se use en muchos sentidos, de los cuales Grimson (2002) rescata dos: el de *totalidad*, que presupone la interdependencia de las partes de una cultura, y el de *preservación*, que refiere a la articulación de ese todo en torno a algún elemento ajeno, donde generalmente “integración” equivale entonces a “ausencia de conflicto”. Para el caso de los grupos migratorios, “*integración* designa una política social a llevar a la práctica, así como *integrado* designa a un grupo de origen extranjero que no plantea problemas a la población autóctona” (Grimson, 2002:209). De esta forma, se vincula con la noción de **invisibilidad**.

La nueva bolivianidad y el activismo cultural

Como dije anteriormente, el *patrimonio cultural boliviano* ha sido trasladado con la emigración y consecuentemente reconfigurado en relación a los contextos locales²⁵. En Argentina, es

25. Existen, por ejemplo, fraternidades de danzas vinculadas a la tradición folklórica boliviana tanto en España y Suecia como en Estados Unidos (por mencionar solo algunos casos).

presentado en los más diversos *eventos culturales*, propios y novedosos²⁶. Los residentes bolivianos de Buenos Aires, con toda su heterogeneidad, están fuertemente comprometidos con la reproducción de su línea de identidad (Benencia y Karasik, 1995:38). De esta forma, la **nueva bolivianidad** constituye un *patrimonio* que hay que defender frente a las nuevas identidades con las que parece ir “hibridándose” (“fusionándose”, “integrándose”) en el contexto migratorio. Esto quiere decir que, como consecuencia del “contacto” entre “culturas diversas”²⁷ la identidad boliviana en Buenos Aires se ha transformado de modo que tanto los *agentes* del campo cultural como los *discursos* referidos a este patrimonio también se reestructuran. El compromiso en la defensa de esta *nueva bolivianidad* se corresponde con la emergencia de un movimiento al que denominé provisionalmente *activismo cultural*. Pero ¿qué es el **activismo cultural**?

Por un lado, este movimiento implica la existencia de un *agente* que, al interior del grupo, es considerado como una autoridad en relación a las *bolivianidad*. Es aquel que se apropió de suficiente *capital simbólico*, a través de su pertenencia a un *habitus* (Bourdieu), y que por lo tanto es portador del “discurso autorizado” sobre la cultura de Bolivia, desplazando los discursos alternativos surgidos a partir de las nuevas situaciones. De este modo, los “activistas” preservan el “patrimonio original” y, en última instancia, afirman su autoridad en torno a la cultura boliviana en la ciudad²⁸.

Por otro lado, el *activismo cultural* es un *discurso* difundido por este agente a los demás agentes del campo cultural. Como tal, el discurso del *activismo* apoya la preservación y promoción del patrimonio cultural boliviano. Sus enunciadores en Buenos Aires son, por un lado, aquellos que han participado en la “promoción cultural” en Bolivia y que toman esa experiencia como una base para participar en su defensa en el contexto migratorio²⁹. Por otro lado, también enuncian este discurso los jóvenes inmigrantes (y también muchos hijos y nietos de bolivianos) que encuentran en la “preservación” de “su cultura” un espacio en el que reafirmar una *identidad cultural* que bien es desconocida y estigmatizada en la ciudad de Buenos Aires. Debido a esto,

26. No sólo en Buenos Aires, sino también en Mendoza, Salta, Jujuy, Córdoba, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, e.o.

27. O formas de identificación a las que podríamos denominar bolivianidad y argentinidad, entre otras que no son de carácter nacional.

28. Al respecto de los *habitus* en los que se formaron gran parte de los activistas culturales del campo boliviano en Buenos, ver Gavazzo 2002.

29. En relación a la “cultura boliviana”, es interesante notar la conformación de un “campo del patrimonio”. El reconocimiento de la UNESCO, alcanzado el año pasado, es el producto de los esfuerzos emprendidos en tal sentido por los tres agentes referidos por García Canclini (1984). El primer agente (el *estado*), está representado por las instituciones del gobierno nacional, del gobierno local, y sobre todo por la “Asociación de Conjuntos Folklóricos de Oruro”, principal encargada de la preservación del patrimonio compuesto por las danzas. Pero también está el *sector privado*, o sea el segundo agente, conformado por los auspiciantes que utilizan al carnaval para aumentar sus ganancias, como las cervecerías que año a año han ido incrementando sus inversiones en el evento. Por último, el tercer sector (los *movimientos sociales*) estaría conformado por un heterogéneo conjunto de actores en el que encontraremos desde periodistas, promotores culturales y asociaciones vecinales, hasta artesanos, bailarines y músicos. Cada uno de estos tres agentes tiene intereses particulares para buscar el reconocimiento del patrimonio orureño (y el de Bolivia en general). Aún así conjuntamente han llevado a cabo esta campaña de promoción y apoyo a la realización del carnaval que hizo que actualmente sea el orgullo de muchos bolivianos, además de una responsabilidad de los países miembros de la UNESCO que ahora deberán cuidarlo, protegerlo y preservarlo frente al “deterioro”.

la defensa del patrimonio cultural constituye un recurso que diversos agentes de la comunidad boliviana de Buenos Aires utilizan para obtener *reconocimiento social* y a la vez para construir una *identidad* que parece desintegrada a partir de la migración³⁰.

Ahora bien, el “discurso activista” tiene dos interlocutores: el primero está constituido por los demás miembros del propio *campo cultural migrante* (y en general por el conjunto de la comunidad boliviana), mientras que el segundo está compuesto por la “sociedad de destino” (especialmente por los argentinos que desconocen este patrimonio y que frecuentemente estigmatizan a los bolivianos). Los dos interlocutores a los que apunta el discurso del “activismo” plantean dos tipos de políticas diferentes. Siempre tomando como eje a la *integración*, el discurso que apunta “hacia adentro” del grupo implica ciertas *políticas de identidad* y el que apunta “hacia afuera” ciertas *políticas de diferencia*.

Las políticas de integración “hacia adentro”

Se puede definir *política de identidad* como una estrategia que busca definir una frontera entre un “nosotros” y un “ellos” (Grimson, 1999:110). En el caso de los bolivianos, esta estrategia “pone en común” prácticas y visiones del mundo que generan sentimientos de “pertenencia” al grupo de la colectividad. Generalmente, las *políticas de identidad* implican el uso de “un conjunto de elementos textuales (que) remiten a la construcción de relatos y modos de relación vinculados a la bolivianidad” (Grimson, 1999:110). Por su parte, los *activistas culturales* están capacitados para desplegar estrategias de este tipo en tanto poseen una manera determinada de concebir a la *identidad boliviana* que difunden dentro del campo cultural y que generalmente es recibida como la única legítima. De este modo, se convierten en enunciadore de “lo que se debe conocer” y por lo tanto se posicionan como “el que sabe” y como tal quien debe “hacer conocer nuestra historia” a los *otros*.

En resumen, frente a la “desintegración” de la identidad percibida a partir de la migración, los *activistas* despliegan un discurso que apela a la “unidad” entre bolivianos. Este “llamado a la unidad” se da generalmente en ámbitos públicos como las radios y periódicos de la colectividad o en los micrófonos en las festividades³¹ donde se realizan *actuaciones culturales* (Bauman). El discurso del *activismo cultural* busca proyectar una autoimagen de la colectividad, que se “imagina” como una “comunidad” (Anderson), homogénea, organizada y cohesionada. Las diferencias, aunque vagamente referidas, parecen no importar

30. Hay que decir que la experiencia de participación social en las políticas llevadas a cabo por el estado boliviano (sobre todo desde la Revolución de 1952) en cuanto a la promoción de las danzas del carnaval con el objeto de lograr una “unificación nacional” y a la vez un “reconocimiento de la UNESCO como Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad”, constituyó la experiencia fundacional en algunos inmigrantes bolivianos para su constitución como agentes “activistas” de su cultura. Sin embargo, el “activismo” en el contexto migratorio se alimenta en gran medida por jóvenes (inmigrantes o hijos de inmigrantes) que encuentran en la preservación de este patrimonio un espacio en el que reafirmar una identidad cultural que o bien se desconoce o bien se estigmatiza desde la sociedad de destino. Es decir que la defensa del patrimonio cultural compuesto por las danzas de Oruro se convierte en un arma de la que disponen los bolivianos de Buenos Aires para obtener reconocimiento social y a la vez de para reconstruir una identidad que parece haberse roto con la migración.

31. Tales como las patronales, los actos cívicos y los eventos culturales de carácter intra e intercultural, en los que el locutor se convierte en la “voz oficial” del evento (ver Grimson 1999).

a la hora de “sentirse parte”. Por supuesto que esta voluntad “integracionista” se enfrenta a la heterogeneidad interna del grupo³². Estas diferenciaciones son vistas como un problema por los *activistas*, que intentan resolverlas para “unir a los inmigrantes entre sí”, para “tener una colectividad fuerte y unificada”³³.

Coincido con Grimson en que “la colectividad boliviana en Buenos Aires no se construye como una minoría nacional, sino como una minoría cultural definida en términos nacionales” (Grimson, 1999:177). Como mencioné, la *nueva bolivianidad* subordina las identificaciones y distinciones de etnia, clase y región -que existían ya en Bolivia- a una etnicidad definida en términos nacionales. El discurso del “activismo” construye una historia que recupera el pasado para vincular a los bolivianos de un modo peculiar frente al presente. R, otro entrevistado, en este caso orureño, danzarán de Diablada³⁴ de toda la vida: “acá somos todos bolivianos”. Por eso, la diversidad interna del *campo cultural boliviano* es percibida por los *activistas* generalmente como una “falta de información” de los demás inmigrantes. Es por eso que la mayor parte se profesionalizan como **trabajadores culturales** (Domínguez 2001), iniciando verdaderas campañas de difusión entre sus “paisanos”³⁵. De este modo, el discurso *activista* que “imagina” una “comunidad unificada”, en ocasiones logra su objetivo en el plano discursivo³⁶.

De este modo, la idea de que la “unidad”³⁷, la “integración” es el producto de la “recuperación” de la *identidad cultural*, “preservada” del olvido, es compartida por todos los que reproducen el discurso del *activismo*³⁸. La actividad cultural de la colectividad boliviana en Buenos Aires

32. Y por supuesto también las luchas de intereses tanto políticos como económicos (y también simbólicos) que hacen que, iniciativas como Fidebol o como la Colectividad Unida 6 de Agosto, tengan constantes problemas para lograr una asociación duradera que unifique a la colectividad.

33. Sin embargo, para S, una entrevistada de origen paceño, pero residente en Buenos Aires desde los 2 años de edad, afirma: “La comunidad boliviana está totalmente desintegrada. O sea hay grupos, hay asociaciones, ya sea de fútbol, de baile, de mercado. O sea hay infinidad, y la gama de todos los colores de organizaciones. Eso seguro. PERO hay como una nacionalidad que sí los une. Yo creo que ningún boliviano que escuche una cueca o “Viva mi patria Bolivia” no lllore. Eso seguro”

34. La danza más característica del Carnaval de Oruro.

35. Como aclaré anteriormente, con “paisano” me remito a lo que los bolivianos consideran que es un “paisano”, a saber, “otro boliviano”.

36. Podemos decir que la *política identitaria* promovida por el *activista* del campo cultural migrante, se extiende a otros agentes como producto de la *comunicación intracultural* (Grimson 1999).

37. Esta afirmación me recuerda a la “cohesión moral” de la que hablaba Durkheim. El hecho de tener valores compartidos (como el de la devoción a la Virgen) refuerza los lazos del grupo que se “fusiona” a partir de una moral. Esta “unidad moral” del grupo debe ser resguardada y preservada como un *patrimonio*. A su vez, podríamos relacionar lo expuesto al respecto de las políticas de identidad llevadas a cabo por los *activistas culturales*, con la concepción del “ritual” de grupo. La práctica de las danzas de Oruro en Buenos Aires entonces podrían considerarse “rituales” que resuelve los conflictos dentro de la colectividad boliviana proyectando una imagen unificada del grupo, o sea, generando una *communitas*. Esta interpretación constituye un campo fértil para analizar cómo una práctica extraordinaria (en el sentido de externa a lo cotidiano) pone de manifiesto los conflictos existentes entre las distintas “facciones” de un grupo. Estos conflictos se resuelven de manera simbólica por medio de la puesta en común de ciertas representaciones. Para ello, se deben unificar los significados del ritual. Si bien, esta interpretación entra dentro de los parámetros descriptos para caracterizar el discurso de los *activistas culturales* en torno a las danzas de Oruro en Buenos Aires, limita el análisis que me propuse. Manifestaciones culturales como la Diablada en Buenos Aires no sólo fomenta un refuerzo de los lazos entre los migrantes.

38. Por eso es también expresada en las fiestas y demás eventos culturales en donde se bailan las danzas.

ha permitido no sólo que muchos inmigrantes conozcan aspectos nuevos de su *patrimonio cultural nacional* sino también, lo que es más importante aún, que se reconozcan como miembros de una comunidad que posee una identidad cultural común que hay que defender como un *patrimonio*, como un *bien* de todos. Las *actuaciones culturales* (Bauman), además de originar asociaciones más o menos permanentes entre inmigrantes (que además refuerzan las redes solidarias) se han convertido en un *espacio* de encuentro entre los bolivianos en el que pueden intercambiar experiencias, sensaciones, reflexiones, un espacio en el que se aprende, se recuerda y se generan sentimientos de pertenencia al grupo y de arraigo a la cultura originaria de Bolivia (Grimson 1999).

Las políticas de integración “hacia fuera”

Aunque la imagen “unificada” que intenta proyectar el discurso del *activismo* tiene como fin la imposición de determinada forma de concebir a la “cultura originaria de Bolivia”, y se funda en la visión moralista del concepto de *integración*, constituye una buena plataforma para negociar su posición como minoría en la sociedad de destino. Tal como afirma Grimson, “en el caso del proceso migratorio desde Bolivia hacia Buenos Aires los relatos de la nacionalidad son un modo de instituir un sentido de colectividad a partir del cual vincularse e intentar establecer un diálogo con y desarrollar una resistencia frente a la sociedad receptora” (1999:175). Las relaciones entre la autoimagen construida por los “activistas” y la que proyecta el conjunto de la comunidad porteña no boliviana sobre los inmigrantes, resulta un punto de vista interesante para continuar el análisis.

Entonces, el agente que he denominado *activista* no sólo debe enfrentarse al problema de la heterogeneidad interna del campo cultural boliviano en Buenos Aires, sino que a su vez debe atender al problema de toda minoría inmigrante que es de la *integración intercultural* (Grimson, 1999) en la sociedad de destino. La revalorización del *patrimonio cultural boliviano* en Buenos Aires, es para los “activistas culturales” una manera de que se les reconozca a los bolivianos su aporte a la identidad argentina. El reconocimiento de la diferencia posibilitaría una “integración” sin una “pérdida total” de su “cultura originaria”³⁹. Las “actuaciones culturales” reposicionan a la colectividad boliviana en el espacio urbano de Buenos Aires, brindándoles a los inmigrantes una mayor visibilidad pero en este caso en términos positivos, como portadores de una cultura rica y estéticamente impactante que demanda un lugar en el contexto local.

39. Observemos lo que piensa S: “Siempre el hecho que otra persona te conozca es positivo. Me parece bárbaro! A lo mejor hay otras personas que a lo mejor piensan lo contrario. Por ejemplo, a mucha gente de Oruro les pasa lo mismo, cuando hay muchos turistas se vuelve más comercial, se pierde la identidad, se pierden los orígenes, se pierde lo autentico. Pero para mí no, en ese sentido yo soy más abierta. Yo pienso en el sentido de que cuando más des a conocer algo hay un sentido más integración. Si no, no habría Morenada ni Diablada porque la parte originaria se cerraría tanto que no habría el Ángel que es español ... no habrían los siete pecados capitales. No existirían si nos cerramos. A lo mejor se inventa de acá a 30 años mas, de 40 años más una danza boliviano-argentina ... un tango moreno!! ... además en estos últimos 10 años mucha gente, muchos argentinos viajaron a Bolivia. Entonces al conocer, vos querés buscar. Y más si está en un centro cultural en Palermo. En Palermo? Imaginate ... Por un lado, para no sentirse un sujeto sin nada, sin identidad, te integras a uno igual a vos para que no te marginen, pero en cambio, si vos organizas festivales, eso es un medio. Por ejemplo si es en al Teatro San Martín el espectáculo es un medio para integrarte a la sociedad, que te conozcan, que te vean.”

Por eso, en este punto, el discurso al que considero activista hay que entenderlo a la luz de las relaciones entre bolivianos y no bolivianos⁴⁰ en Buenos Aires, que como se dijo son frecuentemente conflictivas. Muchos de estos conflictos surgen en la *comunicación intercultural* (Grimson 1999) que se da en el ámbito de la vida cotidiana, cuando los bolivianos deben enfrentarse a lo que provisionalmente denomino “el estigma del bolita”⁴¹. Las **políticas de diferenciación** llevadas a cabo por los *activistas culturales* bolivianos en Buenos Aires constituyen intentos por afirmar su identidad cultural, entonces, pueden comprenderse como una respuesta a esta estigmatización y como intentos por reconfigurar el peso en la balanza de poderes.

Es importante entonces aclarar que en este caso no sólo estamos hablando de *diferencias culturales* entre dos grupos sociales sino que se trata asimismo de *desigualdades*, puesto que las relaciones son generalmente asimétricas. Es sabido que a veces la *desigualdad* se disfraza de *diversidad*, “suavizando como exclusivamente culturales diferencias que son también de orden económico y político” (Bayardo/Lacarrière, 1999:13). La mayor parte de los bolivianos que viven en Buenos Aires reside en barrios populares o incluso en villas de emergencia, y que gran parte de las actuaciones culturales vinculadas a la *bolivianidad* se realizan en ese contexto⁴². Por este motivo considero que el *activismo*, si bien busca que se reconozca la diferencia cultural de los bolivianos, reclama a su vez un reconocimiento a la colectividad como portadora de un patrimonio con *valor cultural*. Frente a la *exclusión cultural*, los activistas culturales demandan *integración cultural*⁴³.

Cultura boliviana e integración según el Estado Argentino

Frente a las *políticas de integración cultural* implementadas por los *activistas*, la exclusión y estigmatización de los bolivianos han sido asumidos como un problema cuya solución es responsabilidad del estado argentino. A través de ciertas *políticas culturales*⁴⁴ que apuntan a difundir el patrimonio cultural boliviano⁴⁵, el Estado ha construido asimismo una determinada

40. No me refiero a quienes han nacido en Bolivia sino a aquellos que la han adoptado como su “patria cultural” y que actualmente forman parte del campo cultural en Buenos Aires. Serán entonces las relaciones entre los miembros de este campo y aquellos que no son ni familiares ni se relacionan con los inmigrantes ni conocen de la existencia de las danzas de Oruro.

41. Para detalles sobre las cualidades negativas asignadas a los inmigrantes bolivianos cuando se los denomina lo que localmente se conoce como “ser bolita” ver Benencia y Karasik 1995; Margulis y Urresti, 1999.

42. Para datos sobre las condiciones de vida de los inmigrantes bolivianos en Argentina ver Mugarza, Bebenia/ Karasik, Grimson, Novick/Arui/Oteyza, Balán, Marshall/Orlansy, Sassone, INDEC, Maguid.

43. Es fundamental atender a esta anécdota de S: “En el Teatro Cervantes, vi a Zulma Yugar. Vino bailando la Diablada, la Morenada ... bailaron sólo dos personas, pero me marcó muchísimo en el sentido de que era mi música en un teatro tan representativo tan importante. Y sentí ... bueno ... Existimos!!! Somos!! Si bien no puedo llevar a mi familia, siempre trato de llevar a compañeros de la facultad, amigos, extranjeros ... tipo que *el gringo* lo entienda, no quiero que lo vea como un espectáculo, quiero que lo entienda. Esa es la diferencia ... cuando el otro se da cuenta, esa es la integración. Para mí es eso, que el otro te pueda conocer porque no es sólo integración de “te respeto”. La integración parte del conocimiento del otro, cuando el otro te dice “uau, que importante, no?”

44. Como el Programa de Integración Cultural con Inmigrantes Recientes *Cruzando Culturas* ejecutado por la Secretaría de Cultura de la Nación.

45. En relación a esto, es interesante notar que el discurso del “activismo” en cuanto a la preservación del patrimonio como una manera de integración, se corresponde con los criterios expresados el diseño y ejecución las políticas de integración cultural, en programas tales como el Programa “Cruzando Culturas”. El estado argentino debe en-

idea de la **integración cultural**. En este punto, analizaré las soluciones ofrecidas en dichas políticas a los “problemas de integración” de los bolivianos en Buenos Aires. A tal fin, retomaré el segundo sentido de *integración* referido por Grimson (2002), a saber el de las *relaciones internacionales*, para aplicarlo al caso en estudio, particularmente para el análisis de uno de los programas cuyo fin fue la “integración cultural” de los inmigrantes recientes.

Integración, relaciones internacionales y políticas públicas

Como se mencionó con anterioridad, además de su aplicación para el análisis de los procesos migratorios, el concepto de *integración* ha sido retomado y ampliado en otros campos como el de los **acuerdos internacionales**, en el cual ha sido entendido muy frecuentemente desde un punto de vista económico. La *integración económica* supone una relación recíproca entre dos o más países. Desde la “regional”, la “social”, la “económica” y la “cultural”, la *integración* se usa generalmente como “objetivo a alcanzar” (el sentido *teleológico* antes mencionado), y también como “proceso en curso”, siempre vinculado a la *armonía* entre distintas partes y a la *ausencia de conflicto*. Esta conceptualización limitada de la *integración* también se observa en políticos, funcionarios públicos, dirigentes de grupos sociales, periodistas, empresarios y científicos sociales.

En el mundo de los estados nacionales, los *fundamentos de la integración* no son sólo económicos y políticos, sino también geográficos e históricos. Al ser tantos y tan profundos, lo más común es que nadie se oponga (de ahí su carácter *normativo*). Al respecto, la **cultura** ocupa un lugar central: “la integración, para tener éxito, debe ser realizada en todos los niveles sociales y culturales” (Grimson, 2002:212). Se asume que el *proceso de integración* debe estar acompañado de una “concientización” acerca de la importancia del mismo⁴⁶, estudios que “garanticen” su éxito y en políticas que lo “normaticen”. En cuanto a los estudios, Grimson afirma que los posicionamientos ideológicos conllevan riesgos analíticos puesto, que si deben garantizar el éxito del proyecto, no pueden al mismo tiempo cuestionarlo.

En este sentido, es interesante retomar la siguiente pregunta: ¿qué pasa cuando el “punto de vista nativo” que uno quiere explorar e interpretar, refiere a actores tan particulares como los estados nacionales? Según él, “los *objetos* producidos por las políticas estatales parecen especialmente complicados para construir una mirada analítica lo suficientemente distanciada para producir un discurso que consiga, al menos en una instancia, estar *fuera del juego*” (2002:213). Por esta razón, afirma que se debe construir una interpretación que vincule el “punto de vista nativo” (el del Estado) con un “enfoque teórico”. “Nuestro argumento” afirma “es que el análisis hermenéutico de la fórmula *procesos de integración* puede revelar no sólo la valoración positiva sino el imperativo moral del mismo” (2002:211). La “nueva totalidad”, “integrada”, aparece como una necesidad sin la cual se corre el riesgo de la “desintegración”. En el caso seleccionado, el Estado argentino aspira a “integrar” a los inmigrantes recientes

frentar el problema de la exclusión social y en el caso de las minorías inmigrantes recurre a los agentes “activistas” del campo cultural boliviano en Buenos Aires, como en la actividad del mencionado programa denominada “semana de Bolivia” en la que participaron numerosas entidades y promotores de la colectividad.

46. Ej: El Plan Trienal para el sector Educacional en el Proceso de Integración del MERCOSUR se plantean “la formación de conciencia ciudadana favorable a la integración” (citado en p.213).

que hasta el momento están “excluidos” del relato de la argentinidad, es decir de la totalidad de la nación. Lo que este trabajo se propone es analizar críticamente las *políticas públicas* en Argentina que apuntan a la *integración cultural de los inmigrantes*, teniendo en cuenta que es una meta propia de la colectividad y que como tal es importante que el Estado se responsabilice. Sin embargo, ello no implica justificar estas políticas ni cerrar el debate acerca de las implicancias materiales que esto puede tener para los actores en cuestión, a saber los inmigrantes bolivianos. Mi objetivo es descomponer en partes un programa concreto, con el fin de evaluar tanto sus aspectos “positivos” como “negativos”, en los términos de la propia comunidad beneficiaria. Es decir, dentro de los valores y necesidades que he podido registrar dentro del *campo cultural migrante* en Buenos Aires. Para realizar la comparación, primeramente desarrollaremos los lineamientos seguidos para la formulación del programa seleccionado dentro de los principios del *paradigma desarrollista*.

Integración y Desarrollo

Como dijimos, el concepto de *integración* establece relaciones entre estados nacionales, y la “cuestión migratoria” se puede situar dentro de la *integración regional* de países cercanos, como en este caso Bolivia y Argentina. Desde esta perspectiva, la **integración** se vincula con el establecimiento de “relaciones de cooperación”, “esquemas de integración” y “procesos de concertación”. Los países “integrados”, con el fin de promover el *desarrollo regional*, han tratado desde siempre el tema de los flujos migratorios (cómo hacerles frente, cómo insertar a los inmigrantes dentro del sistema productivo local, qué derechos poseen, a qué lugares deben recurrir, etc.)⁴⁷. Es de suponer que, cuando se pactan acuerdos y se firman tratados en los que se favorecen intercambios recíprocos entre estados, la movilidad de personas se ve altamente favorecida.

Cuando países que padecen los mismos males se “integran”, según Radl (2000), están haciéndole frente a la adversidad de modo solidario. En América Latina este tipo de *procesos de integración* se ha multiplicado en la década de los 90, a pesar de que esto, según la autora, no ha solucionado el “atraso”⁴⁸. Para ella, “la integración es la puerta que los países latinoamericanos necesitan para acceder a mejores niveles en la calidad de vida y de progreso social” (Radl, 2000:25). Similar al planteo de Grimson, afirma que el “fracaso” se debe a que no se han tomado en cuenta los *factores culturales*, y que siempre se ha actuado en función de “intereses económicos”⁴⁹. La “voluntad integracionista” de los países de la región entonces necesita estar acompañada de acciones concretas en esta dirección. Para Radl, “integrar” no se trata de “uniformar” ni “homogeneizar” sino de trabajar con la *pluralidad* que se inserta dentro de una unidad cultural mayor. De este modo, decimos que la *cultura* en la *integración* es compartida pero a la vez múltiple y diversa.

47. Un ejemplo tomado del primer mundo nos muestra cómo la Comunidad Europea actualmente debate las leyes de extranjería y otro en el caso seleccionado en la manera en que el Estado Argentino ha ido modificando sus Convenios Migratorios con el Estado Boliviano (lo que puede verificarse en las numerosas amnistías firmadas para regularizar la situación del enorme caudal de inmigrantes ilegales), así como con otros estados sobre todo del Mercosur.

48. En términos de los organismos internacionales, opuesto al desarrollo.

49. En relación a esto, es importante saber que en la década del '90 el flujo migratorio de Bolivia a la Argentina creció exponencialmente, debido en parte a las oportunidades laborales que ofreció el nuevo modelo neoliberal impuesto por el entonces presidente Carlos Menem.

La integración cultural

Ahora bien, si el *desarrollo* es el objetivo último de la *integración*, ¿cómo se entiende la **integración cultural**? ¿cómo puede pensarse una *integración*, en el sentido recién descrito, que tome como factor central a la *cultura*? Una respuesta proviene de un análisis de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), en particular en cuanto a lo que refiere al *derecho a la cultura* (Radl, 2002:20). Esta declaración constituye uno de los antecedentes de la incorporación de la *dimensión cultural* en los planes de *desarrollo* y por lo tanto puede brindarnos al menos algunas respuestas tentativas. Según las Naciones Unidas, la *cultura* no solo es un derecho sino que debe promoverse su desarrollo y respeto por parte de los Estados y otros grupos culturales. De acuerdo al Pacto de 1966 los Estados partes deberán garantizar el cumplimiento de este derecho mediante “la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura” (Radl, 2000:20) con la orientación de UNESCO⁵⁰.

La importancia de la *dimensión cultural*, tanto en el *desarrollo* como en la *integración*, está asumida en la carta de la OEA (vía CIECC). También está presente en los propósitos del ALALC, Pacto Andino, MCCA y el BID desde la década del 60. La “cuestión cultural” comienza a considerarse como parte indiscutible en el camino al *desarrollo regional*. Es digno de mención además el Convenio Andrés Bello en el que se utiliza el concepto de *integración cultural* como “factor decisivo del desarrollo integral regional”, o la declaración de la Conferencia Mundial sobre políticas Culturales (México, 1982) en la que se habla de *cooperación cultural* que debe fundarse en “el respeto a la identidad cultural”. Otro impulso a la *dimensión cultural del desarrollo y la integración*, puede constituirlo el Compromiso de Acapulco (firmado por el Grupo de Río en 1987) en el que se afirma que la *integración cultural* es un factor fundamental para alcanzar “el desarrollo global y la modernización de las sociedades”. En 1988, ALADI concreta un Acuerdo de Alcance Parcial de Cooperación e Intercambio de Bienes en las Áreas Cultural, Educaciones y Científica para “elevar los niveles de instrucción, capacitación y conocimiento recíproco de los pueblos de la región” (Radl, 2000:22). Ya en la década del 90, se retoman y hacen crecer estas cuestiones en los Encuentros de Ministerios de Cultura y Responsables de políticas Culturales de América Latina y el Caribe en donde se discute todo lo referente a la integración cultural (hay una declaración y dos cartas que pueden ser muy interesantes). La circulación de bienes culturales y la *integración cultural* son cuestiones que han sido tratadas también por otros países durante esta década que es la que parece haber instalado definitivamente esta cuestión.

Según esta tendencia, debe evitarse la “sustitución de una cultura por otra”, para lo cual hay los Estados Nacionales deben equilibrar el “intercambio” de manera que las culturas menos conocidas (sobre todo las de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, o de los grupos minoritarios) sean difundidas (sobre todo en los países mas desarrollados o en los centros culturales nacionales) (Radl, 2000:21).

50. Esto se vio estimulado por las acciones de UNESCO durante la década del 70 que empieza con el fomento de la creación de ministerios y organismos de las naciones latinoamericanas relativos a la cultura, y culmina con la creación del Fondo Internacional para la Promoción de la Cultura (1974).

El Estado Argentino y las políticas de integración cultural

“Cruzando Culturas” fue un programa diseñado y ejecutado por la Secretaría de Cultura de la Nación a través de la Dirección de Política Cultural y Cooperación Internacional en el año 2001. Su objetivo: “favorecer la integración cultural con inmigrantes recientes provenientes de Bolivia, Corea, Chile, China, Paraguay, Perú y Ucrania, entre otros países, mediante la promoción de actividades que, desde un enfoque intercultural, contribuyan a la valoración recíproca de costumbres y producciones artísticas por parte de la población nativa y de los propios grupos de inmigrantes” (Texto del Programa)⁵¹. En el texto del programa, al que tuve acceso a través de un breve trabajo de campo, se observa que existen términos clave como *integración, cultura, identidad, democracia, participación, desarrollo y multiculturalismo*. Todo ellos, dan cuenta del lugar que se le asigna a la(s) cultura(s) de los inmigrantes dentro del “proceso de integración” entre éstos y los nativos argentinos, para quienes fundamentalmente está dirigido el programa. El mismo asume que los “flujos migratorios” son constantes de esta época, debido a las transformaciones económicas, cambios políticos y persecuciones ideológicas que sufren los países “menos desarrollados”⁵². Como resultado, “las naciones son escenarios multideterminados, donde diversos sistemas culturales se interrelacionan” (TP).

En Argentina, país con una particular *tradición inmigratoria*, se acepta que “la identidad nacional es una construcción imaginaria e histórica que deviene del intercambio simbólico entre culturas diferentes”(TP). Como vimos, la primera ola migratoria, proveniente principalmente de Europa, tuvo un papel importante en la construcción de la **nacionalidad** –o *argentinidad*–, sin embargo las nuevas migraciones provenientes sobre todo de países limítrofes (pero también de Corea y de China, e.o.) no están “integradas” de igual modo a relato de la Nación. “Las políticas culturales generadas desde el Estado” afirma el texto del programa “por lo general, han seguido una estrategia unificadora orientada a subsumir las diferencias culturales en una identidad nacional única”. De este modo, han servido para ocultar y acrecentar los altos índices de discriminación hacia los extranjeros. Al respecto es interesante notar que *la cultura se usa* en el sentido “nuevo” de Susan Wright (1996), es decir como procesos disputado de construcción de significado.

Para lograr el objetivo formulado en torno a estas ideas, el programa propone realizar actividades *denominadas Semanas País* tanto en Buenos Aires como en el Interior⁵³. La *Semana de Bolivia en Argentina* se realizó entre el 14 y el 20 de mayo de 2001 simultáneamente en la ciudad de Buenos Aires, en la localidad de Escobar, y en las capitales de las provincias de Mendoza y Salta⁵⁴. En la publicidad del evento se anunciaba: “las mejores expresiones de

51. La mayor parte de los inmigrantes de estos orígenes también son frecuentemente estigmatizados en el contexto migratorio, casi tanto como los bolivianos.

52. Comparativamente, Bolivia es un país “menos desarrollado” que Argentina, en términos del paradigma desarrollista.

53. Para estas actividades se contó con el apoyo del Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI), de las Embajadas y Consulados de los países de origen de los inmigrantes, de los gobiernos provinciales a través de sus Secretarías de Cultura, Colectividades y por último con las Asociaciones de inmigrantes.

54. La selección de estos lugares no es casual, sino que responde a los asentamientos más numerosos de bolivianos en el país.

la Música, Danza y Teatro de Bolivia, invitados extranjeros, Mesas Debates, Proyección de Films y cortometrajes, Feria con Gastronomía, Artesanías y Actividades para niños”. Este conjunto de actividades constituiría, entonces, un conjunto de expresiones propias de la cultura originaria de Bolivia⁵⁵ que podrían ser (re)conocidas por un público no boliviano, es decir a su *patrimonio cultural nacional*. Pregunto ¿es casual que se recurra a estas expresiones artísticas para construir una imagen unificada y coherente de la comunidad boliviana? Y más aún ¿las construye el estado argentino o las construyen los propios inmigrantes bolivianos? Porque hay que mencionar la participación de asociaciones de la colectividad⁵⁶. De este modo, cabe entonces preguntarse por el lugar que han ocupado los *activistas culturales* en las negociaciones con la Secretaría de Cultura para la selección de las actividades y los conjuntos “más representativos” de la *bolivianidad*⁵⁷.

Contrariamente a lo dicho con anterioridad, en este punto parece que la *cultura boliviana fue usada* en el sentido “viejo” de **cultura**, ya que se la cristalizó en un conjunto de actividades artísticas e intelectuales que se suponían constituían “lo auténtico” de la identidad boliviana. Desde el punto de vista del público que asistió al evento, lo que se presentó fue “el corazón de la cultura boliviana”. Por otra parte, por medio de esta actividad, el estado argentino “puso en valor” el patrimonio cultural de los inmigrantes bolivianos, con el objeto de “integrarlos” a la sociedad de destino. Es evidente que la noción de **integración** que se usa en este programa es similar la que se observa en los numerosos convenios de cooperación firmados de acuerdo al *paradigma desarrollista e integracionista* que describí más arriba. Por ejemplo, se concibe la existencia de “culturas discretas”, cuyos miembros comparten un “conjunto fijo de creencias y prácticas”, y entre las cuales existen “relaciones armoniosas e igualitarias”. De este modo, el estado argentino, por medio de la ejecución de un programa como *Cruzando Culturas*, busca

55. De las actividades anunciadas, participaron las agrupaciones de música y danza más conocidas dentro de la colectividad boliviana y de su campo cultural en Buenos Aires, como son América Morena, Amerindia, Markasata, Huaynamarca y Kay Pachamanta, bajo la promesa arrojada en el mismo volante de que estarían presentes “las mejores fraternidades Tobas, Tinkus, Morenadas y Diabladas”, todas ellas danzas del Carnaval de Oruro.

56. Participaron, entre otras, la Federación de Asociaciones de la Colectividad Boliviana (FACBOL) y FIDEBOL, que ambas asociaciones constituyen los máximos intentos de organización a nivel colectivo con que cuentan los bolivianos en la historia de su migración.

57. Las actividades realizadas durante la *Semana de Bolivia* abarcaron desde la exposición de “máscaras tradicionales”, pinturas y fotografías, hasta la proyección del film “Cuestión de Fé” (del realizador paceño Marcos Loayza) y la realización de la obra de Teatro “Feroz” por parte de la Compañía Kikínteatro. También incluyeron disertaciones como la titulada “Migración e Integración” a cargo de diversos investigadores y funcionarios del INADI, OIM, del GCBA, de la Embajada de Bolivia, de FACBOL y de FIDEBOL. La mayor parte de estas actividades se realizó en el Centro Cultural San Martín, a excepción del cierre de la semana, que consistió en una *Feria Cultural* (así se la denominó) realizada en el Rosedal de Palermo. El cierre de la Semana de Bolivia consistió en una muestra a escala reducida de la cultura originaria de ese país, orientada principalmente a un público no boliviano, de carácter netamente familiar y que asistió al Rosedal “para disfrutar el sol del domingo”, encontrándose con el evento “casi por casualidad”. Desde los “stands culturales” se promocionaba y vendía “artesanía, música y objetos típicos de Bolivia”, se consumía “gastronomía de diferentes regiones boliviana” y se repartía información sobre organismos oficiales y ONG’s (tales como ACRA, FFCAM, INDEC, FIDEBOL, FACBOL, e.o.). También había stands de medios de comunicación de la colectividad como son El Vocero Boliviano y El Renacer de Bolivia en Argentina. En la “carpa foro cultural”, se proyectaron videos del Carnaval de Oruro y de fiestas religiosas tanto de Bolivia como de Argentina. Se recitó poesía y, en el escenario principal, se presentaron diversas fraternidades de danza, en su mayoría de las danzas del Carnaval de Oruro, tales como Tinkus, Caporales, Antawara y Diablada. También en ese mismo espacio se presentaron los grupos de música – mayormente de música “autóctona”-.

situarse dentro de la tendencia al *pluralismo*⁵⁸. Esto implicaría que las identidades culturales de los inmigrantes que se recibe, pasan a formar parte de la identidad cultural local (de carácter nacional) a través del Estado. Mediante la enunciación del discurso y de la implementación de políticas que “igualan” a nativos y extranjeros, el programa no menciona la existencia de disputas por el poder ni de reclamos de igualdad frente a la discriminación y exclusión. Es decir que el Estado se apropia del discurso de los derechos humanos, de los defensores del derecho a la identidad cultural de los pueblos que exigen un **reconocimiento social** de las particularidades, pero no pone en cuestión las disputas que conllevan su obtención⁵⁹.

Algunas conclusiones

En resumen, **integración** es más sociedad y menos individuo, más comunidad, más unidad, más cohesión, menos separación, más totalidad y menos fragmentación, más homogeneidad, menos heterogeneidad, más inclusión, menos segregación. *Integración* es tanto una característica, una causa como una consecuencia. Puede ser el objetivo del cambio, el obstáculo al cambio, el efecto trágico del cambio. *Integración* es a través de la “integridad”, tiene un carácter moral. *Integración* parece ser una herramienta poderosa para ordenar el pensamiento sobre la diversidad y para explicar los eventos ocurridos a partir del encuentro con una *alteridad*. Es un modo de imaginarnos “homogéneos”, “sistémicos”, “comunitarios”, es una fuerza moral, una forma de pensar a los *otros*, de deshacer las *diferencias* y de incorporarlos a nuestra propia *totalidad*. Integrarse con el otro, integrar al otro, integrarse al otro. Este concepto domina las representaciones de las **relaciones interculturales**, pero ¿qué implica?

En este trabajo, me propuse analizar los sentidos asignados a este controvertido concepto debido a las exigencias que propio campo me impuso. Los actores entrevistados utilizan esta categoría y la ponen como meta de muchas de sus acciones conjuntas, razón por la cual retomé la idea de Grimson acerca de hacer una “crítica de los consensos culturales”. Para él, se debe aceptar que las categorías y sus “usos del sentido común” tienen carácter *normativo*. Asimismo los conceptos y sus “usos para el análisis de procesos de cambio y contacto intercultural”, tampoco se liberan de esa marca. En este contexto, la **cultura de la integración** funciona como una metáfora prospectiva: indica una “totalidad imaginada en un futuro”, que como

58. Noción central de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, particularmente en la formulación de los derechos culturales.

59. Además de la paradoja que existe entre los “discursos integracionistas” expresados en estas políticas y las prácticas discriminatorias experimentadas en la vida cotidiana, puede observarse que, en los encuentros de colectividades, las *diferencias culturales* son generalmente concebidas como *bienes* “*de valor de cambio*” “transable” en el mercado gracias a su “color local”. “Lo local” vende por su “sabor exótico”. Por eso, y con relación a la difusión de las danzas de Oruro entre los no-bolivianos, José Luis dice: “Me parece bárbaro que se conozca. Pero a lo que le tengo miedo, digamos, es a lo novedoso, a la moda étnica. O sea agarrar algo y solo porque se instaló. Esto de los consumos culturales no me gusta. Por ejemplo, se ponen de moda los cubanos, y todos van ahí. Queda deslavado, deslucido. Me imagino yo en un ámbito tanguero ir a hacerme el piola, me sacan a los rastrillazos. A decir yo tengo la posta, soy el guapo. Entonces yo con toda esa gente digo no, pero en general me encanta. Es decir, sirve, pero solo como complemento. Sirve solo si hay una explicación, tiene que haber alguien mas que le explique bien. Tendría que haber un interés a nivel decisorio y una difusión. No solamente una Semana de Bolivia, queda ahí perdida. No! Tienen que decir : son nuestros vecinos!”

tal rige las prácticas sociales. Se puede decir que esta idea ha tenido tanto éxito en la vida política debido a que se sostiene sobre la base de dos totalidades ampliamente reconocidas y aceptadas: *cultura e integración*. Según Radl, frente a la homogeneización cultural promovida por el acelerado proceso de globalización/ mundialización, existe la certeza de que se debe preservar la *identidad cultural* y los valores y compromisos locales, y eso se ve tanto en las políticas públicas como en las de diversos movimientos de la sociedad civil. Además, en el ámbito internacional existe la certeza de que las características propias de cada región son las que deben orientar no sólo la creación de instituciones alternativas sino también de modelos de desarrollo alternativos porque las necesidades, la historia y la cultura son **diferentes**. La preservación de las identidades locales se puede entender entonces como una “resistencia” que, lejos de frenar el “crecimiento” o la “modernización”, puede promoverlo a partir de la difusión del punto de vista de las minorías que generalmente no son escuchadas en el espacio público. Podrían potenciarse los aspectos culturales que favorezcan el “desarrollo económico”, los cuales deberían primero conocerse y después promoverse a partir del diseño de políticas sociales. Para ello, se deberá enfatizar la *diversidad* y la *interacción*, y no así la *universalidad* ya que ésta muchas veces termina escondiendo **desigualdades**.

En este sentido, no se puede hablar de *pluralismo* cuando existen diferencias de poder o situaciones de subordinación extremas. Considero que en el caso analizado es fundamental el *grado de asimetría* que existe entre sus participantes, bolivianos y no. En primer lugar, retomé la propuesta de Sergio Caggiano (2002) para quien se debe discutir el concepto de *integración* a la luz del lugar que éste adquiere en proyectos, programas llevadas adelante por el estado nacional. Según él “un proyecto de integración ciego a las condiciones específicas que viven los migrantes, combinado con un “respeto” intercultural que no atienda (o niegue) el dinamismo de las identidades sociales, no puede generar sino la reproducción de un dispositivo que legitima la desigualdad en la diferencia, y que únicamente acepta y genera diferencias desigualitarias” (Caggiano, 2002). Para ello, sugiere que los proyectos de *integración cultural* tengan en cuenta no sólo a las comunidades de inmigrantes sino sobre todo a la “sociedad receptora” en el contexto de un campo relacional, en un intento por desplazar la discusión desde la coyuntura y los intereses sectoriales inmediatos, hacia las dinámicas sociales de largo alcance.

Por otro lado, sigo a Grimson en cuanto a que “frente a las crecientes asimetrías y a los relatos de la desigualdad, los migrantes buscan ampliar la identificación también como un modo de potencializar la red social de ayuda mutua y solidaridad” (Grimson, 1999:181). De este modo, la *apelación a la cultura* se presenta para los bolivianos en Buenos Aires como el recurso político que les permite construir sus propios relatos de la *diferencia* y buscar la *igualdad*. La afirmación positiva de la *identidad*, y particularmente de la *bolivianidad*, buscan transformar los sentidos estigmatizantes en emblemas valorizantes de su cultura originaria. Las estrategias desplegadas por los *activistas culturales* les permiten a los bolivianos “imaginarse como comunidad y, por lo tanto, desarrollar lazos de solidaridad entre grupos que en Bolivia podrían entrar en conflicto”, y a la vez “mostrarse como parte de la historia, la economía, la sociedad, la cultura y la política argentina” (Grimson, 1999:188). El planteo de este trabajo es que la construcción de una *identidad boliviana* en Buenos Aires debe ser comprendida dentro del contexto de relaciones conflictivas con los *otros* de los que depende su inserción a

la sociedad que los recibe como inmigrantes⁶⁰ (59). Los *otros*, los que no se identifican con la *bolivianidad*, frecuentemente promueven (o al menos hacen circular) un estereotipo negativo que estigmatiza y margina a los inmigrantes. Para solucionar este problema, diversos actores sociales han implementado *políticas de integración* que colocan a los derechos culturales de las minorías como el punto de partida para el reclamo de otros derechos básicos y fundamentales. En otras palabras, la emergencia de la identidad boliviana inscribe su presencia en Buenos Aires con perfil definido para solicitar derechos y legislaciones específicas⁶¹.

En este sentido, este trabajo no sólo se ha empeñado en reconstruir el “diálogo” (o su ausencia) entre los bolivianos y los no-bolivianos, sino que además ha intentado reflejar la afirmación de las identidades de los inmigrantes. Al respecto, coincido con el planteo de Jorge Vargas, inmigrante boliviano que reside desde hace años en Buenos Aires y que participa activamente de la promoción del patrimonio cultural boliviano en la ciudad, según el cual “es ineludible considerar a los migrantes como sujetos de su historia antes que como víctimas crónicas del prejuicio y la discriminación” (Vargas, 2002). Tal como apunta, esto tendría grandes consecuencias para la *integración* de los migrantes en la nueva sociedad ya que, la convivencia, exige sujetos sociales activos en la lucha por la igualdad y la dignidad.

Finalmente, he analizado la constitución de un *patrimonio cultural boliviano* en Buenos Aires, puesto que en él se ponen de manifiesto los procesos sociales, políticos y económicos que han afectado y afectan a los bolivianos que viven en esta ciudad. Es la construcción de esta *cultura boliviana*, en el sentido “viejo” de Wright, como señal distintiva de un pueblo (el boliviano), lo que actúa con el objeto de acomodar las estructuras de poder, de obtener reconocimiento, de lograr la inclusión y de exigir el cumplimiento de sus legítimos derechos como inmigrantes. Sin embargo, desde la antropología he redefinido esta cultura en el sentido “nuevo”, es decir como proceso disputado de significación y acción. De este modo, he pretendido aportar al debate acerca de los conceptos clave que guían las acciones de los actores involucrados en el mismo. Las **políticas de integración cultural** como las aquí descritas demuestran que no hay signos ni conceptos universales, sino que los significados están siempre filtrados por los sujetos, por las culturas, por la cultura y la política. Esto sirve en última instancia para reconocer que la dominación de los paradigmas vigentes nunca es absoluta, que siempre quedan resquicios para la *resistencia* y para la aparición de “nuevas” definiciones y “nuevos” *usos de las culturas*. Los antropólogos de antes, definieron una cultura como un pueblo, para evitar caer “en la política” o “en lo meramente ideológico”. A partir de una crítica al *desarrollo* y a la *integración cultural* podemos plantearnos que el conocimiento de la visión de los beneficiarios, como sujetos activos con estrategias de supervivencia y de significación que le son propias, nos obliga a aceptar que la definición de conceptos implica una toma de posición que es siempre una “acción política”.

60. Para este análisis, partiré de la tendencia difundida por Frederik Barth (1976) de concebir los procesos de construcción de identidades culturales no sólo por la *autoadscripción de sus miembros* sino también por la *adscripción de los otros* (lo que remite a las relaciones hacia el “afuera”, o sea, a la manera en que se establezcan las diferencias con otros grupos).

61. El 6 de Agosto de 2002, en un evento organizado en el Parque Centenario por la Embajada de Bolivia con motivo del aniversario de la Independencia de Bolivia, y en el que actuaron algunos conjuntos de danzas del carnaval de Oruro, se afirmaron públicamente la validez de los derechos de los bolivianos en términos de leyes migratorias argentinas y pactos firmados entre Bolivia y Argentina, referidos a los residentes en éste país.

De este modo, la *cultura* constituye un recurso que “se usa” para el establecimiento de procesos de dominación y marginación, y también para la obtención de reconocimiento social. Los antropólogos son agentes privilegiados en esta **politización de la cultura** (Wright, 1996) y como tales responsables de las consecuencias materiales de sus definiciones. En cuanto a eso, coincido con Grimson en que, “en la medida en que juguemos el juego de los actores solo podremos enunciar aquellas palabras ya aceptadas en sus reglas” (2002:218), sobre todo cuando se investiga la propia sociedad. Sin embargo, considero que para conocer los “puntos de vista nativos” es necesario entrar al menos en parte en el “juego” de los actores y eso es lo que he intentado hacer en este trabajo. Soy consciente, sin embargo, que los discursos de las ciencias sociales no circulan por ámbitos autónomos respecto de los de los actores sociales y que éstos se apropian de ellos para reformular sus propias estrategias de acción política. Justamente por este motivo, es que sostengo que el concepto de **integración** sigue siendo tan central, a la vez que también lo son los intentos por redefinirlo, sobre todo cuando desde una disciplina como la antropología se pueden aportar conocimientos que promuevan la transformación del mundo en que vivimos. No es seguro que esta noción supere sus limitaciones para pensar la *diversidad*, sobre todo en relación a su historia y a sus vínculos con otras nociones como “asimilación”, “homogeneización”, “armonía social” o “unidad identitaria”, pero creo que su uso frecuente implica que su importancia sigue siendo alta para los actores.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, Thomas: “Commentary. Performance, Identity and Historical Consciousness in the Andes”. En: *Journal of Latin American Anthropology*. Año 3, N° 2, 1998, págs. 150-167.
- ACHUGAR, H.: “La incomprensibilidad del ser económico, o acerca de la cultura, valor y trabajo en América Latina”. En: García Canclini, N. y Moneta, C.: *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. Buenos Aires, Eudeba, 1999
- ANDERSON, B.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- ALVAREZ, M. y REYES, P.: “El patrimonio según el Mercosur”. En: *Temas de Patrimonio N° 2: Patrimonio e Identidad Cultural*. Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2000.
- ARANTES, A.: “Patrimonio e Nação”. En: Carneiro Araujo, A. (org.) *Trabalho, cultura e cidadania: um balanço da história social brasileira*. Sao Paulo, 1997.
- BALÁN, J.: “La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en Argentina”. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 5, N° 15, Buenos Aires, 1990.
- BARTH, Fredrik: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- BAYARDO, R. y LACARRIEU, M.: “Nuevas perspectivas sobre la cultura en la dinámica global / local”. En: *La dinámica global / local. Cultura y comunicación: nuevos desafíos*. Buenos Aires, Ediciones CICCUS – La Crujía, 1999.
- BAYARDO, R.: “Antropología, identidad y políticas culturales”. Publicado por *NayA Revista Virtual de Antropología y Arqueología*.

- BENENCIA, R. Y KARASIK, G.: “Bolivianos en Buenos Aires: aspectos de su integración laboral y cultural”. En: *Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, N° 27, CEMLA, Buenos Aires, 1994.
- BENENCIA, R. Y KARASIK, G.: *La migración boliviana a la Argentina*. Buenos Aires, CEDAL, 1995.
- BOIVIN, M. Y CASABONA, V.: *Desarrollo comunitario: la reproducción de la desigualdad*. En: *Revista ETNIA*, N° 31, Olavarria, 1984.
- BOURDIEU, P.: *Cosas Dichas*. Barcelona, Gedisa, 1987.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C., PASSERON, J.C.: *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.
- BOURDIEU, P., WACQUANT, L.: *Propuestas para una antropología reflexiva*. México, Grijalbo, 1995.
- BRIGGS, CH.: *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social research*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- CAGGIANO, S.: “Integración de los migrantes”. *Memorias del IV Encuentro Nacional Metrópolis Argentina – La ciudad como nexo entre la política migratoria y la integración de los migrantes*. Dir.Gral.DDHH (GCBA), CEMLA y OIM, Buenos Aires, 2003.
- DOMINGUEZ, M. E.: *Inmigrantes brasileños en Buenos Aires: los trabajadores culturales*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas (Orientación Sociocultural)- Universidad de Buenos Aires, 2001.
- GARCÍA CANCLINI, N.: “¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social”. En: *Memorias del Simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, editado por el INAH, Mexico, 1994.
- GAVAZZO, N.: *La Diablada de Oruro en Buenos Aires. Cultura, identidad e integración en la inmigración boliviana*. Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2002.
- GOFFMAN, E.: *Estigma*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1993.
- GRIMSON, A.: *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires, EUDEBA, 1999.
- GRIMSON, A.: *Interculturalidad y Comunicación*. Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2000.
- GRIMSON, A.: “Epilogo ¿Qué hacemos con “integración” frente a las políticas de integración? En: *El otro lado del río*. Buenos Aires, 2002.
- INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos): “La migración internacional en Argentina: sus características e impacto”. *Serie Estudios N° 29*, Buenos Aires, 1997.
- KARASIK, Gabriela: “No son de acá. Discutiendo lo nacional en la frontera argentino-boliviana”. *Seminario Internacional Fronteras, Naciones e Identidades*. IDES, Buenos Aires, 1999.
- KARASIK, Gabriela: “Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la Nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana”. En: Grimson, Al. (comp.), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires, Ed. Ciccus, 2000.
- MAGUID, A.: *Los movimientos migratorios: determinantes y consecuencias*. Maestría en Demografía Social – Universidad Nacional de Luján y Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, 1994.
- MAGUID, Alicia: “El chivo expiatorio”. En: *Encrucijadas*, Revista de la Universidad de Buenos Aires, Año I, N° 7, mayo 2001.

- MARGULIS, M Y URRESTI, M. (comps): *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires, Ed. Biblos, 1999.
- MÁRMORA, L.: “Migraciones internacionales con fines de empleo”. En: *Documentos de Trabajo: la amnistía migratoria de 1974 en Argentina*, OIT, 1983.
- MARSHALL, Adriana y ORLANSKI, Dora: “Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina”. En: *Desarrollo Económico*, 80(20), 1980.
- MERA, Carolina: “Reflexiones acerca de la noción de identidad en un proceso de integración cultural”. Ponencia presentada en las *I Jornadas Nacionales de Jóvenes en Comunicación*. IGG/UBA, Buenos Aires, 1995
- MONREAL, P y GIMENO, J.C.: “El poder del desarrollo: antropología de un encuentro colonial”. En : Monreal, P y Gimeno, J.C. (eds.) *La controversia del desarrollo. Críticas a la antropología*. UAM, Madrid, 1999.
- MUGARZA, Susana: “Presencia y ausencia boliviana en la ciudad de Buenos Aires”. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos* N° 1, Buenos Aires, 1985.
- OTEIZA, E.; NOVICK, S.; ARUJ, N.: *Inmigración y discriminación. Políticas y discursos*. Buenos Aires, Ed. Universitaria, 1997.
- RADL, A.: *La dimensión cultural, base para el desarrollo de América Latina y el Caribe: desde la solidaridad hacia la integración*. INTABL – BID, 2000.
- SASSONE, S. Y DE MARCO, G.: *Inmigración limítrofe en la Argentina*. Comisión Católica Argentina de Migraciones – CEMLA, Buenos Aires, 1991.
- SEGATO, Rita: “Identidades políticas y alteridades históricas” En: *Revista Nueva Sociedad* N° 178”, Venezuela, 2002.
- VARGAS, J.: “Integración de los migrantes”. *Memorias del IV Encuentro Nacional Metrópolis Argentina – La ciudad como nexo entre la política migratoria y la integración de los migrantes*. Dir.Gral.DDHH (GCBA), CEMLA y OIM – Buenos Aires, 2003.
- WRIGHT, S.: “La politización de la cultura”. En: *Anthropology Today*, Vol.14, N° 1, 1996.
- ZALLES CUETO, A.: “El ‘enjambramiento’ cultural de los bolivianos en Argentina”. En: *Revista Nueva Sociedad*, N° 178, Caracas, Marzo/Abril 2002.

