

Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural

Natalia Gavazzo*

* Universidad de Buenos Aires, E-mail: navegazzo@yahoo.com

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 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” (1) 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 sociales (2).

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 afectados (3) 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*, fundamentalmente a partir de su *crítica* a las concepciones de la antropología clásica (4). 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 XX (5).

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 social (6).

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) (7). 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.

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 definición (8), 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” (9), 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” 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 cultura (10).

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 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”.

I - 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 progreso (11). 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 del tiempo, y esto se asocia de un modo importante con la fuerza de los vínculos con el lugar de origen y los “paisanos” (12), 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 migratoria (13). 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) (14).

I.1 - 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 Aires (15), 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** (16) 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 a producir y reconstruir las *identidades vinculadas con la bolivianidad* (17). 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 reproducción (18). 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) (19), 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 bolivianos (20). 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 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**?

1.2 - 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” (21). 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” 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” (22).

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 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*.

II - 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” (23). 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 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**.

II.1 - 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 locales (24). En Argentina, es presentado en los más diversos *eventos culturales*, propios y novedosos (25). 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” (26) 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 ciudad (27).

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 migratorio (28). 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, 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 migración (29).

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.

II.2 - 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 festividades (30) 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 a la hora de “sentirse parte”. Por supuesto que esta voluntad “integracionista” se enfrenta a la heterogeneidad interna del grupo (31). 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” (32).

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, danzarín de Diablada (33) 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” (34). De este modo, el discurso *activista* que “imagina” una “comunidad unificada”, en ocasiones logra su objetivo en el plano discursivo (35).

De este modo, la idea de que la “unidad” (36), 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* (37). La actividad cultural de la colectividad boliviana en Buenos Aires 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).

II.3 - 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” (38). 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.

Por eso, en este punto, el discurso al que considero *activista* hay que entenderlo a la luz de las relaciones entre bolivianos y no bolivianos (39) 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 denominé “el estigma del bolita” (40). 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/Lacarrieu, 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 contexto (41). 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* (42).

III - 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* (43) que apuntan a difundir el patrimonio cultural boliviano (44), el Estado ha construido asimismo una determinada 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.

III.1 - 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

cientistas 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 mismo (45), 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 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*.

III.2 - 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.) (46). 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” (47). 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” (48). 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.

III.3 - 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 UNESCO (49).

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).

III.4 - 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) (50). 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” (51). 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 Interior (52). 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 Salta (53). En la publicidad del evento se anunciaba: “las mejores expresiones de 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 Bolivia (54) 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 colectividad (55). 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* (56).

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 situarse dentro de la tendencia al *pluralismo* (57). 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 obtención (58).

IV - 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 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 inmigrantes (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

específicas (60).

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”.

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.

Notas

1. 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.
2. Impulsados principalmente por el posmodernismo y las corrientes renovadas de la economía política.
3. En el sentido de que ha servido para legitimar un orden mundial de dominación y explotación.
4. Tales como la crítica a la autoridad etnográfica y a la representación del otro.
5. 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.
6. 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
7. 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.
8. Que aparece luego de la reformulación integral de la disciplina antropológica ocurrida en las décadas del 60 y 70.
9. En el Informe, muchas veces se identifica una “cultura” con un “país”, sin tener en cuenta otro tipo de “fronteras”.
10. Es por eso que Rico aclara con tanta vehemencia que su único objetivo no es “lucrar” sino “difundir la cultura de su país”.
11. 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”.
12. “Paisanos” es la expresión cotidiana y afectiva que un boliviano utiliza para referirse a un compatriota, a otro boliviano.
13. 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.

14. 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.

15. 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 a número total de bolivianos que residen en Argentina.

16. 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”.

17. 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).

18. Para “retradionalización” de la cultura boliviana en Buenos Aires, ver Gavazzo 2002, y sobre “performance” y “tradionalización” ver Bauman y Briggs.

19. En tanto “la población boliviana emplaza una cultura, con características y rasgos propios, al interior de la sociedad argentina” (Zalles Cueto 2002:100).

20. 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.

21. 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 estatalista” que se llevó a cabo a través de la escuela y del ejército, y que funcionó como antídoto a la diversidad.

22. Esta tendencia surge justamente en los '60 como un intento por criticar los anteriores usos del concepto vinculados ideológicamente al fascismo.

23. 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.

24. 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).

25. No sólo en Buenos Aires, sino también en Mendoza, Salta, Jujuy, Córdoba, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, e.o.

26. O formas de identificación a las que podríamos denominar bolivianidad y argentinidad, entre otras que no son de carácter nacional.

27. Al respecto de los *habitus* en los que se formaron gran parte de los activistas culturales del campo boliviano en Buenos, ver Gavazzo 2002.

28. 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 el 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”.

29. 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.

30. 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).

31. 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.

32. 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 infinidades, 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 llora. Eso seguro”

33. La danza más característica del Carnaval de Oruro.

34. Como aclaré anteriormente, con “paisano” me remito a lo que los bolivianos consideran que es un “paisano”, a saber, “otro boliviano”.

35. 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).

36. 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 Turner. 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 *comunidades*. 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 descritos 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.

37. Por eso es también expresada en las fiestas y demás eventos culturales en donde se bailan las danzas.

38. 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 auténtico. 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 más, 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 el Teatro San Martín el espectáculo es un medio para integrarte a la sociedad, que te conozcan, que te vean.”

39. 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.

40. 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.

41. Para datos sobre las condiciones de vida de los inmigrantes bolivianos en Argentina ver Mugarza, Benencia/Karasik, Grimson, Novick/Aruj/Oteyza, Balán, Marshall/Orlansy, Sassone, INDEC, Maguid.

42. 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?”

43. Como el Programa de Integración Cultural con Inmigrantes Recientes *Cruzando Culturas* ejecutado por la Secretaría de Cultura de la Nación.

44. 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 en el diseño y ejecución las políticas de integración cultural, en programas tales como el Programa “Cruzando Culturas”. El estado argentino debe enfrentar 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.

45. Ej: El Plan Trienal para el sector Educativo en el Proceso de Integración del MERCOSUR se plantean “la formación de conciencia ciudadana favorable a la integración” (citado en p.213).

46. 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.

47. En términos de los organismos internacionales, opuesto al desarrollo.

48. 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.

49. 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).

50. La mayor parte de los inmigrantes de estos orígenes también son frecuentemente estigmatizados en el contexto migratorio, casi tanto como los bolivianos.

51. Comparativamente, Bolivia es un país “menos desarrollado” que Argentina, en términos del paradigma desarrollista.

52. 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.

53. La selección de estos lugares no es casual, sino que responde a los asentamientos más numerosos de bolivianos en el país.

54. 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.

55. 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.

56. 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, CEMLA, 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”-.

57. Noción central de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, particularmente en la formulación de los derechos culturales.

58. 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 con 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!”

59. 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).

60. 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.

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 : un 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. Criticas 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 ‘enjambriamiento’ cultural de los bolivianos en Argentina”*. En: **Revista Nueva Sociedad**, N° 178, Caracas, Marzo/Abril 2002.

Originalmente en: theomai@unq.edu.ar

Revista Theomai es una publicación de la [Red de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo](#)

Theomai Journal is published by [Society, Nature and Development Studies Network](#)

[Universidad Nacional de Quilmes](#)