

**RELATOS DE LA OTREDAD.
ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA DE LA COMUNIDAD
BOLIVIANA COCHABAMBINA EN EL BARRIO LA FAVELA DE
LA CIUDAD DE LA PLATA, ARGENTINA**

*Marta L. Melean y Marcelo J. Bourgeois
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
mmelean@netverk.com.ar*

Resumen

El proyecto de trabajo que aquí presentamos se inició en 2003, como parte de una investigación que intenta en el presente y a futuro indagar y responder a cuestiones referidas a la reconfiguración de identidades y comunidades, de circuitos y redes migratorias, de mercados laborales y de procesos de construcción de intercambios socioculturales y comunicacionales. Para ello seguiremos recurriendo a la mirada que nos aporta la hermenéutica a partir de las historias de vida centralizada en los migrantes bolivianos cochabambinos y en los actores sociales vinculados a ellos residentes en el ghetto urbano conocido como "La Favela" de La Plata.

Palabras claves: estrategias – gueto urbano – identidad-otredad

Introducción

*"Así que sos boliviana, no me lo hubiera imaginado.
Te miro y no parecés"*

Escuchado en un consultorio médico platense

También nosotros miramos, pero desde los ojos de quienes cuestionan cierta idea de quietud y orden establecido y apelan a la capacidad reflexiva que todo lo pregunta y todo lo cuestiona. He aquí el inicio de nuestro viaje, una búsqueda hacia las palabras, los símbolos y las prácticas estigmatizadas en los cuerpos de los otros que a la vez somos nosotros, como reflejos de nuestras propias identidades.

Hubo una época en que las identidades de los grupos se formaban a través de dos movimientos: ocupar un territorio y constituir colecciones- de objetos, de monumentos, de rituales- mediante las cuales se afirmaban y celebraban los signos que distinguían a cada grupo. Tener una identidad era, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una entidad donde todo lo compartido por quienes habitaban ese lugar se volvía idéntico o intercambiable. Los que no compartían ese territorio, no tenían, por lo tanto, los mismos objetos y símbolos, los mismos rituales y costumbres, pues eran los otros, los diferentes.

Afirmamos que hay una comunidad en la ciudad de La Plata, conformada por bolivianos cochabambinos que mantienen su identidad al territorializar su cultura en un lugar extraño. Para poder comprender esa imbricación entre identidad y lugar apelaremos a los discursos, a las actitudes y a las prácticas cotidianas que conforman el universo real y simbólico de los sujetos estudiados.

El camino elegido para iniciar nuestra investigación toma los hilos de las tramas de las historias de los protagonistas que aquí damos cuenta. Estas historias nos conducen a la

situacionalidad en la que se desarrollan, pues ellas encarnan las vivencias que fueron corporizándose en la red de relaciones y de experiencias pasadas, presentes y próximas a ser escritas. El entramado nos acerca a los espacios donde se construyen las identidades culturales y se manifiestan los procesos de estigmatización, segregación y exclusión socioterritorial. La idea primigenia que asumimos para esta investigación es la dialogicidad, es decir, enfatizar la participación de los involucrados en el proceso de generación de conocimiento a partir de un desarrollo hermenéutico y un acercamiento empático con los sujetos de la comunidad. Así, intentaremos rescatar el modo en que se vive la cultura, la trama íntima de los productos, las rutinas, los modos diarios de hacer y de percibir; de soñar y recordar.

El espacio de nuestro acercamiento conceptual es conocido con el nombre de la favela, lugar donde se han transplantado los rituales y las emociones que se palpitan en Cochabamba, una memoria popular devenida en sujeto territorial. Los emigrados cochabambinos recuperan así, el espacio propio donde hacen sus prácticas y elaboran sus propios discursos en los que todos se ven reflejados. La emigración muestra también un rostro doloroso, el rostro del desarraigo, pues se fueron de su tierra para sobrevivir y reconstruir una nueva identidad a partir de la mezcla y la hibridación. Las experiencias individuales y colectivas de estos migrantes están integrando tiempos y espacialidades de dos naciones (Bolivia y Argentina), en horizontes culturales diferentes. Esta concepción que aquí adoptamos corresponde al llamado transnacionalismo y se la define como el proceso mediante el cual los migrantes construyen un campo social que vincula simultáneamente el país de origen y el país de residencia. La idea del transnacionalismo está fundamentada en la vida, actividad y relaciones sociales diarias de los migrantes, quienes, son principalmente trabajadores que viven una existencia compleja que los lleva a confrontar, rehacer y retributar las fronteras culturales construidas con base en lo nacional, lo étnico, lo racial y lo genérico.

Detrás de estas relaciones se encuentran diferentes tipos de vínculos que cohesionan a los individuos inmigrantes alrededor de una colectividad, no sólo presente sino también pasada. La importancia de la comunicación en la creación, reproducción y funcionamientos de las redes de migrantes ha llevado a definir a éstas como prácticas de comunicación que canalizan una especie de conocimiento práctico que surge de la vida cotidiana migratoria y su organización social. Dilucidar esas actuaciones de los sujetos sociales será la tarea que aquí expondremos como un puntapié inicial para futuras historias, tramas, redes y espacios que inevitablemente deberemos transitar.

1. Marco teórico y metodológico

1.1. Narrando identidades

La aparición del sujeto de la modernidad tardía está relacionada con la idea de que algo se desestabilizó en el mundo contemporáneo en aquella relación de ajuste entre sujeto y estructura social de la que hablaba el funcionalismo. De esta manera, el sujeto que había sido experimentado como teniendo una identidad unificada y estable, ahora se vive como fragmentado, compuesto de varias (y muchas veces contradictorias) identidades sociales y culturales. Este sujeto es pensado como no teniendo una identidad ni fija, ni permanente

ni esencial. Por el contrario, este sujeto moderno es formado y transformado continuamente en relación con las distintas maneras en que los sujetos son representados o interpelados en los sistemas culturales a los que pertenecen. Así, el sujeto de la modernidad tardía es un sujeto que asume distintas identidades en momentos diferentes, identidades que no están unificadas (como ocurría para la teoría de los roles sociales) alrededor de un yo único. En todo caso la unidad del yo es imaginaria, producto de una narrativa identitaria que le da una coherencia ficticia, narrada.

De acuerdo con Paul Ricoeur (1998), la narrativa es uno de los esquemas cognoscitivos más importantes con que cuentan los seres humanos, dado que permite la comprensión del mundo que nos rodea de manera tal que las acciones humanas se entrelazan de acuerdo con su efecto en la consecución de metas y deseos. La importancia de la teoría narrativa para entender procesos de construcción identitaria reside en que muchas veces la gente desarrolla su sentido de identidad pensándose como protagonista de diferentes historias. En los textos de tales historias, lo que hacemos es narrar los episodios de nuestras vidas de manera tal de hacerlos inteligibles para nosotros mismos y los demás. Para entendernos como personas, nuestras vidas tienen que ser algo más que una simple y aislada serie de eventos, y es allí donde intervienen las narrativas al transformar eventos aislados en episodios unidos por una trama argumental. A través de la narratividad llegamos a conocer, comprender y dar sentido al mundo social, y es por medio de las narrativas y la narratividad que constituimos nuestras identidades sociales y llegamos a ser quienes somos. Es por eso que se puede decir que, en definitiva, es la narrativa la que construye la identidad del personaje al construir el argumento de la historia, ya que lo que produce la identidad del personaje es la identidad del argumento y no viceversa. Y esto es de suma importancia, dado que la gente actúa o deja de actuar en parte de acuerdo con cómo entiende su lugar en las diferentes narrativas que construye para dar sentido a su vida. Por lo tanto, si la identidad social es básicamente relacional y procesual no hay otra forma de entenderla que no sea a través de una narrativa. Una buena historia presenta una trama coherente que tiene implicaciones para la identidad, ya que al contar sus historias, los individuos hacen un reclamo acerca de la coherencia a sus vidas, es como decir que esta persona que yo soy hoy es quien yo he estado muchos años haciendo y la que seguiré haciendo. De esta manera, este proceso constante de ida y vuelta entre narrativas e identidades (entre vivir y contar) es el que permite a los sujetos sociales ajustar las historias que cuentan para que "encajen" en las identidades que creen poseer. Pero a su vez, este mismo proceso es el que permite que dichos actores "manipulen" la realidad para que la misma se ajuste a las historias que cuentan acerca de su identidad.

1.2. Hermeneusis y narrativa

Para acercarnos a las narrativas de los protagonistas de estas historias, resulta necesario mantener un diálogo con nuestras propias narrativas, para encontrar una única narración desde una mirada interpretativa y empática que nos permita comprender el nos-otros. Hay necesidad de hermenéutica allí donde el acuerdo previo no tiene lugar, nos previene Gadamer, y es justamente por ello, que es necesario restablecer el

vínculo con una tradición cuya comprensión se escapa o está oculta.

La hermenéutica, no pretende constituirse en una nueva preceptiva del comprender, sino que, por el contrario, su tarea será la de iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende (1).

De lo que se trata, entonces, es de desocultar todos los condicionantes previos que determinan el conocimiento, incluso el científico. Un reconocimiento de la ineludible condicionalidad a la que está sometida la comprensión; el gesto de finitud que la caracteriza y al cual la racionalidad humana no puede sustraerse al flujo de ciertos prejuicios que la distinguen. Al intentar explicar al mundo se lo está interpretando. La interpretación no tiene fin. Continuamente reinterpretemos, ya que la hermeneusis, es un método, donde cada signo tiene infinitos significados. Por cierto que hay infinitos signos que hablan además del lenguaje. Las actitudes, los gestos, las posturas son también signos a descifrar. Apelar, entonces, a la hermeneutica es acercarnos a una situación de diálogo. Es la idea de que en todo obrar humano hay una posibilidad de comunicación y comprensión similares a las de esa situación de diálogo. En lo que hacen, en lo que escriben o producen los hombres ponen de manifiesto una intención, un propósito, una idea, pues toda acción es significativa y por eso admite la comprensión interna. Sin embargo, la dificultad consiste en que suele estar ausente todo el conjunto de condiciones que permiten el entendimiento inmediato en el diálogo; y por ello es necesario el apoyo de este recurso metodológico para interpretar correctamente. De allí que recurramos al auxilio de la hermenéutica cuando no compartimos el mismo mundo de vida, cuando son diferentes el contexto en que se produce el significado y el contexto en que ha de interpretarse. Considerado así, nuestro trabajo de interpretación tendrá inevitablemente ese carácter de diálogo incompleto, que es –y éste es el desafío–, necesario reconstruir. Pues, aquí, subyace la idea indispensable, de que hay una comunidad fundamental entre el intérprete y los sujetos cuya obra se quiere comprender. Por esta razón, la hermenéutica implica siempre un ejercicio de autorreflexión: conocer las condiciones y los límites de nuestro mundo de significados, al reconstruir las condiciones, los límites, de otro mundo de significados. Este es nuestro principio y nuestro final abierto hacia todas las posibilidades.

2. Tiempo y espacio

2.1. La historia de las historias

A partir de 1960 cobra importancia la inmigración de los países limítrofes: que constituían el 18 % de la población extranjera que vivía en el país. Los inmigrantes provenientes de Bolivia fueron ingresando a la Argentina desde las provincias del Noroeste hacia la zona metropolitana de Buenos Aires. Por una transformación gradual que los fue llevando de ser inmigrantes estacionales para las cosechas hasta arraigarse definitivamente en las zonas urbanas, principalmente en las villas de emergencia de Capital Federal y el Conurbano Bonaerense. Su inserción se fue produciendo en sectores de la estructura económica, “despreciados” por los argentinos o como mano de obra complementaria y barata relacionada a la industria de la construcción (Reboratti, 1989). Esta situación permitió que esta inmigración, en gran medida ilegal, fuese aceptada por los

gobiernos nacionales. Para la clase media de los barrios residenciales, resultaron una "inmigración invisible" y fueron considerados como mano de obra de bajo costo. El principal motor de la inmigración, aparece relacionado con las expectativas económicas de aquellos que llegaban al país. El plan económico de convertibilidad dispuesto en 1991, por el entonces gobierno menemista, atrajo la inmigración de países limítrofes ya que una hora de trabajo en la Argentina representaba varias horas en cualquier otro país latinoamericano. Sin embargo, la devaluación de la moneda ocurrida en diciembre de 2001 no hizo más que licuar el costo salarial a partir de una profunda crisis económica que incluye recesión, fuga de capitales y los niveles más altos de desocupación en la historia argentina (la tasa de desocupación abierta es de 24,3 % en marzo de 2004). Este escenario de caos económico e institucional, supone un cambio drástico en las condiciones de atracción de la mano de obra limítrofe y genera posibles flujos y reflujos, en el futuro mediano, que inviertan el proceso de salida o arribo al país.

2.2. El espacio de las historias

En el límite NO de la cuadrícula de la ciudad de La Plata, se extiende un espacio barrial estigmatizado por el platense con el nombre de la favela. Allí se encuentra parte de la comunidad boliviana de origen cochabambino y parte de las historias que reproducimos a continuación. La zona habitada por bolivianos abarca las manzanas rodeadas por las calles 19 a 23, entre las calles 525 a 530 de la ciudad. Las calles eran de tierra cuando comenzaron a edificarse los dos monobloques en los años setenta, construidos por el Instituto de la Vivienda de la Provincia de Buenos Aires, que están ubicados entre 32 y 530 y desde las calles 15 a 16 y parte de la manzana entre 16 y 17. Originalmente las casas habitadas por argentinos fueron desocupadas al trasladarse a los monobloques. En esas casas se ubicaron, entonces, bolivianos cochabambinos en su mayoría. Así nació la villa boliviana, asentamiento precario ubicado en la manzana que está entre las calles 19 y 20 y entre 527 y 528. Casi todas las casas están hechas de chapa, cartón o zinc. En la década del 70 gran parte de la comunidad vendía verduras y frutas en las ferias de la ciudad y diversificaron su actividad a partir de los 90 en la construcción, los talleres textiles y en trabajos transitorios. Las mujeres participan de estas actividades (sobresalen en el servicio doméstico), además de realizar los quehaceres del hogar y encargarse del cuidado de sus hijos. La mayoría están indocumentados. Con los primeros ahorros compraron terrenos baratos en zonas aledañas de propiedad pública y fueron edificando anárquicamente casas que en forma gradual incluían materiales precarios.

La micro historia del espacio de estas narraciones se ubica dentro de la macro historia de los enclaves de pobreza en la Argentina. Estos enclaves presentan elementos de continuidad y discontinuidad. Hay continuidad en el sentido que éstos han experimentado los efectos acumulativos de las desventajas económicas desde su origen. Zonas cuasi desiertas y no aptas para la ocupación urbana, como es el caso de esta zona de la periferia de la ciudad de La Plata, transformada en el lugar donde los migrantes construyeron sus moradas y estrategias de supervivencia. Desde entonces, este lugar se convirtió en una villa de emergencia, un área de pobreza acumulada,

concentrada y crónica. Hay discontinuidad, porque estas zonas sufrieron el efecto devastador del masivo crecimiento del desempleo, del subempleo y del crecimiento en la vulnerabilidad de sus habitantes durante los años ochenta y noventa bajo el modelo neoliberal de exclusión. Así la continuidad y la discontinuidad se potencian mutuamente para generar y asumir una nueva forma de relegación en este enclave villero, centrada en la desaparición del empleo y en la desatención de la mano social del Estado, cuya manifestación es el encogimiento de las redes sociales, la desproletarización, la creciente informalización, la despacificación de la vida cotidiana (Wacquant, 2001).

2.3. Los guetos urbanos

Es en el lugar donde la vida se manifiesta, es ahí donde las relaciones sociales se realizan, donde la sociedad reproduce sus relaciones a partir del proceso de constitución de la identidad - que liga a los hombres entre sí y a éstos al lugar-. Desde esta perspectiva, la fragmentación de territorios contenidos dentro de la gran ciudad se concretiza a partir de las modalidades de usos que contemplan características culturales, étnicas y religiosas diferenciadas; son los guetos urbanos que existen en la metrópoli. Son áreas de necesario desarrollo de acciones sociales, que marcan la articulación entre lo individual y lo colectivo como modos de percepción afectando el comportamiento humano. Los guetos se constituyen a través de formas de solidaridad y del sentimiento de pertenecer a un lugar (Alessandri, 1997).

La ciudad creció, expandiendo sus límites, se dispersó en periferias cada vez más distantes reproduciendo una jerarquía espacial diferenciada -como producto directo de la existencia de una jerarquía social- que se articula al proceso de apropiación que determina los usos, redefine el uso del espacio público y privado, y produce guetos. El sentido de la territorialidad es esencialmente colectivo; es definido por la fuerte ligación con un lugar particular, es una relación entre los hombres derivada de la práctica que constituye una referencia para los individuos. Así, el territorio de la ciudad puede ser analizado en cuanto espacio material donde se inscriben los actos de generaciones, en el cual el proceso de apropiación aparece como condición necesaria a la vida y se realiza a través del uso. Es en ese contexto que, para el ciudadano, la metrópoli aparece a veces como el lugar del deseo, de la misma forma en que representa también un conjunto de coacciones que impide o inhibe los deseos, delimitando la apropiación (Roncayolo, 2000). En ese sentido los espacios son sometidos a dominación de cambio a través de la aplicación de un riguroso criterio de rentabilidad.

El gueto es producto directo de la relación entre morfología social, jerarquía espacial, que segrega grupos y lugares como consecuencia de la fragmentación del tejido urbano y de sus formas de apropiación, lo que permite pensar la constitución de la identidad. En una sociedad diferenciada, el acceso al suelo urbano es determinado por la jerarquía social produciendo guetos residenciales que revelan, de forma inequívoca, la jerarquía social.

La identidad también es marcada por la morfología social, pero dada por la carencia, tanto en lo que se refiere al ingreso como al acceso a la infraestructura relacionada con la vivienda y el transporte. Es esa carencia que produce un significativo mote

para la reunión y constitución de la solidaridad, produciendo movimientos reivindicatorios fuertes, a partir de la constitución de la identidad. Estos movimientos reavivan el uso sin reducirlo a un simple consumo del espacio y, en ese sentido, colocan el acento en las relaciones entre las personas (individuos, grupos, clases) con el espacio, sea en lo que se refiere al vecindario y a lo inmediato, sea con la región más amplia o incluso con todas las dimensiones de lo urbano.

Esta exposición demuestra que existen formas múltiples y simultáneas, jerarquizadas de áreas de la metrópoli, marcando momentos de la relación entre espacio y ciudadano, en el desarrollo del proceso de reproducción de las relaciones sociales en la metrópoli, que crean constantemente nuevas territorialidades a través del proceso de destrucción-creación, apuntando diversidades, segregaciones y exclusiones. En otras palabras, estos enclaves están dejando de ser lugares para convertirse en espacios de supervivencia de aquellos relegados. Espacios donde el discurso y la práctica dominante "racializa" a la población marginal y extranjera: la favela de la ciudad de La Plata. Así, el villero, sea boliviano o provinciano (pero siempre no de aquí) termina siendo (construido como) el otro repugnante y nocivo. Esta racialización, es importante destacar, no se restringe al punto de vista oficial y dominante. Las reacciones de los vecinos de clase media platense frente a las cercanías al espacio de la favela resultan de una acusación que combina el estigma de clase, lugar y color ("villeros de mierda", "bolitas", "no los queremos aquí") nos permite ver cómo este discurso dominante se filtra en el entramado simbólico de la sociedad y se transforma en un sentido común, natural y permanente.

3. Las historias de vida

3.1. La historia de Doña Florencia

No hay vereda, pero la calle está asfaltada. Un portón de hierro con alambre se abre y aparece Doña Florencia sonriente, de unos 65 años, muy delgada y pulcra. Una vegetación abundante y aromática impide ver el frente, sólo aparece un pasillo ancho por donde se va a las habitaciones. Nos recibe en un comedor, la mesa es grande y con mantel de plástico que limpia afanosamente con un paño húmedo antes de comenzar la charla. Hay también una máquina de coser Singer y cuatro sillas. Llegó a La Plata en el 85, para operarse. La hermana vivía en la ciudad desde 1968. La acompañaron el marido y tres hijos, los dos mayores quedaron en Cochabamba. Tuvo que vender un terreno para pagar el viaje. A los pocos meses debieron tramitar los documentos pues el marido no lograba retener un trabajo por más de dos meses. Sin rencor nos comenta:

Mi marido es albañil, iba a trabajar a los monobloques de 19, con sus herramientas, pero cada vez le echaban porque no tenía documentos. Yo iba a la feria, toda la verdura que los vendedores estaban por tirar lo recogía y tenía para hacer escabechito, yo ya había podido traer a mis otros dos hijos (vendiendo otro terreno) y eran muchas bocas para comer. Con lo que mi marido ganaba, he podido comprar utensilios para mi cocina. Iba todos los días a la iglesia para que me dieran pan. Con el pancito me arreglaba, siempre lo tuesto para que dure más. Como mi hermana tenía un horno de barro, empecé a amasar pan, no solamente para la familia sino para vender. Al tiempo de estar acá me empecé a avivar,

entonces me enteraba que estaban repartiendo porotos, lentejas o fideos en Nuestra Señora de la Luz, y allá iba. Cuando sacamos el documento mi marido trabajaba y nos pudimos ir de lo de mi hermana. Con platita de mis hijos que yo ahorraba hemos comprado el terrenito, pero mal; el hombre se ha muerto, así que no me ha dejado todo al día. Al principio hemos comprado maderitas, toditos hemos estado ahí dentro. Mi hija que trabaja en la verdulería ha traído hartos cajones que nos sirven de muebles. Después hemos traído alambreaditos de las esquinas, no teníamos enrejado sólo espinas había y plantas. Cocinaba con leña, juntaba ramas de árboles y con la madera de los cajones de verdura, me arreglo muy bien con la leña, solamente uso la garrafa para el desayuno. Con el producto del trueque he conseguido los ingredientes para hacer salteñas que vende en la feria. Mis hijas van a veces a los bailes, vuelven de madrugada diciendo bien la hemos pasado y sin acostarse van a trabajar a la feria. Recojo de la feria, la lavo hoja por hoja bien lavadita. Si es apio lo corto y lo cepillo para que quede bien blanco. Traigo de los cajones que están votando, digo dame el cajón que te lo vacío. Ato ramitos de verdurita y vendo por un crédito (1).

3.2. La historia de Eugenio

La casa tiene una puerta de hierro negra, al entrar hay un patio con ropa colgada, a la derecha hay un taller textil angosto y alargado donde se escucha incesante el ruido de las máquinas en funcionamiento. Eugenio es delgado, tiene 35 años, es hijo de Doña Florencia, está casado con María Luz y tiene dos hijos, uno juega en el suelo y la otra juega entre sus brazos. Arribó al país en 1978 junto a su madre para que la operasen de la vesícula. Desde joven trabajaba en changas y por la noche estudiaba con la intención de algún día ser ingeniero, aunque sólo llegó a segundo año. Con los trabajos transitorios ahorró y compró un terreno en 1990 y empezó a construir su casa de material. Allí inició un taller de chapa y pintura para luego insertarse en la confección de vaqueros y remeras.

Hay que ser prolijo y no perder tiempo. Trabajar y trabajar. Contrato a mis paisanos donde exijo prolijidad y puntualidad. Trabajo a la par de mis empleados. Hay buenos bolivianos y buenas personas, pero hay gente que se porta mal y se pierde por ahí. Recuerdo el barrio, la gente que me saluda, las personas que me reconocen. Yo perdí muchas cosas pero los nenes son de aquí. Hago economía, voy a buscar a Buenos Aires los insumos. Economizo en mecánicos y en contador. Hicimos mucha inversión en máquinas en el '95 y ahora no las uso. Trato de prestarlas. No queremos nada con los bancos, no tenemos efectivo. Llévate prendas. Somos la parte más débil de la cadena. Estoy decidido a hacer lo que sea. No teníamos para comer, teníamos que pagar, tuve que abrir una verdulería. Mientras dejamos eso, de nuevo vinimos a empezar de cero. No había trabajo. Había hambre. En el taller tengo solamente la tercera parte. Son treinta máquinas, están trabajando seis. No están trabajando con toda la capacidad de trabajo y abastezco. Estoy cortando, me traen tela, todo, le doy una mano al fabricante porque él también me ayuda bastante y tenemos que ayudarnos entre nosotros. Yo no les pediría ahora préstame plata, ellos ven la necesidad nuestra, tenemos buena relación con ellos. Yo, todo el día trabajo. Más o menos hasta las 12 h. trabajo, hasta donde me dan los ojos

porque cuando me empiezan a picar digo basta. No salgo en la semana, no paro. Los que trabajaban conmigo se fue la mayoría. Una gente se fue a España, otros se fueron a Bolivia, otros a Brasil.

Mi hijo me dice, estás malito papá, me dice. Soy malito pero ¿por qué?, porque vos me volvéis malo. ¿Quieres que yo saque el cinto para qué, para hacerte llorar? No quiero hacerte llorar, digo, quiero que sientas que nosotros comamos tranquilos. Me dice 'si te volvéis malito, pero no te voy a hacer renegar', me dice. El otro día terminó un torneo de fútbol. Mi equipo es una mezcla extranjera con gente argentina. Siempre estoy en movimiento. Los sábados al mediodía voy a jugar, me saco todo jugando al fútbol y regreso. El otro día nomás pasé un poquito de frío, estuve en cama dos días. Se me acumuló el trabajo. Yo, ahora en cuanto me dé un poco de tiempo, voy a agarrar la bicicleta y voy a hacer un recorrido por Sudamérica. Tenía pensado hacer una vuelta por todo el mundo y apareció mi familia. No voy a hacer ese recorrido. Estoy esperando un poquito de tiempo. O sea ése es mi plan. Que baje un poquito el trabajo y me saque un poquito las deudas. A mis hijos les veo que van a seguir luchando. Mi hijo me dice que quiere ser rockero porque quiere que lo aplaudan. Y ¿qué más vas a ser?, le pregunto. "Voy a jugar en Los Tilos, donde juegan rugby. El futuro de mis hijos lo estoy viendo bien, quiero dejarles acomodados (2).

4. Construyendo sentidos

Identificar las culturas de los inmigrantes con sus culturas de origen es un error basado en una serie de confusiones. En primer término, se confunde cultura de origen con cultura nacional. Se razona como si la cultura del país de origen fuese una, en tanto que las naciones, en la actualidad, no son culturalmente homogéneas. En segundo término, la cultura nacional de origen se define implícitamente, como una cultura inmutable o, al menos, débilmente evolutiva. Más bien, los países de donde provienen los inmigrantes experimentan permanentemente profundos cambios, por no decir, para el caso latinoamericano, conmociones económicas, sociales, políticas que alteran los patrones culturales. El inmigrante cochabambino, por lo tanto, no puede ser representante de la cultura de su país, ni la de su comunidad original, pues él mismo se encuentra fuera de las mutaciones de éstas. A pesar de los esfuerzos que realicen para seguir siendo fieles a sus orígenes, los inmigrantes, en general, y los cochabambinos, en particular, siempre experimentarán una diferencia en relación con su cultura de partida. Esto es comprobable cuando regresan a su lugar, y sus familiares, amigos y vecinos los encuentran cambiados y misturados en sus lenguajes y comportamientos cotidianos.

Podemos afirmar, en consecuencia, que no hay una identidad esencial del cochabambino, sino que hay formas de definición del otro o de autodefinition identitaria realizada por los propios actores. Así, entendemos como situaciones de interculturalidad aquellas circunstancias en las cuales dos grupos que producen identificaciones diferentes y construyen códigos comunicacionales imbricados con modos de posicionamiento distintos en la sociedad, se relacionan y comunican produciéndose negociaciones, acuerdos, dominaciones y subordinaciones (Grimson, 1999). Desde el punto de vista antropológico, comprobamos que las culturas de los

inmigrantes están desvalorizadas, son culturas dominadas, en el marco de la sociedad que los acoge. Para los inmigrantes de la primera generación su cultura de origen -que se esfuerzan por conservar contra viento y marea-; no es más que una cultura de migajas en los países receptores, una cultura fragmentaria, desintegrada, desestructurada y en permanente y acelerada mutación. La amarga hostilidad entre los establecidos y los extranjeros, la gravedad de las posibles consecuencias frente a la belicosidad de los establecidos suscita una respuesta del grupo que ha sido empujado a la condición de foráneo. El antropólogo Gregory Bateson, sugirió el término cismogénesis para denominar la cadena de acciones y reacciones entre grupos culturalmente diferentes. Éste distingue dos tipos de cismogénesis. Una simétrica, donde cada una de las partes reacciona ante los signos de fuerza del adversario, y una complementaria, cuando una de las partes afirma su decisión ante ciertos signos de debilidad de la otra, marcando una interacción entre una parte dominante y otra dócil. La seguridad y la autoconfianza de una de las partes alimentan los síntomas de timidez y sumisión de la otra. La experiencia de la comunidad cochabambina se acerca al segundo tipo planteado por Bateson. Los inmigrantes constituyen una minoría subordinada y dependiente del grupo dominante y aceptan sumisos sus condiciones.

No tenemos una cultura. En un país que estamos de visita tenemos que comportarnos bien. Los nuevos se comportan mal, se ocupan un mes y los gastan en las fiestas. Ese día se gastan todo. No tenemos cuidado por nuestras cosas. De La Plata me gusta todo. Gracias a la Argentina que me dio la oportunidad de progresar (3).

La estrategia y la táctica se inscriben en dos instancias: Una, mimetizarse con el lugar, hacer de sus cuerpos y sus prácticas un permanente acto de invisibilidad. Evitar toda señal que resalte su condición. Otra, aferrarse a estos fragmentos de cultura a través de imágenes preservadas atemporalmente en sus retinas pues afirman una identidad específica y dan pruebas de su fidelidad, ya distorsionada, a la comunidad de origen. Así las fiestas religiosas de las vírgenes de Urcupiña y Copacabana, constituyen prácticas comunicativas, espacios de actuación de los sujetos, donde se originan procesos de producción de sentido.

Siempre vamos a la misa, somos devotos de Urcupiñá. Tengo comadre ahí. Cuando hay fiesta llevamos velas. Nosotros creemos mucho en las vírgenes y en los santos. Pagamos al cura, le decimos para esta virgencita queremos que le dé una misa. Para las fiestas de agosto en la placita vamos con mi marido. Yo vendo chicharrón y anticucho, que lo hago con corazón. Vemos bailar a los jóvenes y estamos con los paisanos (4).

Quiéranlo o no, su sistema cultural evoluciona. Incluso, cuando piensan que son totalmente fieles a sus tradiciones, se producen cambios en sus referencias culturales. Les resulta imposible ser totalmente impermeables a la influencia cultural de la sociedad que los rodea. Cuanto más se prolonga la estadía, más decisiva es esta influencia. Los inmigrantes de segunda generación (expresión inadecuada, ya que no son inmigrantes), contribuyen en gran medida a la transformación cultural del grupo cochabambino, dado que experimentan una doble socialización, dentro de la familia y en la escuela argentina, en contacto con chicos platenses. Son culturas

sincréticas, mestizas e híbridas, como sucede en el caso de las culturas originadas en contactos culturales profundamente asimétricos. Su creatividad se manifiesta en su capacidad para integrar, en un mismo sistema, elementos tomados en préstamo a culturas que, supuestamente, están muy alejadas y, en hacer coexistir de manera coherente esquemas culturales aparentemente poco compatibles. Construidas a partir de elementos dispares y de orígenes diversos, estas culturas son auténticas creaciones, en la medida en que lo que se toma en préstamo no carece de reinterpretación, es decir, de reinención, para poder insertarse en un nuevo conjunto. Por lo tanto, no es posible hacer un cuadro único de las culturas de los inmigrantes, ya que sólo existen en plural, en la diversidad de las situaciones y de los modos de relaciones interétnicas. Estas culturas son sistemas complejos y en evolución, en la medida en que son permanentemente reinterpretados por individuos cuyos intereses categoriales pueden ser divergentes, según el sexo, generación, el lugar en la estructura social, etc. Los contactos interculturales suelen realizarse en condiciones y relaciones de poder asimétricas y desiguales. Muchos migrantes desean fusionarse con la sociedad a la que se trasladaron, pero no siempre son bien recibidos, y aun en las integraciones más afortunadas y menos traumáticas buscan mantener enclaves culturales diferenciados, a veces en conflicto con la cultura hegemónica y otras asumiendo estrategias de supervivencia y resistencia. De este modo, los cochabambinos se verán obligados a recluirse en una especie de gueto sobre los márgenes de la cuadrícula platense. El mismo se constituye a través de formas de solidaridad y del sentimiento de pertenecer a un lugar. El sentido de la territorialidad es esencialmente colectivo; es definido por la fuerte ligazón con un lugar particular, estableciendo una referencia para los individuos. La idea de pertenencia está asociada al concepto de comunidad, en el sentido que le da el comunicólogo Daniel Prieto Castillo:

Comunidad como unidad homogeneizante de situaciones caracterizadas por la diferenciación y por el conflicto, en la que todos comparten de idéntica manera espacios, objetos, recursos, creencias y expectativas; con los siguientes rasgos: pertenencia de clase, situación de marginalidad, ámbito geográfico, problemas comunes, cohesión social interna, identificación social interna, fuertes relaciones sociales micro (cultura, iglesia, escuela) (5).

La comunidad constituye un grupo social que intercambia significados comunes en relación con su mismo marco de referencia, es decir que concientiza sus problemas para buscarles solución de manera conjunta. Ya no estamos hablando de un barrio, ni de una zona compartida, no es casual que estén todos juntos. Hay una intencionalidad que los reúne, hay objetivos comunes que los alientan, hay sentimientos que los unen.

Las relaciones inmediatas en el barrio tienen un peso enorme. El barrio funciona como una unidad, los vecinos son también los parientes más cercanos. El lenguaje es el mismo, los códigos se comparten, también los gustos, la música, la comida, la memoria colectiva funciona como aglutinante. Escuchemos a Doña Florencia que nos ayuda a comprender esta cuestión:

Yo hago sopa, picamos no en madera como ustedes, agarro la cebolla, la zanahoria, todo lo picamos a la mano. Lo hago hervir largo rato. Si hay arroz le pongo y papas. En un platito

pongo ají, tomate y picante. Mi hermana planta quirquiña, ¡le ha crecido así de grande! Así preparo la llasjua para ponerle a la sopa. Para nosotros la sopa es fundamental (6).

En efecto, sobre la base de sus rutinas, sobreviven las costumbres ancestrales, todos se reconocen en esa cultura. La continuidad cultural se da en los gestos simples rutinarios, en lo obvio que nadie necesita aclarar ni explicar, son las rutinas de lenguaje, de crianza de los niños, de vestimenta, de alimentación, de la cocina, de higiene, de remedios caseros. Son las rutinas ligadas a los rituales, a ceremonias de cohesión grupal.

Las fiestas como las celebraciones de la virgen de Urcupiña, son una manifestación ritual con un clima creado por la música, el roce de los cuerpos, las luces, los cánticos, son prácticas comunicativas, espacios de actuación de los sujetos, donde se originan procesos de producción de sentido.

La producción de sentido se da en la emisión y en la recepción. Estos receptores no son para nada pasivos, los roles se intercambian pues también son emisores. Como afirma la comunicóloga María Cristina Mata: *Ser receptor, no es ser pasivo recipiente o mecánico decodificador. Es ser un actor sin cuya actividad el sentido quedaría en suspenso (7).*

Siempre se produce una situación de intercambio en el sentido de los símbolos empleados por los sujetos que profieren un acto de comunicación. En esta multiplicidad de intercambios, se establecen interacciones que no siempre implican la posibilidad de réplica o respuesta directa

En definitiva, confirmamos el concepto de que la identidad es relacional, que se construye en el marco de un sistema de diferencias. Ese marco de identidades diferenciales tiene un anclaje discursivo que se traduce claramente en el encuentro antagónico entre los grupos y en la precariedad de las identidades. Intentamos evitar a lo largo del trabajo la seductora idea de considerar grupos opuestos con esencialidades que les son propias. Más bien, asumimos la mirada desde el lugar del antagonismo en el marco de las relaciones de poder. La presentación recíproca de las personas puede verse afectada por alguna marca de desvalorización, como en el caso del estigma, que resulta una alteración dentro del desarrollo armónico de la interacción (Goffman, 1990). Una vez identificado un individuo como perteneciente a un grupo descalificado o estigmatizado, los caracteres adjudicados a éste son aplicados a cada individuo, que nada podrá hacer en el marco de su desempeño personal para mejorar esa calificación. La estigmatización tiene que ver con los rasgos físicos, con la cultura, con la nacionalidad y con la exclusión. En efecto, los excluidos están hasta tal punto atomizados que su existencia pone en cuestión la concepción de que la sociedad debe existir como un todo. Los entrevistados no reconocen a su propio barrio a través del estigma impuesto desde afuera por los platenses. La denominación de la favela, encierra un disvalor, un límite simbólico y real que separa el adentro del entorno. Creemos, en última instancia, que es nuestro deber asumir el contexto de extrema vulnerabilidad institucional, social y económica de la Argentina actual, en el que se desarrollan estas fuerzas centrífugas y centrípetas que marcan el signo de estos tiempos: pertenecer o estar desafiado de la red de contención social.

5. Aperturas y continuidades

“La forma en que piensas tu identidad se basa en cómo construyes tu deseo y concibes la muerte: el deseo de ser reconocido, el ansia de obtener visibilidad”

West, 1985

Este relato tiene un final abierto porque las historias de vida se prolongan en aquellas que vendrán a continuar y diseminar nuevas biografías para contar, analizar e interpretar. Nosotros mismos ya somos parte de esos relatos pues sus discursos ya alteraron los nuestros, de tal modo que “ellos” y “nosotros”, protagonizamos esta historia en común. La historia que cuenta el gran relato de pensar, sentir y proyectar individualidades colectivas situadas en espacios no estigmatizados. Invitamos al lector proseguir, a develar, a comprender e interiorizar la alteridad en su doble juego: la mirada del “otro” que, al fin del camino, supone nuestra propia mirada reflejada.

Jean Paul Sartre escribió en una ocasión que el infierno son los demás. Sin embargo, la historia insiste en preguntarnos, ¿cómo podemos vivir con el otro?, ¿seremos capaces de comprender que nosotros somos lo que somos sólo porque otro ser humano nos mira y nos completa?, ¿seremos capaces de entender que todos los hombres y en todos los tiempos luchamos entre lo ideal y lo real?, ¿que todos luchamos entre lo que es deseable y lo que es posible? Cuando excluimos nos traicionamos y empobrecemos. Cuando incluimos nos enriquecemos y nos encontramos a nosotros mismos. Y allí comprendemos que todos somos reales e ideales, heroicos y absurdos, corpóreos y etéreos. Dioses caídos. Seres humanos al fin de cuentas. Quienes se empeñan en construir una identidad sin tener en cuenta a ese Otro están abocados a la soledad más vacía, más conflictiva y desesperada. Porque la identidad es una forma de ser aceptado por los demás. En concreto, tener identidad es existir socialmente, única forma de existir, como recuerda Todorov. La identidad es la entidad que nos atribuyen los otros. No es una opción, sino un destino. Alguien a quien no se le reconoce identidad, como todo inmigrante, está en la situación de mayor precariedad que somos capaces de pensar. Es literalmente un inexistente.

Habría que convencerse de que una persona solamente puede creer, puede desarrollarse si amplía su campo de reconocimiento de los otros, aceptando como legítimas sus diferencias, permitiendo que sigan caminos diversos y que puedan expresarse, manifestando sus singularidades. Pues si identidad significa afirmar lo que soy, los caminos hacia el desarrollo de esa identidad se dirigirán hacia lo que no soy. Si se legitima la otredad, se alienta el cambio, el crecimiento de lo diferente que hay en cada individuo. Proseguiremos escribiendo la oralidad...

Notas

- (1) Doña Florencia, inmigrante cochabambina.
- (2) Gadamer, H. G., Verdad y método, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 26.
- (3) Richard, inmigrante cochabambino, hijo de doña Florencia.
- (4) Richard, op. cit.

(5) Doña Florencia.

(6) Prieto Castillo, Daniel: Diagnóstico de comunicación, CIESPAL, Quito, 1990, pág. 332.

(7) Doña Florencia, op. cit.

(8) Mata, María Cristina: Investigación sobre recepción en la provincia de Córdoba, Argentina, 1993, pág. 24.

Bibliografía

ALESSANDRI C.; O lugar no / do mundo, San Pablo Editora Hucitec, 1997.

BAUMAN, Z.; Pensando sociológicamente, Bs. As., Ediciones Nueva Visión, 1998.

GARCÍA CANCLINI, N.; Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la Modernidad, Bs. As. Paidós, 2001.

GOFFMAN, E.; Estigma, Barcelona, Amorrortu, 1990.

GRIMSON, E.; Relatos de la diferencia y la igualdad, Bs. As., 1999.

INDEC, Censo Nacional de Población y Vivienda, Bs. As. Ministerio de Economía de la Nación, 1993.

MARGULIS, M.; La segregación negada. Cultura y discriminación social, Bs. As., Ed. Biblos, 1999.

REBORATTI, C.; Migraciones estacionales en el Noroeste Argentino, Bs. As., CEUR, 1989.

RONCAYOLO, R.; La fragmentación del espacio urbano, Bs. As., 2000.

SANTOS, M.; La naturaleza del espacio. Barcelona, Ariel Geografía, 2000.

TODOROV, T.; Nosotros y los otros, México, Siglo XXI, 1991.

VALENTINE, C.; La cultura de la pobreza, Barcelona, Amorrortu, 1985.

WACQUANT, L.; Parias urbanos, Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio, Bs. As., Manantial, 2001.