

De representaciones, prácticas y fiestas bolivianas en las ciudades de Azul, Olavarría y Tandil, provincia de Buenos Aires

Un análisis desde la perspectiva del patrimonio cultural inmaterial

Autor:

Mariano, Mercedes

Tutor:

Endere, María Luz

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**De representaciones, prácticas y fiestas bolivianas
en las ciudades de Azul, Olavarría y Tandil,
provincia de Buenos Aires.**

**Un análisis desde la perspectiva del patrimonio
cultural inmaterial.**

Lic. Mercedes Mariano

Tesis para aspirar al título de Doctora
de la Universidad de Buenos Aires.

Mención Antropología

DIRECTORA: Dra. María Luz Endere

CODIRECTOR: Dr. Juan Carlos Radovich

CONSEJERO DE ESTUDIOS: Dr. Juan Carlos Radovich

A Lucas

ÍNDICE DE CONTENIDOS

páginas

Carátula		1
Dedicatoria		2
Índice de contenidos		3
Índice de figuras		8
Agradecimientos		10
Capítulo I	I.1. Introducción	11
	I.2. Hipótesis y objetivos	12
	I.3. Aspectos metodológicos	14
	I.4. Aspectos y perspectivas teóricas	15
	I.5. Estructura y organización de la tesis	16
Capítulo II	Estado de la cuestión empírica	20
	II.1. Introducción	20
	II.2. Inmigrantes bolivianos a la Argentina, redes y continuidades	21
	II.3. Manifestaciones festivas bolivianas en Argentina	29
	II.3.a. Festividades, carnavales, murgas y patrimonio	36
	II.3.b. Festividades y patrimonio intangible	39
	II.4. Discusión y análisis	40
Capítulo III	Perspectivas teóricas I. Antropología y patrimonio	45
	III.1. Introducción	45
	III.2. Antropología y patrimonio cultural	45
	III.3. Identidades y patrimonios. Procesos de configuración	48

	III.4. Antropología de las relaciones interétnicas	51
	III.4.a. Identidad y etnicidad	51
	III.4.b. Identidades y grupos étnicos	53
	III.5. Antropología de las representaciones simbólicas y de la <i>performance</i>	57
	III.6. Discusión	61
Capítulo IV	Perspectivas teóricas II. Patrimonio Cultural Inmaterial	63
	IV.1. Introducción	63
	IV.2. Breve recorrido por los antecedentes relacionados con la protección del patrimonio cultural inmaterial	63
	IV.3. El concepto de patrimonio cultural inmaterial	66
	IV.3.a. Los desafíos de una definición	68
	IV.4. La implementación del patrimonio cultural inmaterial en Latinoamérica	70
	IV.5. Los desafíos de proteger un patrimonio diverso y dinámico	72
	IV.6. Discusión: ideas para re-pensar el patrimonio inmaterial	74
Capítulo V	Aspectos metodológicos	76
	V.1. Introducción	76
	V.2. Definiendo el campo y a los sujetos de investigación	77
	V.2.a. El caso de Olavarría	77
	V.2.b. El caso de Tandil	78
	V.2.c. El caso de Azul	78
	V.3. Metodología y problematización	79
	V.4. Las fuentes y las microhistoria	82
	V.4.a. Fuentes de Archivo	83
	V.4.b. Fuentes periodísticas	84

Capítulo VI	Representaciones y manifestaciones bolivianas en Olavarría	86
	VI.1. Introducción	86
	VI.2. El contexto olavarriense	87
	VI.3. Manifestaciones bolivianas	88
	VI.3.a. Los relatos e historias en las fuentes	88
	VI.3.b. Saberse boliviano	91
	VI.3.c. Instituyendo la “unidad”	93
	VI.3.d. Ayer y Hoy: Asociación y “conflicto”	96
	VI.4. Manifestaciones festivas. La Fiesta a la Virgen de Copacabana	98
	VI.4.a. “Bolivia” en sus danzas	106
	VI.4.b. Música, danza y gastronomía	113
	VI.5. La interculturalidad en el discurso y en la práctica	115
	VI.5.a. Infoeme. Diario digital	119
	VI.5.b. El Popular	120
	VI.5.c. Las Ausencias	122
	VI.6. Discusión	123
Capítulo VII	Representaciones y manifestaciones bolivianas en Tandil	126
	VII.1. Introducción	126
	VII.2. El contexto “tandilense”	126
	VII.3. La trayectoria migratoria en el relato de un protagonista	128
	VII.3.a. De Bolivia a Argentina	132
	VII.3.b. De Salta a Balcarce	133
	VII.3.c. De Balcarce a Buenos Aires	135
	VII.4. Saberse boliviano	136

	VII.5. Manifestaciones culturales bolivianas en Tandil: el carnaval	141
	VII.5.a. El carnaval como escenario de gestión y políticas municipales	141
	VII.5.b. El carnaval como escenario para las manifestaciones bolivianas	143
	VII.6. Música y danzas. Entre “lo boliviano” y “lo mestizo”	146
	VII.6.a. <i>Tinkus</i> y <i>Caporales</i>	149
	VII.7. De saberes y transferencias	154
	VII.7.a. De saberes, tejidos y mercados	155
	VII.8. Discusión	159
Capítulo VIII	Representaciones y manifestaciones bolivianas en Azul	162
	VIII.1. Introducción	162
	VIII.2. El contexto “azuleño”	162
	VIII.3. Manifestaciones bolivianas en Azul: de trayectorias e historias orales	165
	VIII.3.a. Saberes, creencias y transferencias	168
	VIII.4. Reina Mora	170
	VIII.4.a. Participación para la igualdad. Trajes y danzas	174
	VIII.4.b. Reina Mora en las fuentes periodísticas y en Facebook	178
	VIII.5. Discusión	182
Capítulo IX	Discusión y conclusiones	185
	IX.1. Introducción	185
	IX.2. La experiencia migratoria y las trayectorias	187
	IX.3. Inmigrantes bolivianos en los partidos de Olavarría, Tandil y Azul	189
	IX.4. Manifestaciones bolivianas en Olavarría, Tandil y Azul	191

IX.4.a. La fiesta de la Virgen de Copacabana y la conmemoración de la independencia en Olavarría	194
IX.4.b. Ballet y arte textil en Tandil	196
IX.4.c.Reina Mora en Azul	198
IX.5. Particularidades y continuidades en los procesos de identificación cultural en los tres partidos	199
IX.6. Conclusiones	203
Referencias Bibliográficas	205

ÍNDICE DE FIGURAS

Páginas

Capítulo V

- Figura V.1. Mapa de los partidos de Tandil, Olavarría y Azul. Provincia de Buenos Aires. 76

Capítulo VI

- Figura VI.1. Cargamento con ofrendas para la Virgen. Agosto de 2010. 104
- Figura VI.2. Imagen de la Virgen de Copacabana exhibida durante la procesión de agosto de 2010. 105
- Figura VI. 3. Detalle de los dragones en un traje *caporal*. 108
- Figura VI. 4. *Caporales* haciendo su presentación final frente a la sede social. 109
- Figura VI. 5. Grupo de *Tinkus* en la procesión de agosto de 2011. 111
- Figura VI. 6. Comparación de la cobertura efectuada por los diarios locales de la celebración de la Virgen de Copacabana. 119

Capítulo VII

- Figura VII. 1. Miembros del grupo *Caporal*. Gentileza: Ballet de la Colectividad Boliviana en Tandil. 151
- Figura VII.2. Miembros del grupo *Tinkus*. Gentileza: Ballet de la Colectividad Boliviana en Tandil. 153

Capítulo VIII

- Figura VIII.1. Imagen satelital de la ciudad de Azul (Google Earth). Se indica en el rectángulo rojo el Barrio General Pedro Burgos. 172
- Figura VIII.2. Imagen satelital del Barrio General Pedro Burgos 172

en la ciudad de Azul (Google Earth).

Figura VIII.3. Elaboración de la máscara principal. Gentileza: 177
Reina Mora.

Figura VIII.4. Exhibición de la máscara principal. Gentileza: 177
Reina Mora.

Figura VIII.5. Trajes y máscaras de la *Diablada* durante el 178
carnaval de Azul de 2013. Gentileza: Reina Mora.

AGRADECIMIENTOS

A la Dra. María Luz Endere, por reincidir en la tarea de dirigirme y por brindarme la oportunidad de trabajar con y aprender de ella.

Al Dr. Juan Carlos Radovich por la codirección de este trabajo.

A todos los integrantes de PATRIMONIA, un equipo que me enorgullece y en especial a Carolina, María Eugenia, María Gabriela y Valeria. A cada una de ellas agradezco las horas de trabajo conjunto y todo el tiempo de vida y amistad compartidas, pero especialmente a mi hermana, por la confianza, los empujes, las lecturas y correcciones.

A todas las personas entrevistadas en el proceso del trabajo de campo, por su amable predisposición.

A mis viejos por ser los mejores compañeros de ruta.

A mi tía y madrina Ope, por ser mi ancla y mi norte en Buenos Aires y por facilitarme absolutamente todo.

A Lucas, mi compañero de vida y proyectos.

A mi familia y amigos por el apoyo permanente, por compartir el tiempo y los “imponderables” de la tesis cotidiana. Gracias a: Rodrigo, Hernán, Victoria, Guadalupe, Jesica, Ludmila, Juan Pablo, Alicia, Carlos, Emilio y María del Carmen.

A Vanesa y Eugenia, un párrafo aparte, porque entran simultáneamente dentro de varias de las categorías ya utilizadas (PATRIMONIA, amigos y familia). Gracias por ser y por estar.

A CONICET por financiar estos cinco años de beca doctoral, a las autoridades del INCUAPA (UE CONICET) y de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNICEN por brindarme un lugar de trabajo y facilitar mi tarea de investigación.

A las autoridades y el personal administrativo del Doctorado de la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

CAPITULO I. INTRODUCCIÓN

I.1. Introducción

Los individuos, los grupos y las sociedades, en tanto constructores de espacios y representaciones simbólicas interactúan, perciben, construyen, usan el tiempo y los lugares de los modos más diversos. A través de su cultura se expresan, toman conciencia de sí mismos y generan obras que los trascienden. A lo largo de su historia, elaboran complejos sistemas articulados de ideas, imágenes y bienes materiales por medio de los cuales resignifican sus identidades y patrimonios culturales, que son transmitidos de generación en generación. Se trata de valores, creencias, saberes, modos de hacer y de vivir que caracterizan e identifican a un grupo social, que deben ser necesariamente entendidos en sus dinámicas temporales y espaciales.

En este contexto, analizar los diversos modos en que un grupo determinado crea y resignifica procesos de identificación a partir de prácticas y representaciones dinámicas y complejas, implica realizar nuevas lecturas de aquellos procesos de valoración, así como de los usos sociales de los patrimonios culturales. Por ello, en esta investigación se analizan las diversas formas en que, grupos de inmigrantes bolivianos, descendientes y quienes se adscriben étnicamente como tales, articulan sentidos de pertenencia a través del tiempo.

En el centro de la provincia de Buenos Aires, específicamente en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil, existen agrupaciones de inmigrantes bolivianos de variada procedencia y con diversos grados de organización, que presentan diferentes particularidades y matices en el proceso de apropiación de su patrimonio cultural inmaterial y de construcción de sus identidades. Como muchos otros grupos de inmigrantes en el país, ellos poseen un calendario festivo propio, se integran, además, con sus danzas y rituales a las festividades locales, evocan sus tradiciones y costumbres y construyen así nuevos espacios de expresión en los que manifiestan símbolos transnacionales y significados sociales profundos.

Las manifestaciones de estas representaciones se constituyen en acciones que dinamizan las relaciones al interior del grupo y de este con la comunidad en general y hacen que,

en “tiempo y espacio”, “los bolivianos” y sus descendientes vayan configurándose en actores sociales que, a partir de límites y territorialidades simbólicas y materiales, traducen sus acciones en signos identitarios concretos.

I.2. Hipótesis y Objetivos

El estudio de la inmigración boliviana ha sido abordado por diferentes investigadores desde distintos enfoques teóricos. Desde la perspectiva antropológica, el énfasis se ha puesto en analizar la diversidad de elementos culturales presentes en los procesos de resignificación identitaria y en comprender cómo las realidades son construidas socialmente. De hecho, existe un *corpus* de conocimientos en el tema que fue utilizado como herramienta de análisis a lo largo de toda la tesis y permitió explorar diversos contextos y conocer algunas de las múltiples significaciones con las que son investidos tanto los “espacios bolivianos” construidos, como las prácticas y las relaciones entre los sujetos que construyen y viven dichos espacios. Sin embargo, es posible notar que son pocos los estudios desarrollados en Argentina que articulan “lo boliviano” y sus expresiones a través de la perspectiva del patrimonio cultural y, menos aún, desde el enfoque del patrimonio cultural inmaterial. Tampoco existen investigaciones sistemáticas que traten acerca de las diversas y dinámicas maneras de expresar las identidades bolivianas en tanto manifestaciones patrimonializables en ciudades consideradas de tipo intermedias (en el sentido de Gravano 2005a) como son Azul, Olavarría y Tandil. En consecuencia, se propone abordar las representaciones y prácticas bolivianas en estas tres ciudades -y los partidos donde se insertan- desde el campo disciplinar de la Antropología y el patrimonio cultural inmaterial.

Precisamente, la idea central de esta investigación postula que los inmigrantes y descendientes bolivianos, en tanto actores sociales activos, actualizan, resignifican y ponen de manifiesto un conjunto de manifestaciones culturales, materiales e inmateriales y construyen campos de diferenciación social con intereses específicos que dinamizan las relaciones y los intercambios simbólicos (en términos de Bourdieu 1991) en un contexto territorial determinado. Dicho contexto (en términos de Caggiano 2005) brinda un marco original a la luz del cual interpretar prácticas, percepciones y valoraciones identitarias.

En este sentido, esta tesis tiene dos objetivos generales. El primero consiste en analizar las diversas representaciones y manifestaciones simbólico-culturales de los grupos mencionados en tanto expresiones de su patrimonio cultural inmaterial e identidad. El segundo, en un sentido más amplio, busca revelar la forma en que inciden dichas manifestaciones en torno a la diversidad de expresiones culturales que conforman el patrimonio cultural inmaterial de la región.

Cabe aclarar que si bien tanto las representaciones como las manifestaciones están relacionadas en todo proceso de identificación social, se entenderá por manifestación a cada estrategia por medio de la cual un grupo se torna visible y manifiesto para los demás grupos y para sí mismo (Giménez 2005), mientras que por representación se hace alusión a algo más amplio y abstracto. Es decir, a un *corpus* particular y organizado de conocimientos gracias al cual las personas hacen inteligible la realidad física y social y, específicamente, a su carácter simbólico y significativo (Moscovici 1993; Jodelet 1989, 1993; Marcová 1996; Abric 1994).

En consecuencia, se plantean los objetivos específicos siguiendo un orden metodológico:

1. Identificar a los diferentes grupos o agrupaciones en el área bajo estudio y la variabilidad intra grupo en función de criterio de autoadscripción étnica, edad, género, entre otros.
2. Releva las representaciones y manifestaciones (festivas, artísticas, artesanales u otras) propias de cada grupo.
3. Analizar los significados que dichas manifestaciones tienen en general y las particularidades que revisten dentro de cada agrupación, considerando qué elementos de origen conservan y cuáles toman del contexto cultural local.
4. Analizar los cambios experimentados en las prácticas (festivas, artísticas, artesanales u otras) y en sus significados.
5. Releva y discutir el reconocimiento que dichas representaciones tienen en el contexto cultural regional, en términos de patrimonio cultural inmaterial.

El presupuesto de partida de esta investigación consiste en afirmar que las diversas formas de valoración de los bienes culturales, materiales e inmateriales, así como las

memorias y las nuevas territorialidades, conforman un *corpus* activo de referencia identitaria que es apropiado de manera diferente por los distintos grupos y aún dentro de un mismo grupo. Es decir que si bien se trata de un conjunto de recursos simbólicos, anclajes culturales e históricos fuertes, no es hegemónico ni unánimemente compartido por todos los actores (Escolar 2007: 220). De este modo, se continúa con la idea desarrollada por García Canclini (2005) y retomada luego por Gavazzo (2007) que propone mostrar la diversidad de sentidos e identificaciones dentro de un mismo campo de disputas y ambigüedades.

I. 3. Aspectos Metodológicos

Intentar dar cuenta de la alteridad de valores, de la lucha de racionalidades, significados y del entrecruzamiento de sistemas de representaciones simbólicas presentes en la reelaboración de las identidades bolivianas implicó e implica, integrar y articular prácticas y concepciones, conductas y representaciones (Guber 2004:84). Por ello, el diseño metodológico de esta investigación se sustentó en un abordaje cualitativo en su más amplio sentido, involucrando los propios saberes de los protagonistas y las conductas observables en su contexto social y cultural, tratando de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas (Taylor y Bogdan 1986; Van Maanen 1995). Para ello, el empleo del enfoque etnográfico y el uso de la perspectiva del actor posibilitaron analizar la diversidad y la singularidad, rescatando la lógica de la producción “material y simbólica” de los sujetos.

Cabe destacar que esta perspectiva no es unívoca ni igualmente compartida y apropiada por todos, pero sí relevante para “determinar el universo social y culturalmente posible, así como las nociones y acciones que estarán enmarcadas en él” (Guber 2004:75). Por esto, la elección del uso de entrevistas, apropiadas para acceder al universo de significaciones y representaciones que los actores construyen en torno a sus manifestaciones culturales, y la realización de observaciones participante, permitieron no sólo acceder tanto al contexto como a la visualización de las acciones del grupo, sino también conocer la particular manera en la que los patrimonios son concebidos, nombrados y definidos.

A su vez, apelar a los relatos orales, además de las entrevistas y observaciones, permitió recuperar las trayectorias recientes y pasadas de los grupos y los individuos; divisar formas de articulación entre el país de origen y el receptor; comprender el rol de las tradiciones y la importancia de la religión e identificar diversas miradas y sentidos que subyacen.

Asimismo, se accedió a los archivos históricos locales para buscar fuentes escritas sobre los grupos en cuestión, a fin de elaborar un marco de referencia. Pero este trabajo no sólo se sustentó en trabajos de archivo, sino también en el análisis de investigaciones previas que permitieron ampliar el enfoque y establecer nuevas líneas de análisis. De hecho, la diversidad de culturas e identidades bolivianas en Argentina no ha sido un tema ausente en el desarrollo del campo académico regional y nacional (ver capítulo II).

I.4. Aspectos y perspectivas teóricas

Para comprender la complejidad de estas representaciones se propone un encuadre teórico (ver capítulo III y IV) que relaciona dos perspectivas antropológicas: a) antropología y patrimonio cultural y b) antropología de las relaciones interétnicas.

En este contexto, y como se desarrolla en el capítulo III y IV, se entiende al patrimonio como construcción social (Prats 2000, 2007; García Canclini 1999; Rosas Mantecón 1998), constituida por manifestaciones, tangibles e intangibles, a las que se les otorga una significación particular y que se expresan en una identidad enraizada en el pasado, con memoria en el presente, y reinterpretada por las sucesivas generaciones. Por ello, es de suma importancia el análisis de los diversos procesos de valoración patrimonial involucrados en cada acto de identificación, así como las relaciones sociales y étnicas que soportan ya que, como señala García Canclini (1999), los grupos se apropian y construyen su patrimonio de diferentes maneras.

En estrecha relación con esto, se retoma el concepto de **etnicidad**, ya que este permite conceptualizar procesos en los que sujetos sociales que participan diferencialmente en relaciones de poder, se vinculan distintivamente, o no, con diversos bienes, prestaciones y significados. Se entiende entonces por **etnicidad** al proceso mediante el cual los grupos perfilan su continuidad a lo largo de su transformación, lo que implica, a su vez,

abordarla en su historicidad y a partir de los diferentes procesos de identificación (Briones *et al.* 1990-1992). Del mismo modo, se trabajó con la noción de grupo étnico, poniendo el énfasis en la noción de adscripción en los términos de Barth (1976), es decir en tanto grupo cuyos miembros se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

Finalmente se introducen algunos elementos conceptuales de la perspectiva de la antropología de la *performance* (Bauman 1992a y 1992b) que brinda herramientas para abordar el estudio de lo simbólico en el análisis de eventos y rituales contemporáneos. Es decir, se retoma esta perspectiva en la medida que permita comprender las manifestaciones en tanto “medios de comunicación social”, como “grandes rituales colectivos que no son ni un reflejo ni una ilustración de una cultura, sino parte de las prácticas a través de las cuales una cultura se crea y se transforma” (Augé y Colleyn 2006).

I.5. Estructura y organización de la tesis

Esta investigación se desarrolla en un total de nueve capítulos. El primero es la introducción, en donde se presente el tema, el problema, los objetivos, el recorte metodológico y conceptual. Además, en este apartado se esbozan brevemente las categorías teóricas a partir de las cuales se llevó a cabo el análisis de esta investigación. En el segundo capítulo se presenta el estado actual de la cuestión, donde se analizan los distintos antecedentes de investigaciones abordando, en primer lugar, la inmigración en tanto proceso en el cual se articulan redes sociales, materiales y simbólicas, lo que hace posible la existencia de “lo boliviano” en provincias, partidos y ciudades argentinas. Seguidamente, se lleva a cabo un análisis más exhaustivo de aquellas investigaciones de carácter etnográfico, que tratan sobre los nuevos espacios construidos donde se ponen de manifiesto las representaciones y manifestaciones culturales bolivianas. Es decir, que se retoman aquellos estudios que dan cuenta de la emergencia de un nuevo actor social que, a través de sus prácticas, articula y actualiza sentidos de pertenencia boliviana en la vida cotidiana a través de su inserción en los nuevos contextos espaciales y sociales.

Los capítulos tercero y cuarto, contienen las perspectivas teóricas. Como se expresó anteriormente, en el capítulo tercero se propone un encuadre teórico que relaciona dos

perspectivas antropológicas: antropología y patrimonio cultural y antropología de las relaciones interétnicas. A partir de este recorrido, se pretende definir conceptos y categorías teóricas para analizar luego cómo funcionan en la práctica. En primer lugar, se da a conocer qué se entiende por patrimonio cultural, cómo surge y se transforma el concepto a lo largo del tiempo y cuáles son los aportes desde la antropología social. En segundo lugar, se desarrolla la relación que existe entre el patrimonio y la identidad, para luego analizar su articulación en la construcción de las relaciones interétnicas. Por último se hace una presentación de las ideas conceptuales más relevantes desde la perspectiva de la antropología de las representaciones simbólicas para, finalmente, mostrar cómo se utilizan todas esas nociones en función del análisis del tema planteado en este trabajo. El capítulo cuarto constituye una continuación del tercero, pero con el énfasis puesto en las particularidades del patrimonio cultural inmaterial. En este caso, se lleva a cabo un recorrido histórico que se remonta al surgimiento de este concepto y luego se discute en tanto herramienta conceptual para establecer nuevas lecturas y debates en torno a la problemática presentada.

En el capítulo quinto se justifica la metodología empleada. En primer lugar, se presenta un panorama informativo del universo y la muestra a analizar en cada uno de los casos de estudio, detallando elementos generales de la población y el contexto donde la misma se inserta. En segundo lugar, se desarrollan las estrategias, métodos y técnicas propias de la etnografía antropológica que se utilizaron durante el trabajo de campo. Por último, se mencionan las fuentes potenciales a ser utilizadas y el tipo de preguntas a realizarse. Se trata de fuentes de investigación (explicitadas en el capítulo II), de archivo y periodísticas.

Los capítulos siguientes (VI, VII y VIII), se organizaron en función del trabajo de campo etnográfico desarrollado en los partidos de Olavarría, Tandil y Azul, tomados como casos de estudio. Aquí se manifiesta el modo en que se recuperan las diversas representaciones que los actores hacen acerca de su etnicidad y se analizan, primero, cuestiones tales como las celebraciones y manifestaciones culturales llevadas a cabo anualmente por las agrupaciones (como la recreación de danzas, celebraciones, la elaboración de artesanías con técnicas tradicionales, comparsas, entre otros). Además, se analizan las razones por las cuales estas estructuras de significación emergen y perduran. En segundo lugar, se identifican las categorías “nativas” y discursos de

quienes se consideran bolivianos -descendientes o adscriptos étnicamente como tales- lo que permiten dar cuenta de la dinámica por la cual estos grupos protagonizan diversos procesos de construcción de autoconciencia étnica, lo cual los lleva a diferenciarse de la sociedad envolvente. Por último, se analiza la articulación étnica que se manifiesta entre distintos actores sociales, es decir, la relación con el otro, tal como esta se constituye en su contexto social. En suma, se apunta a comprender los procesos de producción socio-históricos a partir de los cuales un grupo determinado de personas selecciona, excluye y activa diversos referentes culturales.

En consecuencia, en estos tres capítulos se trabaja con las narraciones propias de los actores entrevistados y, por ende, con un abanico amplio de miradas que está lejos de construir un todo unívoco y homogéneo. Por otro lado, se identifican sentidos, apropiaciones, percepciones y valoraciones diferentes que conducen directamente a repensar, también, la dimensión social del conflicto. Se relevan también los discursos, enunciados y relatos que circulan en el imaginario de la “comunidad local”. Otros ítems a considerar en el trabajo de campo fueron: la incorporación de actividades festivas bolivianas al calendario oficial de cada municipio; el reconocimiento del grupo inmigrante por parte de otras colectividades de la ciudad; y aspectos relacionados al espacio que ocupa la comunidad boliviana tanto en los diarios locales como en el discurso de las autoridades de los municipios.

En el capítulo IX se realiza un análisis comparativo de los tres casos y se lleva a cabo la discusión central del tema de esta investigación. Para ello, no sólo se retoman las diversas manifestaciones y sentidos en pugna, sino que se las analiza desde la perspectiva del patrimonio cultural inmaterial, identificando usos, tensiones, disputas de poder y legitimización, saberes y representaciones. Por último se presentan las conclusiones del trabajo y las consideraciones finales.

En síntesis, a través de esta tesis doctoral, se propone una lectura diferente que “abraza” la diversidad de conocimientos existentes en relación al tema, pero que, a la vez, efectúe un aporte nuevo, diferente y significativo al estudio de las identidades sociales y étnicas. En este sentido, se propone la utilización del concepto de patrimonio cultural inmaterial como una categoría teórico/metodológica para pensar e interpretar un conjunto de expresiones culturales que son, desde hace tiempo, muy significativas tanto a nivel de

un grupo, una comunidad o un individuo (ver capítulo IV). Se propone, entonces, un análisis de los usos sociales del patrimonio cultural inmaterial que llevan a cabo los grupos de inmigrantes bolivianos de estos tres partidos de la provincia de Buenos Aires, teniendo en cuenta sus representaciones y manifestaciones culturales, con el objetivo último de efectuar un aporte en relación con las expresiones que componen el patrimonio cultural inmaterial de la región.

CAPÍTULO II. ESTADO DE LA CUESTIÓN EMPÍRICA

II. 1. Introducción

En este capítulo se presentan y sistematizan estudios previos sobre los inmigrantes bolivianos en Argentina y sus festividades y manifestaciones simbólico/culturales en diferentes lugares del país, con el fin de reconstruir el “estado de la cuestión” sobre el tema de investigación. Para ello, se relevaron aquellos estudios que señalan la importancia de las manifestaciones y representaciones bolivianas como expresiones culturales vinculadas con la nacionalidad, la identidad y la pertenencia étnica. Estos trabajos se utilizaron como herramientas de análisis a lo largo de toda la tesis y permitieron explorar diversas realidades y conocer algunas de las múltiples significaciones con las que son investidos tanto los “espacios bolivianos” construidos, como las prácticas y las relaciones entre los sujetos que construyen y viven dichos espacios. A su vez, estas fuentes influenciaron el proceso de selección de preguntas y ampliaron el campo de conocimiento cruzando saberes de diversas disciplinas, como la sociología, la antropología, la geografía y la comunicación.

Cabe destacar, sin embargo, que la finalidad del presente capítulo no consiste sólo en la sistematización de la información existente, sino también en introducir nuevas líneas de discusión y análisis que permitan ampliar las múltiples lecturas del tema en cuestión. Este capítulo se organiza en tres grandes apartados estrechamente relacionados entre sí. El primero da cuenta de los estudios realizados sobre procesos de migración boliviana a la Argentina, para intentar entender los motivos generales -o a gran escala- que llevaron a un grupo de personas a tomar la decisión de dejar su lugar de origen para viajar a otro territorio. El segundo, refiere a aquellas investigaciones que hacen un análisis sobre el rol de las redes sociales, como aquellas que pueden dar cuenta de las dinámicas y continuidades culturales y que, en definitiva, estarían haciendo visible la existencia de “lo boliviano” en provincias y ciudades argentinas. El tercero, y quizás el más exhaustivo, profundiza en las investigaciones que analizan manifestaciones culturales específicas como las festividades religiosas, los carnavales y murgas desde diversas perspectivas. Conciente de que otros autores exploraron estos temas, la selección recayó en aquellos trabajos cuyos aportes se consideraron más enriquecedores para la presente tesis.

II.2. Inmigración boliviana a la Argentina, redes y continuidades

El estudio de la inmigración boliviana en Argentina ha sido abordado por investigadores de distintas formaciones y desde diferentes perspectivas. De hecho, los procesos migratorios se convirtieron en el eje de muchas investigaciones en diversos campos, a saber: la geografía cultural, con autores como Sassone y De Marco (1991) Sassone (1994, 2007, 2009) y Almandoz (1997); la sociología, con Zalles Cueto (2002), Benencia (1997, 2008, 2009a, 2009b) y Caggiano (2005) y la antropología, con exponentes como Giorgis (2004), Grimson (2000) Laumonier (1990), Balán (1990) García Vázquez (2005), entre otros.

La mayoría de estos autores realizaron estudios tendientes a separar en etapas los procesos migratorios y, en general, se propone que los desplazamientos de poblaciones desde Bolivia tienen una larga historia y son de gran relevancia para ese país. Estas investigaciones no se detienen, sin embargo, en una simple cronología de eventos migratorios, sino que indagan, además, en las razones que los generaron. Es decir, intentan dar cuenta de por qué, en determinado momento, se genera un gran movimiento de poblaciones desde Bolivia y qué condiciones socio-económicas se están dando en Argentina para convertirse en un posible punto de llegada de estos grupos que emigran.

Por su volumen y persistencia en el tiempo, la migración de los bolivianos a la Argentina ha sido un fenómeno social importante que podría deberse, entre otras cosas, a la débil oferta de oportunidades económicas, sociales y de promoción cultural que se daba en Bolivia (ver Almandoz 1997; Zalles Cueto 2002; Caggiano 2005; Sassone 2007). En este sentido, las migraciones poblacionales habrían comenzado a constituirse en proyectos socioculturales de búsqueda de recursos y estrategias cada vez más trascendentes que devinieron en procesos socio-históricos de transformación de las sociedades (Zalles Cueto 2002). A su vez, el traslado de estos pobladores a la Argentina ha sido calificado como una “estrategia de vida y la decisión de migrar es una opción más en un contexto de movilidad espacial y economías diversificadas que han caracterizado históricamente a amplios sectores del occidente boliviano” (Dandler y Medeiros 1985: 56-58).

Sassone y De Marco (1994) proponen que hubo cuatro momentos migratorios desde Bolivia. El primero estaría relacionado con las migraciones estacionales hacia las zafra azucareras de Salta y Jujuy. El segundo, con la combinación de la zafra azucarera, la recolección de hojas de tabaco y las cosechas frutihortícolas. El tercer momento estaría relacionado con el aumento de la cantidad de zafreiros en los ingenios del Ramal, entre los años 1960 y 1970, al tiempo que se inicia la participación en la vendimia y cosechas frutihortícolas de los oasis mendocinos, y crece la presencia permanente de un grupo significativo de inmigrantes bolivianos en el Gran Buenos Aires. Por último, el cuarto movimiento se relaciona con la mayor difusión espacial de los asentamientos y una búsqueda de ocupación permanente y ascenso socioeconómico que se da desde la década de 1970.

Por su parte, y desde otra perspectiva, Zalles Cueto (2002) propone también cuatro etapas y realiza lo que Caggiano (2005:53) denomina “una periorización basada en la legitimación integral del migrante como sujeto económico y social”. Este investigador ubica una primera fase, al igual que Sassone y De Marco, en el contexto de inserción de los zafreiros y cosechadores de las plantaciones del noreste argentino, desde 1890 a 1930. En este contexto, la demanda estacional de mano de obra para las cosechas agrícolas en el norte argentino habría sido la causa determinante para el inicio de un peculiar proceso poblacional con profundas consecuencias, entre ellas, “las migraciones fronterizas de bolivianos, procedentes de las empobrecidas áreas rurales del altiplano” (Sassone y De Marco, 1991:54). En ese período, la frontera argentina se abría a los trabajadores bolivianos como consecuencia del desarrollo de las plantaciones capitalistas que se dedicaron a la producción de caña de azúcar, algodón y tabaco. Así, Argentina atrajo primero a “indígenas” del “Chaco boliviano” y, luego, a campesinos andinos “tentados por un sistema monetario de retribución del trabajo, en una época donde el régimen de la hacienda boliviana restringía la libertad campesina” (Zalles Cueto 2002:97). En este contexto, la penetración de migrantes constituyó, según Giorgis (2004), una respuesta frente a la escasez de mano de obra en el sector primario de las zonas fronterizas.

A partir de 1930, los trabajadores de Bolivia fueron atraídos por las ocupaciones temporarias existentes en las diferentes regiones de Argentina. Zalles Cueto ubicó una segunda fase migratoria en este contexto, en el período entre 1930 y 1962. En él, se

desarrolló una fijación laboral a través de la radicación que se caracterizó por el comienzo de diversas acciones realizadas por los propios actores económicos, con el fin de establecer a los trabajadores agrícolas de manera permanente. Es posible suponer que, en este período, la Guerra del Chaco (1932-1935) haya influido en el éxodo hacia la Argentina, ya sea por el impacto bélico sobre las poblaciones indígenas chaqueñas, “que buscaban refugio fuera del territorio en disputa, o por el traslado de jóvenes soldados hacia el sudeste boliviano y la consiguiente vecindad con la Argentina y su dinámica de desarrollo” (2002:97).

Por otro lado, en este período tuvo un rol de gran importancia la revolución boliviana de 1952. En ese año, una sublevación le arrebató el control al ejército y, con ello, se cerró el ciclo de un régimen oligárquico. Desde abril de 1952, los revolucionarios quedaron al poder. Designado Víctor Paz Estenssoro en la presidencia, se “concedió el sufragio a los analfabetos, cambiando para siempre la base formal del poder político en Bolivia” (Halperin Dongui 1998: 488). La reforma agraria habría sido el instrumento que permitió improvisar un foco de poder alternativo, a la vez político y militar, capaz de poner un límite a la expansión de los mineros. En casi todas partes, la reforma reemplazó el influjo social de los hacendados por el de las comunidades, que se ubicaban bajo el signo político de MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario) (Halperin Dongui 1998: 489). Si bien La Revolución Nacional de abril de 1952 se vio eclipsada por posteriores revoluciones sociales, como la de Cuba, la de Nicaragua, la de Colombia o Venezuela. Sin embargo, implicó un gran cataclismo, un acontecimiento decisivo en la historia de Bolivia independiente, y un fenómeno sumamente significativo en la lucha de América Latina por la participación de las masas en la política y por la modernización socioeconómica” (Bethell 2002: 134).

La tercera fase migratoria que propone Zalles Cueto se caracterizó por un desplazamiento hacia el sur, especialmente hacia el Gran Buenos Aires, durante el período de 1970 a 1984. “La mecanización y la introducción de nuevas tecnologías, con la consiguiente sustitución de mano de obra e intensificación productiva en las plantaciones, generaron un problema de cesantía al interior de la población boliviana de cosechadores” (2002: 97). La población boliviana emprendió, con mayor impulso, su marcha hacia el Gran Buenos Aires y hacia las ciudades más sureñas. En este sentido, Giorgis (2004) señala también que fue hacia 1970 cuando más de la tercera parte de los

migrantes bolivianos en la Argentina se asentaron en la zona capitalina y sus alrededores (ver también Grimson 2000: 10). Sin embargo, Gabriela Almandoz (1997) propuso que fue en la década del 60, tras la crisis de las economías regionales, que se produjo un cambio de rumbo masivo de asentamiento hacia el área metropolitana, perspectiva válida si se tienen en cuenta los sucesos que acontecieron en el país a partir del golpe militar de 1976 y la consecuente inestabilidad política argentina, las medidas restrictivas en materia inmigratoria y la recesión económica (Almandoz 1997). Para 1980 el Censo Nacional de Población mostraba, por primera vez, que los bolivianos residentes en Buenos Aires superaban a los del noroeste del país.

La última fase habría sido la de “legitimación de la ciudadanía colectiva” (Zalles Cueto 2002), fenómeno que se produjo desde 1984 hasta el presente. Este período tuvo su referente en el primer Congreso Nacional de Líderes de la Comunidad Boliviana, efectuado en abril de 1998, y que dio paso a la creación de la Federación Integrada de Entidades Bolivianas (FIDEBOL). En el mismo se reunieron 180 representantes pertenecientes a 88 organizaciones diferentes, lo que puso de manifiesto la magnitud del evento. Un segundo congreso se realizó en 1999, convocando a organizaciones de todo el país, desde “La Quiaca hasta Ushuaia”, según la crónica de los organizadores. Esta federación “muestra el surgimiento de un nuevo actor social que busca legitimar al inmigrante de manera integral, proponiendo acciones concretas para su inserción en la sociedad local, sin dejar de identificarse con su origen nacional” (Zalles Cueto 2002: 98). Más allá de las “identificaciones nostálgicas”, la organización realizó acciones de difusión cultural y un programa de vinculación colectiva con Bolivia.

Durante la última fase que propone el mencionado autor, la expansión migratoria se vio condicionada por la crisis económica boliviana de la década de 1980s y las reformas estructurales de 1985, que impactaron en los estratos sociales medios y urbanos. En Argentina incidieron el Mercosur y la reconversión económica de la década de 1990, que dieron lugar a la flexibilización laboral y la informalidad de las relaciones laborales, condiciones a las que adhirieron fácilmente los inmigrantes (Zalles Cueto 2002: 98).

Aunque la cifra censada fue menor, la Federación de Asociaciones Bolivianas estimó que, en el año 2006, habitaban en Argentina entre 1.5 y 2 millones de inmigrantes bolivianos; la gran mayoría de ellos en Buenos Aires y sus alrededores. Sin embargo, en

el censo que se realizó en el año 2001, y que incluyó solamente a las personas empadronadas, la cantidad se redujo a 233.464 (*Clarín* 2007).

El trabajo de Sergio Caggiano: “*Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*”, publicado en el 2005, se constituye en un antecedente clave para esta tesis doctoral. El mismo no sólo propone una perspectiva teórico metodológica que está ligada a una concepción de las identificaciones sociales que busca considerar tanto la autoidentificación como la heterodefinición de los inmigrantes bolivianos, sino que también pone el foco sobre aquellos procesos de construcción de sentidos. Se trata de una investigación llevada a cabo entre los años 1998 y 2003 en la que se aborda el proceso de construcción de identidades sociales entre los inmigrantes bolivianos en la ciudad de La Plata, desde la perspectiva de la *comunicación intercultural*. Este enfoque consiste, según este autor, en “un proceso de interrelación entre actores sociales culturalmente distintos” (2005:32). En este sentido, las negociaciones interculturales, la lucha por los sentidos y los mecanismos de configuración de las clasificaciones sociales, son analizadas desde esta perspectiva teórico- metodológica.

A su vez, analiza el material que obtiene de las entrevistas con inmigrantes procurando dar cuenta de los procesos de autoidentificación. En estrecha relación con ello, aborda las imágenes que la sociedad de La Plata construye acerca de los inmigrantes bolivianos por medio de entrevistas y del análisis sobre el discurso de la prensa local. Su objetivo es reconstruir las diversas imágenes configuradas en un conjunto general de discursos sociales. Esto le permitió poner de relieve las particularidades de cada proceso y los modos en que las relaciones interculturales y las configuraciones identitarias toman forma.

En este contexto, indaga también acerca del lugar de las instituciones en las dinámicas identitarias: la posición de “la colectividad” y sus interrelaciones con otras instituciones de inmigrantes bolivianos y con instituciones locales gubernamentales y no gubernamentales. De este modo, aborda la heterogeneidad en el interior de “la colectividad”, los modos en que la etnia o la procedencia intervienen, así como sus condiciones socio-históricas y algunas de sus implicancias políticas.

Finalmente, el autor presenta cuatro “hipótesis conclusivas” que, en sus palabras, refieren a “los ejes o dimensiones identitarias y a su dinámica” (Caggiano 2005: 57-59). Estas son hipótesis que atraviesan los distintos aspectos analizados en su obra y que, a través de sus resultados, va recibiendo confirmaciones o revisiones parciales. Las mismas merecen ser retomadas y discutidas en esta tesis doctoral. Ellas son:

- En determinadas circunstancias, las transformaciones que se dan entre los inmigrantes en su percepción, experimentación y valoración de algunos ejes identitarios, se explican, fundamentalmente, en relación con el funcionamiento de un marco socio-simbólico nuevo que el contexto migratorio ofrece. Dicho nuevo contexto puede brindar un marco original a la luz del cual interpretar las prácticas y las creencias, los valores, los modos de ser y de parecer.
- En el interior de un mismo estado-nación, diferentes lugares de destino producen distinciones en la naturaleza que tendrán los ejes identitarios y en los modos en que estos se articularán.
- El asentamiento progresivo de una “colectividad” inmigrante conlleva transformaciones en el modo en que los ejes identitarios se vieron afectados y se activaron en el primer momento del proceso migratorio.

La cuarta y última hipótesis que el autor propone hace referencia al modo de adscripción étnica voluntaria que, de acuerdo con Juliano (1987), habría logrado supremacía en la Argentina. El sesgo asimilacionista de la integración es uno de sus rasgos definitorios.

- El modelo de adscripción étnica voluntaria no funciona, en sus rasgos definitorios, como matriz de inserción o de “integración” social para los inmigrantes procedentes de Bolivia.

Esta última hipótesis no niega la existencia de tal modelo, sino que “de cara a estos inmigrantes bolivianos indicaría, más bien, el punto de exclusión de aquel modelo

‘integrador’ (Caggiano 2005:57-59). Es decir, que estos grupos no promueven “la fundición de las diferencias en el *mainstream* de la argentinidad”; ellos siguen siendo diferentes.

Finalmente, y retomando una frase de Alejandro Grimson, el trabajo y los estudios sistemáticos y originales de Sergio Caggiano proponen debates, abren caminos y desafían conceptualizaciones establecidas (Grimson en Caggiano 2005:13). El libro condensa contribuciones claves para el análisis interdisciplinario de la inmigración boliviana en Argentina ofreciendo múltiples y complejas entradas teóricas y metodológicas para el abordaje del mismo.

Las redes sociales, que representaron un rol clave en los ciclos migratorios de bolivianos a Argentina, fueron también el eje de muchas investigaciones (ver Sassone 2007, 1987; Zalles Cueto 2002; Ludger Pries 2002; Benencia 1997, entre otros). En ellas se analizan cómo los agentes sociales promueven una estructura de relaciones que delinean las formas de flujo humano y cómo los grupos y los individuos se apropian del nuevo ambiente social y espacial, dando lugar a un verdadero sistema de reproducción cultural que a la vez se convierte en canal y base para el traslado de nuevos inmigrantes. En este sentido, para estos autores, el traslado de bolivianos a la Argentina estaría asentado en redes sociales que reproducen ciclos migracionales a través de varias generaciones, y encadenaría un conjunto de contactos entre los agentes sociales y entre el país de origen y el de destino. De ahí que, el hablar de redes sociales como fundamento de la migración, no significaría solamente plantear una metáfora descriptiva, sino también descubrir las estructuras mismas y las conexiones dinámicas entre el punto de origen y el de llegada, así como las continuidades sociales, culturales e históricas que despliegan los agentes.

A medida que los migrantes se fueron asentando en las grandes ciudades argentinas, comenzaron a desarrollar diversas estrategias para adquirir trabajo, vivienda, documentación, y construir lugares donde juntarse manifestando prácticas de identificación en el nuevo contexto urbano. En este sentido, en las ciudades existen múltiples ámbitos de producción y reconstrucción de identidades vinculados a la "colectividad boliviana". Se trataría, en términos de Grimson (2000), de un “tejido social diverso” y disperso por distintas zonas que incluye bailantas, restaurantes, fiestas

familiares y barriales, ligas de fútbol, programas de radio, asociaciones civiles, publicaciones, ferias y comercios de diferente clase, que dan cuenta de múltiples espacios vinculados a la “bolivianidad”. Estos procesos de re-territorialización estarían mostrando, para este autor, la necesidad de un grupo inmigrante de reunirse y comunicarse frente a un entorno desconocido y, muchas veces, hostil. Este entramado parece constituir *otro mundo*, diferente de la ciudad mayoritaria y las propias ciudades bolivianas y que, sin embargo, vive y crece en permanente relación con ambas. Esos espacios ofrecen un ámbito de cierta confianza, recuerdos compartidos, problemas comunes y también formas de diversión (Grimson 2000).

Los inmigrantes bolivianos comienzan a ser entendidos en tanto población que ocupa emplazamientos sociales concretos y que se configura en relación con las diversas actividades realizadas. Ellos son creadores de expresiones culturales y han logrado producir “fuertes representaciones simbólico-culturales y formas organizativas y asociativas de afinidad bien cohesionada” (Zalles Cueto 2002: 100). Estas características llevan a Zalles Cueto a definir el fenómeno de la inmigración boliviana como un “enjambramiento cultural”. En sus palabras, “la población boliviana emplaza una cultura con características y rasgos propios al interior de la sociedad argentina” (2002: 100). Los ejemplos de la existencia de una colectividad cohesionada (aunque no por ello homogénea) que él propone son muchos: la conformación de barrios como Lugano o Charrúa en Buenos Aires; las ferias comerciales que reproducen el paisaje de los mercados bolivianos, ya sea en el Gran Buenos Aires o en las provincias norteañas de Salta o Jujuy; el desarrollo de órganos de prensa y de radio, como Urkupiña, que incluye programas en idioma *aymara*; la celebración de fiestas religiosas y patronales relacionadas con el lugar de procedencia.

En este sentido, puede verse cómo los diversos grupos de inmigrantes generan particulares mediaciones de elementos sociales e individuales, materiales y simbólicos, tanto de la sociedad de origen como de la receptora. Ellos movilizan un capital cultural con el cual llegan a la Argentina. En términos de Benza Solari (2000: 211), este capital cultural influiría en los consumos, gustos y valores en lo que se inserta y, al mismo tiempo, daría continuidad y reformularía contenidos simbólicos, tanto étnicos como nacionales, superponiéndolos con diversas tramas culturales.

En suma, estas investigaciones permiten comprender cómo la producción cultural de estos grupos responde a la construcción y reafirmación de identidades, y atenúa la ruptura espacio-temporal producto de la migración.

II.3. Manifestaciones festivas bolivianas en Argentina

Estudios previos sobre la inmigración boliviana en diferentes lugares de Argentina han señalado la importancia de sus festividades como manifestaciones de expresiones culturales vinculadas con la nacionalidad y la pertenencia étnica. Marta Giorgis (2004) y Alejandro Grimson (2000) señalan que una de las primeras festividades bolivianas en ganar popularidad en Argentina fue la de la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana. La misma se lleva a cabo en el barrio Charrúa de la ciudad de Buenos Aires desde el año 1976, el domingo más próximo al 12 de octubre de cada año. Tanto la capilla como la virgen del lugar se encuentran bajo la advocación de Nuestra Señora de Copacabana. En la provincia de Santa Fe tiene lugar, cada 18 de agosto, la Fiesta de la Virgen de Chaguaya, originaria de Taja. En la provincia de Córdoba, por su parte, se llevan a cabo desde 1980, dos celebraciones: la de la Virgen de Nuestra Señora de Copacabana y la de la Virgen de Urkupiña.

El trabajo de Giorgis constituye uno de los antecedentes de estudio más importantes sobre el tema. Esta investigadora realizó una minuciosa etnografía de los bolivianos residentes en el barrio Villa El Libertador de la ciudad de Córdoba, donde tiene sede la fiesta de la Virgen de Urkupiña. En su trabajo, *“La Virgen prestamista”* del 2004, se propuso indagar acerca de los modos en que un grupo de personas de nacionalidad boliviana ha hecho de la fiesta una expresión y un vehículo para establecer su condición de bolivianos “migrantes” a la ciudad de Córdoba y, a su vez, cómo su condición de migrantes ha modificado la forma y los sentidos de la fiesta. Ella sintetiza esta doble relación en el concepto antropológico de reciprocidad.

Para analizar la festividad como una actividad social, Georgis retoma a Emile Durkheim (1982) y, de este modo, concibe a la fiesta como una instancia donde el grupo adquiere conciencia social y moral por medio de la identificación religiosa, llevada a cabo en un espacio y un tiempo designados específicamente para ello. En este punto cita al sociólogo para proponer que “en ciertos períodos del año, la sociedad se ve invadida por

una efervescencia que trastorna la vida cotidiana y la desborda” (1982: 202). Estos medios efervescentes son las fiestas y, el dinamismo que se concentra en ellas, crea y reproduce esa idea trascendente que implica lo sagrado. El hombre se vería entonces desbordado por una conciencia colectiva independiente de los individuos” (*sensu* Durkheim 1982: 202-205).

A su vez, Giorgis retoma la perspectiva de Roberto Damatta (1978), para quien las fiestas y el ritual serían momentos “extraordinarios” que permiten focalizar un segmento de la realidad y, por medio de esto, cambiar el significado cotidiano. Esta postura posibilita no sólo analizar el ritual, sino también las diversas visiones e intereses que circulan entre los participantes. Por otro lado, Giorgis disiente con lo afirmado por autores como Loumonier, Rocca y Smolensky (1983), quienes presentan un enfoque sobre las identidades como entes inmodificables en el encuentro con otras culturas. Es decir, como si el análisis de las fiestas diera cuenta automáticamente de las continuidades y las identidades como dadas. Por el contrario, Giorgis defiende una perspectiva diferente y, de acuerdo con Barth (1969), entiende a las identidades étnicas como maneras de organizar las relaciones sociales y, en consecuencia, ello le permite observar la fiesta de Urkupiña como “un espacio en el cual los pobladores debaten y reflexionan su bolivianidad en la interacción con los argentinos de la Gran Córdoba” (Giorgis 2004: 16).

“Entre las innumerables fiestas religiosas que se llevan a cabo en Bolivia, los residentes bolivianos en Córdoba han seleccionado la celebración de la Virgen de Urkupiña, cuyo atributo más sobresaliente es el de otorgar préstamos monetarios, que le son devueltos con intereses cada año durante tres consecutivos” (2004: 16-17). En este sentido, Giorgis explica que, en el proceso de transnacionalización, la virgen ha mantenido su carácter de “prestamista” y “capitalista”, pero ha incorporado un nuevo bien en la lista de los intercambios con sus devotos: el trabajo. Así, “la fiesta recrea una presencia para el despliegue de la “bolivianidad” que, con su fe, sus danzas y coloridos trajes, replantea la relación entre los bolivianos trabajadores y los ciudadanos argentinos” (Giorgis 2004: 17).

Cabe aclarar que en este trabajo uno puede identificar una “descripción densa” con todos los momentos, sentidos, voces y diversidad de actores presentes en la fiesta, que

no se van a detallar, pero que estarán presentes en relación con las festividades y manifestaciones culturales que se trabajan en esta tesis. De este modo, la etnografía de Giorgis se convierte en un referente indispensable para aquellos que trabajan con festividades de inmigrantes bolivianos en Argentina. A través de su lectura, se percibe cómo la autora construye los significados de la fiesta a través del recorrido de los intercambios recíprocos que tienen lugar en los procesos migratorios, laborales y festivos. En este sentido, la fiesta de la Virgen de Urkupiña es revelada por Giorgis como un espacio social que, “en su propio idioma y con sus propios códigos” muestra que estos bolivianos son migrantes “porque son trabajadores y, que al traer a sus santos, tienden un puente intercultural binacional que comprime el tiempo y el espacio de dos mil kilómetros entre Bolivia y Argentina” (Giorgis 2004: 114). Este puente no sería ni homogéneo ni igualitario, como así tampoco lo sería la “colectividad boliviana” del interior de Córdoba.

Esta investigación puntual es un trabajo ineludible para analizar la temática planteada, no sólo por ser la producción de una antropóloga social, sino por el modo en que organiza la información y el propio texto. Puede percibirse en él un conocimiento profundo de los protagonistas, de sus trayectorias, de la migración, de cómo resignifican su fe y sus identidades. Ella lleva a cabo un registro y análisis detallado de la fiesta boliviana y de sus dimensiones y aristas culturales y sociales en toda su complejidad y dinámica. En consecuencia, las identificaciones religiosas y los espacios socialmente construidos desde donde se debate y reflexiona la bolivianidad en la interacción cultural, serán ítems a trabajar en relación a los procesos de construcción identitaria que llevan a cabo los migrantes bolivianos en el centro de la provincia de Buenos Aires.

Otro autor que puede ser considerado como un referente en el tema es Alejandro Grimson quien, a través de su libro *Relatos de la diferencia y la igualdad: Los bolivianos en Buenos Aires*, lleva a cabo un análisis, desde una perspectiva comunicacional, sobre la multiplicidad de proceso y prácticas mediante las cuales sobrevive, transformándose, una “cultura de origen” en otro país y en la gran ciudad. Jesús Martín Barbero, en el prólogo del libro, señala que en el análisis de Grimson, “la fiesta de los migrantes resulta ser menos una evocación del pasado que la construcción de la relación de la propia historia con el presente de la migración, lo que implica la puesta en comunicación de tiempos muy distintos: el inmemorial de la tierra, la

memoria del barrio en que se vive y el del presente en el que se hibridan las culturas y se rehacen las identidades” (Martín Barbero en Grimson 2005:9).

En el capítulo tercero de su libro, titulado *La nueva Bolivia y las disputas por la integración*, este investigador analiza y describe la fiesta de Nuestra Señora de Copacabana, que se lleva a cabo en el mes de octubre de cada año en el barrio Charrúa de Buenos Aires y se pregunta: “¿Acaso alguien que se relacione de algún modo con la colectividad boliviana puede desconocer este acontecimiento multitudinario?” (Grimson 2005: 63). A diferencia de Giorgis (2004), Grimson no lleva a cabo una descripción minuciosa de la fiesta, sino que señala cuáles son algunos de sus rasgos comunes, profundiza en los sentidos que se construyen en torno a ella y en relaciones con las identidades de los migrantes. En sus términos, la fiesta de la Virgen de Copacabana en el barrio Charrúa de Buenos Aires se convierte en un evento muy importante; constituye un complejo entramado donde se combinan y entran en conflicto perspectivas que la definen como un culto a la virgen, como una manifestación cultural autóctona, o bien, como una fiesta popular. Por ello, el autor se pregunta cuál sería el sentido de este ritual, cuál es el significado de esta fiesta. Para comenzar a responder estas preguntas, discute, al igual que Giorgis, los trabajos de Laumonier, Rocca y Smolenski (1983) sobre los significados de la misma fiesta, que también son considerados en esta tesis como un antecedente en el tema en cuestión. Estos autores afirman que:

“la fiesta de Nuestra Señora de Copacabana se ensambla en una compleja trama de rituales. La vida cotidiana y profana de los migrantes bolivianos se inserta en un espacio y tiempo sagrado, que permite la continuidad de sus relaciones con el país de origen y, en cierta medida, les permite recuperar el mundo perdido que, a distancia, adquiere características edénicas. Así mismo, les permite mantener vivas las tradiciones que ayudan a cimentar sus sentimientos de identidad cultural y transmitirlos a sus hijos y nietos argentinos como un legado sumamente valioso” (1983:71).

Grimson analiza este párrafo y rescata una cuestión básica: que la fiesta posibilita la relación con el país, la recuperación del mundo perdido, mantiene vivas algunas tradiciones y las transmite. Así, la fiesta sería la reproducción del pasado, y sus

significados estarían anclados en una historia ajena al contexto migratorio presente. Sin embargo, las entrevistas y observaciones efectuadas por Grimson lo llevan a interpretar lo contrario. La fiesta no sería la conservación de un pasado ancestral sino la puesta en relación de esa historia con el presente de la migración” (2005: 77). En este contexto, el autor se focaliza en los actores y en las significaciones que le atribuyen a la fiesta y que se manifiestan en “la lucha por el sentido de la historia”, que es, a la vez, una disputa por las formas de relacionarse con la sociedad mayor.

Grimson ahonda más en los sentidos de la fiesta y subraya lo equivocado que sería imaginarse a estos grupos como totalmente organizados. En este sentido, propone pensarlos como grupos que divergen sobre los sentidos de la fiesta y la identidad boliviana. Esta disputa no se sostiene en un debate público, pero puede observarse en las afirmaciones sistemáticas de identidades diferentes: inmigrantes bolivianos, católicos e indígenas. Este es un punto importante en el análisis del autor y, a través de él, buscará mostrar cómo estos sentidos diversos y las identificaciones comunes se construyen en esta misma ambigüedad, en ese “conflicto sutil” (2005: 78). Estas cuestiones llevan a Grimson a pensar y analizar los modos de construcción de la ciudadanía de los migrantes bolivianos en Argentina. De hecho, el derecho a ella se vincula, para los católicos, con las características religiosas, mientras que los indigenistas prefieren afirmar que sus derechos se sustentan en que no son inmigrantes sino nativos de estas tierras. En la fiesta estos aspectos se harían tangibles entre aquellos que buscan “preservar” las tradiciones *aymara-quechuas*, haciendo flamear la *wiphala* antes que las banderas nacionales. Lo mismo sucede con las danzas elegidas, es decir, entre aquellas que se vinculan con períodos anteriores a la colonia –como el *tinku*- o aquellas danzas estilizadas como el *caporal* (ver capítulo VI y VII).

Así, las autodefiniciones que los sujetos construyen tienden a imprimirse con sentidos étnicos vinculados con la historia indígena y religiosa. Estas diferencias constituyen, para el autor, una disputa política al interior de la colectividad, donde lo que se discute son los diversos modos de relacionarse con la sociedad mayor. En esas disputas, se desarrolla una “lucha por la definición del sentido de la fiesta; pero es justamente en la imposibilidad de que se imponga uno sobre otro, en la ambigüedad y conjugación de las series semióticas que atraviesan a los participantes, como el sentido global de la fiesta se construye” (2005:85). Por ello, el autor concluye que, más que preguntarnos por su

verdadero significado, sería necesario interrogarnos por la diversidad de sentidos que se producen en la fiesta.

Por su parte, los trabajos de Gavazzo (2005 y 2007) constituyen los antecedentes más directos en relación con el tema planteado en esta tesis, ya que en ellos analiza la existencia de danzas propias del Carnaval de Oruro en Buenos Aires, no sólo como expresiones de su identidad, sino también en relación con la reconfiguración del patrimonio cultural. Este es el primer análisis que articula la dinámica del mundo de las representaciones bolivianas en Argentina con el uso de la noción de patrimonio cultural. Gavazzo centra su aporte a la gran masa de estudios realizados sobre la inmigración boliviana a Argentina y establece un diálogo con los autores ya presentados anteriormente, como Zalles Cueto, a través de su idea de *enjambriamiento cultural*, y, sobre todo, con el trabajo de Alejandro Grimson, a quien lo considera como el referente más destacado.

La producción cultural boliviana en este contexto migratorio es vista por la autora como un patrimonio particular que posibilita la construcción de nuevas identidades colectivas. En consecuencia, ella da cuenta de cómo se habrían creado nuevos espacios de expresión en los que se “retradicionan los nuevos símbolos nacionales, regionales y étnicos referidos al patrimonio cultural boliviano” (Gavazzo 2005: 42). Sería en este nuevo espacio en donde se disputa la definición de la “bolivianidad originaria y la nueva bolivianidad”, entendiendo por esta última a la cultura originaria de Bolivia resignificada y transformada en el nuevo contexto. La nueva bolivianidad constituye, entonces, un “patrimonio nuevo” y las transformaciones y diferencias con respecto al “originario” son el eje de las disputas entre los diversos agentes de ese campo, por lo que impide considerar a los bolivianos migrantes como una “comunidad unificada”.

Esta investigadora utilizó para su análisis las nociones de tradición, actuación y contexto, retomando autores como Bajtin (1987) y Bauman y Briggs (1990). Desde esta perspectiva teórica se considera a las actuaciones o *performances* como emergentes sociales a partir de las cuales puede observarse la conflictividad que caracteriza a cada grupo social. Es decir que centra el análisis en los procesos y en los modos en que los bolivianos residentes en Buenos Aires seleccionan ciertos aspectos de su identidad cultural para construir una memoria social en el contexto migratorio.

Otro enfoque que Gavazzo utilizó para su análisis fue el empleado por Pierre Bourdieu (1987), particularmente para referirse al campo cultural en tanto espacio construido por relaciones conflictivas. Esta noción de campo le permitió definir y englobar en términos conceptuales aquello que había observado durante el trabajo de campo, y que daba cuenta de los diferentes capitales culturales en tensión dentro de un mismo grupo. Esto es particularmente interesante de destacar ya que, como se verá en el apartado de “esbozo de contenidos”, dentro de cada una de las ciudades bajo análisis en esta tesis, coexisten diferentes sentidos, intereses y percepciones. Esta heterogeneidad se sustenta en la diversidad de orígenes, experiencias e historias de vida manifestadas y apropiadas por las distintas generaciones a lo largo del tiempo.

Finalmente, cabe mencionarse los trabajos de Susana Sassones, ya que ofrecen una lectura diferente sobre la migración, la religiosidad popular y la cohesión social de los bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires. Ella propone un abordaje geográfico para el estudio de las migraciones y complementa su análisis con metodologías cuantitativas y cualitativas, para comprender el proceso migratorio a través de “una geografía de los sujetos, una geografía posmoderna”. La experiencia del espacio vivido de los migrantes constituye su foco central de análisis.

El avance de la metodología cualitativa sobre el campo de la investigación geográfica adquiere una nueva dimensión con la recuperación del análisis cultural. Por ejemplo, el uso del método biográfico le permitió a la autora comprender los significados sociales, las relaciones con el territorio y el mundo de los migrantes, como relatos vividos. Sus trabajos podrían categorizarse como secundarios con respecto al tema en cuestión planteado para esta tesis doctoral, ya que su análisis no se centra exclusivamente en las fiestas bolivianas sino en las estrategias culturales “generadoras de cohesión socioterritorial -religiosidad popular, fiestas y bailes, recursos culinarios y asociaciones bolivianas- que son traducidas por Sassone como “prácticas socio-espaciales”. En este sentido, lo interesante de estos trabajos es que, si bien incorpora una metodología conocida para los análisis de manifestaciones culturales y representaciones simbólicas, brinda una nueva perspectiva teórica para repensar la existencia de “lugares bolivianos” y la territorialidad.

Para esta autora, “las estrategias culturales transnacionales son propias de la cultura andina” y se traducen en prácticas espaciales, en materialidades y en representaciones que organizan tanto lo cotidiano como la secuencia de actividades a lo largo del año. De este modo, se vive “lo boliviano” y “lo andino” en una gran urbe, como lo es el Área Metropolitana de Buenos Aires. “Con esas estrategias culturales, los migrantes construyen un espacio homogéneo en sí, que es refugio frente al exterior”.

En otro de sus trabajos, *Migración, territorio e identidad cultural: construcción de “lugares bolivianos” en la Ciudad de Buenos Aires*, de 2007, presenta, como tesis central, que las colectividades organizan sus espacios de vida y construyen sus lugares de acuerdo con estrategias culturales. El objetivo de su artículo es analizar “la vitalidad étnica que despliega una migración internacional, en una ciudad global, para la construcción de sus lugares dentro de un orden social dominado por la fuerza de la identidad etnocultural, y en un contexto de articulación socio espacial relacionado con la exclusión territorial” (Sassone 2007: 9-10).

Desde la perspectiva geográfica, la construcción cultural supone agentes activos en la organización espacial. “Se va edificando un ámbito territorial donde las experiencias de vida del grupo social se expresan en artefactos u objetos materiales, en signos y símbolos, en significados y valores que hacen diferente un territorio de otro y van dando conformidad a la identidad territorial” (Sassone 2007:13-14). En este contexto, las celebraciones de las fiestas patronales constituyen, para esta autora, un importante elemento identitario, ya que muestran un espacio de vida donde los migrantes han construido sus lugares de acuerdo con estrategias culturales.

II.3.a. Festividades, carnavales, murgas y patrimonios

A continuación se analiza un trabajo llevado a cabo por la antropóloga Carolina Crespo, quien, si bien no desarrolló una investigación sobre festividades propiamente bolivianas, propone un modo de analizar y comprender la memoria festiva en los carnavales en general, en toda su potencialidad y complejidad. Su relectura en este apartado se corresponde con la utilidad que su análisis brinda al estudio de las fiestas que los residentes bolivianos llevan a cabo en la ciudad de Olavarría.

Ella ha trabajado sobre el conjunto de celebraciones festivas de carnaval que tienen lugar en la ciudad de Gualeguaychú, provincia de Entre Ríos. Para ella, este tipo de celebraciones no representan efímeros divertimentos humorístico, sino también “ocasiones en las que, a través de la risa, la fantasía, el exceso y los disfraces, se reflexiona, exhiben, transmiten, construyen y negocian las identidades y la memoria de los grupos que la llevan a cabo” (Crespo 2007: 89). Aquí radica la importancia y la riqueza de este análisis en relación al tema de esta tesis, ya que pone en escena la multiplicidad de dimensiones presentes en el escenario festivo en tanto fenómeno cultural que, a su vez, es atravesado por usos políticos, económicos, simbólicos y sociales.

En su artículo *La memoria festiva*, publicado en el 2007, discute los aportes y falencias de aquellas investigaciones referidas a los carnavales (desde Bajtin 1994 hasta Da Matta 1983) para luego introducir una perspectiva teórico- metodológica fructífera y más ajustada para el análisis de estos temas, es y sumamente enriquecedora para transpolarlos al análisis de las festividades bolivianas del centro de la provincia de Buenos Aires. Esta perspectiva se centra en el concepto de “actuación” (*performance*) introducida por Richard Bauman y utilizada para analizar tanto el evento del habla como las “actuaciones públicas culturales”.

En efecto, Bauman (1992a; 1992b) define a la “actuación” basándose en una noción semiótica de la cultura y en la “capacidad agentiva del sujeto”; es decir, que la define no sólo como praxis sino como un modo particular de comportamiento comunicativo. Crespo retoma las ideas centrales de este autor y expresa que, uno de los aspectos comunes a todas las “actuaciones culturales”, es que constituyen instancias fuertemente marcadas que involucran un cambio en el marco de la experiencia. Se trataría, entonces, de eventos programados con anticipación, delimitados temporal y espacialmente y coordinados públicamente para una participación colectiva. Es decir, momentos “altamente reflexivos de expresión cultural, donde no sólo se reproduce el mundo social, sino que también se lo construye, crea, transforma y resignifica” (Bauman 1992b en Crespo 2007: 101-102). Toda actuación posee una dimensión emergente que la torna única e irrepetible (Bauman 1992^a en Crespo 2007:104).

Estos nuevos lineamientos teórico-metodológicos ofrecen entonces herramientas para analizar las celebraciones, ya que toman en consideración el aspecto “emergente y normativo de la misma y su carácter constitutivo y constituyente. Relevan cómo en los despliegues festivos se expresa una manera de interpretar el mundo y clasificarlo, de reflexionar acerca de los valores y los conflictos y tensiones que en este operan”. En este contexto, mirar dichos procesos de producción de sentidos bajo la lupa del contexto socio-histórico y de las relaciones de poder en el que el festejo y los festejantes se insertan, permite comprender cómo se disputa y negocia su ‘ser’ y ‘estar’ en el mundo (Crespo 2007: 105-106).

Por otro lado, se analizan los trabajos de dos autores Analía Canale (2007) y Hernán Morel (2007) que, si bien tampoco trabajan directamente con manifestaciones propias de los migrantes bolivianos, proponen un análisis de las manifestaciones carnavalescas (que aparecen en las tres zonas bajo análisis), a partir de la declaración de patrimonio cultural en la Ciudad de Buenos Aires y en términos de revalorización o puesta en valor de estas manifestaciones culturales. En este sentido, Canale lleva a cabo un análisis sobre los procesos de resurgimiento de las murgas porteñas en relación con las políticas culturales llevadas a cabo por parte de Estado local. Ella pretende construir un “objeto” de análisis que involucre los intercambios y negociaciones de sentidos a través de las prácticas, tanto de los productores de políticas culturales como de quienes se constituyen en sus destinatarios, en tanto usuarios de los espacios de articulación sociocultural propuestos por el estado (Canale 2007:113).

El trabajo de Morel refiere al proceso de crecimiento de las agrupaciones carnavalescas -autodenominadas murgas- que tuvieron su inicio a fines de la década de 1990. El autor se focaliza en las políticas de activación patrimonial y en la aparición del estado, reflexiona sobre este proceso en el que se desarrollan “nuevas confluencias político-organizativas” y considera la forma en que la implementación de políticas patrimoniales públicas produce reapropiaciones que derivan en la persistencia, mutación o reordenamiento de las tradiciones carnavalescas. En este sentido, Morel analiza los festejos de carnaval junto a sus expresiones artísticas: “signos de esta afirmación, se expresan en un notorio crecimiento en la cantidad de agrupaciones organizadas en la ciudad, en la reinstauración de los corsos barriales, en la cantidad de días de duración de las fiestas, en el reconocimiento material y simbólico de estas prácticas por parte de

estado local y en la diversidad de espacios sociales donde cobrará nueva vigencia el arte popular de las murgas” (Morel 2007: 131). Finalmente, lejos de entender estas manifestaciones como elementos culturales aislados vinculados al pasado, las concibe como insertas en un espacio de producción en donde se recuperan, transforman y resignifican antiguas prácticas e identidades culturales a partir de procesos sociales dinámicos.

III. 3.b. Festividades y patrimonio intangible

Para ir concluyendo, se analiza el trabajo de Mónica Lacarrieu, coordinadora del Programa de Patrimonio Inmaterial, para quien los bienes y/o expresiones inmateriales se han vuelto “el recurso por excelencia para pensar, reflexionar, promocionar y gestionar el reconocimiento de la diversidad cultural” (2006: 1). Dentro del ámbito de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la ciudad de Buenos Aires, se analiza la importancia que adquieren las experiencias de producción, salvaguarda, relevamiento y transformación del patrimonio cultural como mecanismo de reconocimiento y legitimación de la diversidad. En este contexto, se aborda una experiencia política, pública y local que se viene desarrollando en el campo de la cultura y que se dio a conocer bajo el nombre de “Atlas de Fiestas, Celebraciones, Conmemoraciones y Rituales de la ciudad de Buenos Aires” aprobado por la Ley 1553 en el 2004.¹

En este contexto, el Atlas, como lo expresa Lacarrieu, “busca ser un espacio que vincule las expresiones inmateriales con los sujetos que detentan el saber, desarrollan las prácticas colectivas en su cotidianidad y en espacios con sentido de lugar, constituyendo una matriz en la que se atraviesen las referencias culturales con la territorialidad de lo local” (Lacarrieu 2006).

La autora visualiza el patrimonio cultural inmaterial como un recurso para el reconocimiento y la gestión de la alteridad. Retoma la perspectiva de Abreu, ya que el mismo propone descentrar la clásica noción del patrimonio asociada al universalismo,

¹ Se trató de una experiencia inédita en el ámbito nacional y local que fue realizada por la Secretaria General Leticia Maronese junto con un equipo de trabajo integrado por Mónica Lacarrieu, Liliana Mazetelle, Nélica Barber, Ana Grtel Tomasz, María Paula Yacovino y Natalia Cler.

desde la perspectiva de Occidente, y naturalmente a la conformación de los estados-nación, para dar espacio a los “patrimonios emergentes” (Abreu 2003:30) y locales, señalados por UNESCO como “crisol de la diversidad cultural”. La revalorización del patrimonio intangible abre, de este modo, un espacio de oportunidad para pensar y repensar las identidades, a la espera de su contribución para la gestación de un diálogo sobre y desde las identidades (López 2003) y la promoción y reivindicación de los derechos culturales (Lacarrieu 2006). En suma, este trabajo es analizado en relación a dos cuestiones claves para el desarrollo de esta tesis: primero porque constituye el único caso en el que se delinea metodológicamente el modo de relevar las diversas manifestaciones que componen los diferentes patrimonios, tema que será retomado en el capítulo II y que, sin duda, enriquece el trabajo etnográfico para la gestión de los mismos. En segundo lugar, porque es el primer trabajo con llegada a la comunidad que pone al patrimonio intangible en el centro del debate, como eje transversal del mismo. En este sentido, el patrimonio inmaterial incluye todas aquellas expresiones culturales apropiadas como significativas por los diversos actores sociales, nativos o inmigrantes de la ciudad.

Aquí reside, además, otro factor de suma importancia, ya que también se retoman los rituales y celebraciones que se reproducen “en viaje”, desde los lugares de origen, siendo los migrantes quienes acarrean cultos, festividades y conmemoraciones hacia la ciudad. La existencia de estas fiestas estaría dando cuenta de grupos de inmigrantes que portan y poseen saberes y prácticas que resignifican en el nuevo territorio.

II.4. Discusión y análisis

Los patrimonios culturales se trasladan con la emigración y, en consecuencia, se reconfiguran en relación con los contextos locales. De este modo, las festividades y manifestaciones simbólico-culturales son reproducidas como formas de identificación a través de las cuales se conserva parte de un legado cultural que, a su vez, se convierte en un elemento que contribuye a reconstruir y resignificar la identidad que parecía perderse con el proceso de la migración. Así se construye una identidad común a partir de la invocación de temas y símbolos que remitan a un pasado colectivo y a tradiciones comunes (Rotman 2004: 140).

A lo largo de este capítulo se presentaron los distintos trabajos sobre inmigrantes bolivianos en Argentina con el fin de sistematizar la información existente y poder elaborar una idea acerca del “estado actual de la cuestión”. Exponer la totalidad de los trabajos existentes en lo referido a inmigrantes bolivianos es un propósito ambicioso, por ello se decidió focalizar en los análisis teóricos y metodológicos que llevaron a cabo los autores que se consideraron de interés para esta tesis. En este sentido, se hizo foco en aquellas investigaciones que abordan las diversas representaciones (festivas y culturales) que los sujetos construyen en relación con su cultura e identidad –ya sean estas bolivianos o se adscriban como tales. De este modo, las diversas maneras y perspectivas utilizadas en estos trabajos brindaron herramientas conceptuales y metodológicas para repensar la manera en que pueden ser abordadas las manifestaciones bolivianas en el centro de la provincia de Buenos Aires.

En las ciudades de Olavarría, Azul y Tandil no se han desarrollado estudios sistemáticos que den cuenta de las diversas y dinámicas maneras de expresar las identidades bolivianas y, menos aún, que las aborden en tanto manifestaciones patrimonializables. De hecho, a nivel nacional tampoco se encuentran investigaciones que articulen de manera metódica “lo boliviano” y sus expresiones a través de la perspectiva del patrimonio cultural o entendiéndolas en tanto patrimonio inmaterial. Sin embargo, como pudo verse, existen trabajos de gran complejidad y análisis, como los de Caggiano, Giorgis y Grimson que, sin hablar de patrimonio, abordan las múltiples manifestaciones culturales e identitarias que lo componen.

La contribución clave que ofrece Sergio Caggiano (2005) para el análisis del tema planteado en esta tesis, es el camino de múltiples entradas teóricas y metodológicas que la misma interdisciplinariedad ofrece para el estudio de la inmigración de bolivianos a la Argentina. En este sentido, lo interesante de este autor es su interés por analizar los procesos de construcción de sentidos, discursos e imágenes que construyen actores socioculturalmente diversos y que circulan en una misma sociedad. Es decir que, a partir de una “comunicación intercultural”, Caggiano trabaja con las identificaciones sociales y busca considerar tanto la autoidentificación como la heterodefinición de los grupos. Este punto no hace más que recordar que todo estudio que refiera a procesos de identificación/identidades no puede dejar de dar cuenta de cómo los miembros de un grupo determinado (sea boliviano o no) se identifican a sí mismos, son identificados por

otros e identifican a los otros. Por otro lado, el abordaje que propone Marta Giorgis posibilita repensar cómo se hace una etnografía y cómo acceder teóricamente (con Durkheim 1982 y Damatta 1978) a una celebración específica y las diversas identificaciones religiosas que en ella opera. Alejandro Grimson, por su parte, pone de relieve la diversidad de sentidos que se construyen en relación con las fiestas y con los procesos de identificación y genera, en consecuencia, un interés por trascender los discursos que se manifiestan en la superficie, para detenerse en las divergencias y disputas. Parte del supuesto de que los grupos divergen en la apropiación de sentidos y que por, ende, no se puede pensar “lo boliviano” como un todo homogéneo, sino más bien en su relación con los diversos modos de construir su ciudadanía. Lo interesante de este trabajo es que invita a ser más cuidadoso a la hora de identificar y comprender las categorías de autoidentificación con las que los grupos e individuos se afirman y diferencian del resto, sean estos de la misma comunidad o de una externa.

Estos tres referentes no sólo comparten su interés por los grupos de inmigrantes bolivianos y sus manifestaciones discursivas, festivas, comunicacionales y religiosas, sino que dan cuenta de cómo determinados ejes identitarios cambian y se resignifican en relación con el marco sociosimbólico nuevo que el contexto migratorio ofrece. Como lo planteó Caggiano, el nuevo contexto “brinda un marco original a la luz del cual interpretar las prácticas y las creencias, los valores, los modos de ser y de parecer” (2005: 58).

Por otro lado, Susana Sassone resalta la relación las entre identidades y la territorialidad. Sus trabajos son un aporte a la discusión general de la temática, aunque no a la de esta tesis en particular. La autora analiza, desde una perspectiva geográfica, las manifestaciones bolivianas como estrategias culturales transnacionales, generadoras de cohesión socioterritorial. Este enfoque estaría dando cuenta de por qué los grupos que migran tienden a agruparse en el nuevo territorio y poner en valor prácticas propias de su país de origen.

En un segundo momento se retomaron aquellos trabajos que, si bien no remiten directamente a “bolivianos”, proponen teóricamente cómo analizar las diversas manifestaciones culturales y festivas. Particularmente, el trabajo de Carolina Crespo constituye un interesante aporte, ya que utilizó una perspectiva teórico-metodológica

particular para el análisis de un caso concreto. En este contexto, adquirió especial relevancia su uso del concepto de actuación de Bauman (ver capítulo IV), y la aplicación de los casos de estudio propuestos es esta tesis. A su vez, este trabajo promueve el análisis de los carnavales en tanto manifestación en la cual se reflexionan y negocian las memorias de los grupos. En este sentido, el trabajo de Crespo (2007) permite analizar el escenario festivo en tanto espacio complejo, atravesado por múltiples dimensiones que necesariamente deben ser tenidas en cuenta para comprender la riqueza y dinámica que el evento tiene para todos los grupos involucrados.

De todos los trabajos presentados, Gavazzo (2005) y Morel (2007) abordaron estas expresiones culturales como manifestaciones del patrimonio cultural. La pertinencia de la investigación de Gavazzo radica en que trabajó específicamente con el patrimonio cultural de la comunidad de inmigrantes bolivianos en Buenos Aires, a partir de las prácticas de las danzas como expresiones de la “nueva bolivianidad”. En la misma línea de análisis que Grimson (2000), Giorgis (2004) y Caggiano (2005) propusieron que la nueva bolivianidad constituye un “patrimonio nuevo” y las transformaciones y diferencias con respecto al “originario” son el eje de disputas entre los diversos agentes de ese campo, lo que estaría impidiendo hablar de una “comunidad unificada”. El trabajo se convierte, entonces, en uno de los pocos antecedentes que analiza prácticas bolivianas como manifestaciones del patrimonio cultural.

Los trabajos desde la perspectiva del patrimonio cultural inmaterial son aún menos conocidos. Si bien se trata de un tipo particular de patrimonio que, como se verá en el capítulo IV, comienza a ser pensado e institucionalizado poco antes de 2003, ofrece herramientas conceptuales y metodológicas para analizar y promover el respeto por la diversidad. Por su parte, Lacarrieu y colaboradores marcan un nuevo camino por donde transitar hacia la resolución de uno de los objetivos de esta tesis que propone revelar la forma en que inciden las manifestaciones en torno a la diversidad de expresiones culturales que conforman el patrimonio cultural inmaterial de la región.

En este capítulo se puso de manifiesto la existencia de un *corpus* de conocimiento rico y diverso en relación con el tema planteado en esta investigación. Por ello, es posible reconocer el aporte de diversas disciplinas y saber que la multiplicidad de temas, que implican tanto las manifestaciones culturales como los procesos migratorios, han sido

cuestiones trabajadas por la antropología, lo que constituye una fortaleza ya que se reviste a estos estudios con un carácter social y dinámico. En efecto, la convergencia de la antropología y el patrimonio cultural ofrece un nuevo contexto a la luz del cual analizar y generar nuevas lecturas de estas manifestaciones. Esto ha dado por resultado trabajos e investigaciones que han comenzado a tener gran visibilización. No sucede lo mismo con aquellos que utilizan la perspectiva del patrimonio cultural inmaterial. Si bien hay recientes antecedentes en materia de gestión del patrimonio cultural no hay una sistematización que introduzca estos enfoques. El hecho de que las manifestaciones y las representaciones hayan sido, analizadas desde perspectivas como la del folklore, dentro de la antropología y no como parte del patrimonio cultural intangible, hace aún más relevante el aporte que se pretende efectuar en esta tesis. En consecuencia, con esta investigación, se busca contribuir con la producción de conocimientos tendiente a brindar un análisis desde un campo disciplinar que conjugue tanto los enfoque antropológicos (ver capítulo III) como los propios del patrimonio cultural inmaterial (ver capítulo IV) y que, en este sentido, difiera de las producciones desarrolladas en este capítulo.

CAPÍTULO III. PERSPECTIVAS TEÓRICAS I. Antropología y Patrimonio

III. 1. Introducción

Para comprender la complejidad de las representaciones y significaciones simbólico-culturales en las manifestaciones culturales bolivianas en las ciudades de Azul, Olavarría y Tandil, se propuso un encuadre teórico que relaciona dos perspectivas antropológicas: a) antropología y patrimonio cultural y b) antropología de las relaciones interétnicas. A partir de este recorrido se pretende definir conceptos teóricos para analizar luego, cómo funcionan en la práctica. No se busca solamente poner de manifiesto cuáles son las categorías elegidas para el desarrollo de esta tesis, sino también contar con elementos para discutir los procesos de construcción y resignificación de sentidos que llevan a cabo los integrantes de las “comunidades” bolivianas a través del análisis de sus manifestaciones culturales, festivas, artísticas u expresivas.

Si bien estos temas, en general, han sido investigados desde la antropología, lo novedoso en los últimos años ha sido su abordaje desde la perspectiva del patrimonio cultural. Por ello, en primer lugar, se da a conocer qué se entiende por patrimonio cultural y cómo surge y se transforma el concepto a lo largo del tiempo. Este proceso de configuración es necesario porque en él juegan un rol trascendente los diferentes grupos étnicos, como constructores de espacios donde se reproducen las identidades, las diferencias sociales (Rosas Mantecón 1998) y donde se activan determinados bienes culturales, materiales e inmateriales.

III. 2. Antropología y patrimonio cultural

Hasta hace sólo unas décadas, el patrimonio era visto como un conjunto discreto de bienes materiales con un valor intrínseco, desde el punto de vista histórico, científico o artístico. Su conceptualización estuvo vinculada con la noción de *acervo* y su legitimación aparecía como incuestionable. Como lo expresa Rosas Mantecón (1998), se adoptó una definición y apreciación estática de los bienes culturales, al margen de los conflictos y dinámicas sociales. Sin embargo, desde que las ciencias sociales y los enfoques antropológicos han mostrado un interés especial en los procesos en detrimento

de los objetos, se ha apuntado a una nueva definición de patrimonio como entidad compuesta de expresiones que se manifiestan de manera compleja y diversa a través de las costumbres sociales (Bouchenaki 2004; Sánchez Carretero 2005). Desde esta nueva perspectiva dinámica y multívoca, se puso énfasis en las prácticas sociales, en los sistemas de creencias y se amplió el enfoque patrimonial al hacer que el mismo sea aplicable tanto a los aspectos materiales como a los inmateriales de las culturas. De este modo, el patrimonio cultural se revaloriza, no sólo como fuente de diversidad, identidad, creatividad de los pueblos y como práctica y conocimiento de quienes lo portan, sino también como una construcción social que implica procesos diferenciales de apropiación de bienes culturales -tangibles e intangibles- por parte de los grupos y los individuos (Rosas Mantecón 1998; García Canclini 1999; UNESCO 2003; Prats 2000, 2007). A su vez, la incursión de la antropología en la temática del patrimonio permitió enfocar con mayor complejidad la cuestión de las percepciones del patrimonio cultural. De hecho, Mairal Buil (2003) expresa que la antropología social ha actuado sobre el patrimonio y, para ello, ha utilizado un amplio repertorio de conocimientos, información, datos y metodologías.

En América Latina el planteamiento del tema fue impulsado por el antropólogo Néstor García Canclini, quien promovió nuevas discusiones a la luz de las investigaciones de Pierre Bourdieu, por la antropología brasileña y también por los trabajos de Bonfil Batalla quien alentó la reflexión sobre estos temas en los terrenos de la antropología aplicada (Rosas Mantecon 1998:4) y se incorporó la dimensión del conflicto en el análisis de los patrimonios culturales. En este contexto, García Canclini (1999) explica que los discursos actuales referidos al patrimonio cultural comenzaron a mostrar un triple movimiento de redefinición y reconcentración. Para comenzar, se reconoció que el patrimonio no incluye sólo la herencia de cada pueblo o las expresiones “muertas” de su cultura (sitios arqueológicos, arquitectura colonial, objetos antiguos en desuso), sino también los bienes culturales actuales, visibles e invisibles (nuevas artesanías, lenguas, conocimiento). En segundo lugar, se extendió la política patrimonial de la conservación y administración de lo producido en el pasado a los usos sociales que relacionan esos bienes con las necesidades contemporáneas de las mayorías. Por último, frente a una selección que privilegiaba los bienes culturales producidos por las clases hegemónicas, se reconoció que “el patrimonio de una nación también está compuesto por los productos de la cultura popular: música indígena, escritos de campesinos y obreros,

sistemas de autoconstrucción y preservación de los bienes materiales y simbólicos elaborados por grupos subalternos” (García Canclini 1999: 16-17).

Este camino permitió plantear la imposibilidad actual de centrar los análisis de los bienes culturales aislados de su proceso de producción y circulación social. De este modo, reconocer al patrimonio en tanto construcción social, implicó e implica entenderlo como espacio de enfrentamientos y negociaciones sociales y como recurso para reproducir identidades y diferencias sociales (Rosas Mantecon 1998:5). En este sentido, la constitución del fenómeno patrimonial comienza a ser entendida como un campo cultural que se construye específicamente al problematizarlo, como espacio donde interactúan la producción social, la distribución y el uso de aquellos bienes que se caracterizan, o se han caracterizado, como patrimoniales (Alegría 2004). Es por ello que, en la idea de patrimonio, lo que está en disputa es “la capacidad de producción simbólica de otorgar a ciertos bienes culturales una connotación que los re-signifique como testimonios legítimos de un pasado que remite a un discurso de identidad” (Alegría 2004:58). En la misma línea de pensamiento, Criado Aguilar (2000) puntualiza que la nueva dinámica del patrimonio cultural tiene como explicación la emergencia de los valores locales, “la fuerza de lo singular, la importancia de lo diferente como sustantivo de la misma lógica global que conduce hacia culturas homogéneas” (2000:53). Así, la diversidad de los patrimonios comunes empezaron a ser entendidos como campos de expresiones donde las culturas dialogan y se diferencian (Bonfil Batalla 1989)².

En la actualidad, se reconoce que un factor determinante para definir al patrimonio cultural es su capacidad para representar simbólicamente una identidad (Prats 2007; Rosas Mantecon 1998). En este sentido, tanto el patrimonio como la identidad se caracterizan por su carácter dinámico y flexible al contexto social y político (García Canclini 1999). Por ello, García Canclini (1989) propone la reformulación del patrimonio en términos de capital cultural, y lo concibe en tanto *proceso social* que se acumula, reconvierte y es apropiado en forma desigual por diversos sectores. De este

²Si bien Bonfil Batalla reconoció la dimensión de la construcción social del patrimonio cultural y visualiza las relaciones de poder y los conflictos que atraviesan al mismo, este autor no ofreció elementos que permitieran entender que hay componentes del patrimonio cultural grupal que no son compartidos por todos los miembros y del grupo y que puedan formar parte también de una dinámica de distinción intragrupal (Rosas Mantecon 1998:178).

modo, el desafío actual implica analizarlo como espacio de luchas -materiales y simbólicas- entre las diferentes etnias o grupos (1989: 182).

III.3. Identidades y patrimonios. Procesos de configuración

Ahora bien, esta idea de patrimonio es el resultado de un largo proceso histórico que tienen sus orígenes en el siglo XVIII, y que se inserta en un contexto de cambios significativos a nivel mundial. Para entender esto, es necesario retroceder al comienzo de la Modernidad, momento en el que surge con fuerza un intento por explicar el universo y el ámbito social y cultural por medio del descubrimiento de sus leyes a partir del uso de la razón. La manera occidental de percibir y entender la naturaleza comenzó a ser explicada a través de la ciencia y dominada a través de la tecnología, por tanto, paulatinamente se dejó de recurrir a la mención de la voluntad divina para explicarlo todo (Tacca 1998). Con este lento proceso de desacralización y objetivación del mundo se fue produciendo un cambio radical en el modo de pensar las sociedades. Como expresa Merriman (1991), se abrió una brecha entre el presente y el pasado; demasiados cambios en poco tiempo crearon una especie de ruptura con el pasado, generando una sociedad sin precedentes que necesitó de un enclave para lidiar con la velocidad de estos cambios. A partir de entonces, surgieron ciertos enclaves, como la patria, la nación, el patrimonio, la ciencia, entre muchos otros, que fueron utilizados por "personas individualizadas" para representar su propio grupo social y su poder, y de ese modo, mantener la idea de que existe una instancia colectiva que los protege y les da seguridad (Hernando Gonzalo 2004). Estos mecanismos, como manifiesta Hobsbawm (1983), parecen o reclaman ser antiguos, pero a menudo son muy recientes en su origen "y, a veces, inventados" (1983:7). Anderson (2000) se refiere a ellos como artefactos culturales de una clase particular, que han sufrido cambios en su significado a través del tiempo y han adquirido una legitimidad emocional profunda. En consecuencia, una vez creados, estos artefactos se volvieron "modulares, capaces de ser trasplantados, con grados variables de autoconciencia" (Anderson 2000: 24), a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una amplia constelación política e ideológica, generando apegos profundos. En suma, estas invenciones, como propone Hobsbawm (1983), establecen una cohesión social (pertenencia a un grupo), legitiman instituciones e inculcan creencias y sistemas de valores por medio de la utilización de la historia como "legitimadora de la acción y cimiento de la cohesión" (1983:19).

El origen del patrimonio cultural podría ser entendido en este contexto, ya que su proceso de construcción, en los términos de Prats (2000), “consistió en la legitimación de unos referentes simbólicos a partir de unas fuentes de autoridad extraculturales, esenciales y, por lo tanto, inmutables” (2000: 116-117). Esto se vio reforzado con la noción de identidades nacionales que instaban a otras identidades más pequeñas a buscar respaldo, seguido de protección en organismos estatales autorizados y, por lo tanto, a confirmar indirectamente la superioridad de la “identidad nacional” (Bauman 2005). De este modo, los conceptos de patrimonio y nación debían hacer referencia a una cultura determinada como condición necesaria para su existencia y, en consecuencia, se dejaban afuera todas las contradicciones y conflictos que la misma diversidad cultural y social producían (Mordo 2000). La identidad nacional, como ficción, requirió así de mucha coerción y convencimiento para fortalecerse y cuajar en la única realidad imaginable (Bauman 2005).

La idea de un patrimonio cultural común fue alentada desde los Estados Nacionales decimonónicos, ya que aportaba un sustrato material a la construcción de las “tradicionales nacionales”, reforzando la nacionalidad y contribuyendo, de este modo, a la cohesión y a la unificación territorial. “Las nuevas naciones necesitaban contar con una historia propia en la cual educar a sus ciudadanos y generarles un sentido de identidad” (Endere 2009: 22-23). Es por ello que el patrimonio cultural, en sus inicios, estuvo fuertemente ligado con la construcción de la identidad nacional y representaba un testimonio unívoco y estático de una cultura pretérita, o de un pasado glorioso e irreversible (Endere 2009).

Así comprendidos ambos conceptos, patrimonio e identidad, parecían estar destinados a encubrir las diferencias étnicas y sociales en pos de una supuesta homogeneidad que constituyera la base de la nacionalidad y la creación de una cultura nacional, con un patrimonio cultural asociado a ella. Sin embargo, el proceso de creación del patrimonio nacional tuvo diferentes matices en los distintos países latinoamericanos, aunque hasta principios del siglo XX “existió cierto predominio de la ideología racista, inspirada en el darwinismo evolucionista” (Endere 2009: 23-24; ver también Podgorni 2000 y Politis 1992 y 1995). Es a partir de entonces que comienzan a surgir diversas orientaciones, tales como el indigenismo, el socialismo, el nacionalismo y la hispanidad, que afectaron la concepción del patrimonio cultural y la construcción de la identidad étnica en cada

país. Como ejemplos de ello, Endere menciona el Movimiento Indigenista de México (1910), el de Perú (1919) y el de Bolivia, a partir de 1952. Como consecuencia de estos procesos, los monumentos precolombinos de estos países pasaron a ocupar un lugar destacado en la agenda política estatal. Por el contrario, en Argentina se impuso un modelo de homogeneidad cultural a partir de un crisol de razas, producto de la inmigración europea de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

La construcción de una única cultura nacional era vista, desde la elite gobernante, como una condición necesaria para consolidar la unidad nacional e impedir la fragmentación territorial (Slavsky 1992: 72). En la primera mitad del siglo XX, el movimiento nacionalista construyó una noción de patrimonio cultural de la nación sobre la base de la tradición hispano-católica y la exaltación de los héroes nacionales, restándole importancia al pasado indígena que, desde entonces, quedó dissociado de la historia del país (Endere 2009, ver también Endere y Podgorny 1997). En este sentido, Bartolomé (1987:12) señala que “el estado Nacional nace signado por una doble trama de legitimación ya que, por una lado, debía mostrar su visibilidad y capacidad de existencia autónoma ante otros estados nacionales y, por otra parte, debía imponer esa misma definición a los habitantes del territorio sobre el cual ejercía su jurisdicción política” (ver también Balazote y Radovich 1992 y Radovich 1992).

Ahora bien, la presencia de una marcada diversidad cultural estableció un modo diferente de organización cultural de los territorios. “Por detrás de lo aparente, de estos territorios culturales forzados que se exhibían casi naturalmente en la conformación del país, existieron siempre otros espacios activos, dinámicos, profundos” que Mordo (2005: 296) denominó “territorios ocultos, dimensiones de sociabilidad y de saberes ancestrales de culturas que mantienen, a pesar de todo, su carácter particular y diferente” (2005: 295-296). De este modo, comenzaron a “aflorar diferentes movimientos que buscaron y buscan comunidad/reconocimiento en tierras donde ‘la cuestión nacional’ parecía resuelta hacía cien años” (Bauman 2005:119). Durante el final del siglo XX, la etnicidad y el nacionalismo dejaron de ser concebidos como productos de un orden natural, y se convirtieron en focos de intensivas investigaciones dentro de las Ciencias Sociales. Hoy es posible identificar una proliferación de perspectivas teóricas con respecto al tema y es por ello necesario considerar también los procesos involucrados en su producción.

III. 4. Antropología de las relaciones interétnicas

III. 4.a. Identidad y etnicidad

A pesar de las intervenciones coloniales y republicanas ejercidas sobre las poblaciones autóctonas a través de la historia, Briones (1990-1992) propone que sus etnicidades, lejos de palidecer, se han vigorizado. Lo mismo podría observarse con las poblaciones inmigrantes que, lejos de asimilarse con la cultura “receptora”, ponen en práctica un conjunto de representaciones culturales y promueven la puesta en valor de sus propias identidades.

La identidad es una categoría que cobra cada vez mayor importancia y es usada por un amplio espectro de actores sociales: científicos, funcionarios, militantes, periodistas, nativos, entre muchos otros. Esto, en los términos de Frigerio (2007), genera que el concepto quede prisionero de la idea de que tal cosa realmente existe. Por ello, en la actualidad se propone como más adecuado hablar de “identificaciones” o “actos de identificación” (Frigerio 2007: 41) y repensar estos conceptos en tanto “categorías sociales generadas en procesos sociales complejos, posibles de ser interpretados en sus connotaciones comunicativas, cognitivas y simbólicas (Tamagno 1988: 56-59). El énfasis en estas ideas anula la pretensión de establecer identidades como puras o auténticas y reafirma la noción de construcción simbólica continuamente actualizada y sitúa el debate en el campo de las relaciones de poder, de las luchas simbólicas, de las negociaciones y de la lucha por los espacios (Tamagno 1997:190). En consecuencia, se propone una definición que no subraya elementos permanentes y estáticos, sino que resalta el carácter dinámico e histórico del mismo. De este modo, la identidad es entendida como “el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional, que no está determinada por factores objetivos ni depende puramente de la subjetividad de los agentes” (Giménez 2005: 12-13).

Las identidades deben ser reconocidas por los demás para poder existir ya que, retomando a Bourdieu (1982), “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y, por cierto, percibido como distinto” (en Giménez 2005:13). De aquí la importancia de las manifestaciones como estrategias por medio de las cuales “el grupo se torna visible para los demás grupos y

para sí mismo, revelando su existencia en tanto grupo conocido y reconocido” (Bourdieu 1982).

En el concepto de identidad convergen, a su vez, otras categorías ligadas íntimamente con distintas instancias de lo social, como por ejemplo: diferencias y desigualdades sociales; etnicidad y nacionalidad; grupos minoritarios como los indígenas, los migrantes o grupos subalternos; la cultura y la ideología (Tamagno 1988:50) y la territorialidad, entre otras. Podría decirse que no existen identidades “en sí” ni “para sí”, sino “en relación con”. El concepto aparece también frecuentemente ligado al de etnicidad. Como lo expresa Tamagno, el término *etnicidad* surge ante la necesidad de analizar los fenómenos de interacción entre grupos de individuos portadores de características culturales diferentes. En América Latina, el análisis de los aspectos que hacen a la etnicidad o a la cuestión étnica se han centrado en el tratamiento de la problemática indígena. Sin embargo, también se han tratado aspectos que hacen a la etnicidad campesina o de grupos migrantes (1988:51). Para esta autora, la historia de la gestación y desarrollo de las etnias a lo largo de tiempo ha dado cuenta de las relaciones entre diferentes grupos humanos a través del tiempo, es decir, de los contactos interétnicos. Esta historia jamás estuvo desligada de las relaciones de poder, de las relaciones de pertenencia/exclusión y dominación/subordinación que se establecieron entre las personas y los grupos, que se expresan tanto a nivel de las prácticas como a nivel de las representaciones (1988:52).

En este contexto, la etnicidad no se constituye por sumatorias de elementos concurrentes sino que “permite conceptualizar procesos en los que los sujetos sociales, que participan diferencialmente en relaciones de poder, se vinculan distintivamente o no con diversos bienes, prestaciones y significados” (Briones 1990-1992:58). De este modo, se concibe a la etnicidad como un proceso de continuidad en la transformación, a lo largo del cual se va caracterizando la re-producción de un grupo (Siffredi y Briones 1989, en Briones 1990-1992:58). Esta concepción no permite restringir lo étnico a los límites de un grupo ni a una enumeración de rasgos culturales, sino entenderlo como construcción social que debe ser estudiada en su marco histórico, situando los procesos de identidad e identificación sociales, así como las relaciones de dominación/subordinación y las formas en que estos nexos se reflejan en el campo (Tamagno 1988:50).

A su vez, Briones sostiene que los análisis sobre la etnicidad deben desplegarse siempre sobre un doble eje: uno longitudinal, que cubre los sucesivos contextos de agregación en los que el grupo se va insertando, y otro transversal, sobre el cual debe procederse a analizar tanto la diversificación de la reproducción del grupo, según sus miembros se insertan en diferentes sub-contextos de agregación. Siguiendo los “rumbos” que propone la autora, el primer eje permitiría explicar la situación actual de un grupo, y el segundo, analizar cómo los rumbos se mantienen, se pierden o se forjan (1990-1992: 61).

III. 4.b. Identidades y grupos étnicos

Retomando la noción propuesta por Alberto Giménez (2005), se analizan las identidades étnicas como aquellas que remiten a contextos históricos y socialmente específicos, que varían en cuanto a su composición y significado según los diferentes procesos de etnización que les dieron origen. El autor trabaja las identidades de los grupos indígenas que habitan el territorio mexicano y que son herederos de las *First Nations* que él denomina “mesoamericanas”. A través del análisis que lleva a cabo con este grupo, desarrolla una serie de características, a saber: 1) Las identidades étnicas se caracterizan por ser profundamente tradicionales. Se adopta la noción dinámica del concepto de tradición, que es compatible con el cambio, la modernización y el desarrollo; “nunca es mera repetición del pasado en el presente, sino filtro, redefinición y reelaboración permanente del pasado en función de las necesidades y desafíos del presente”. Lo que la define es el hecho de conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente y “la base de esta autoridad no es la antigüedad sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar, incluso, las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente” (Giménez 2005: 19).

2) Las identidades étnicas refieren a un territorio que es considerado una “herencia común”, como la tierra de los padres y de los antepasados. “Se trata de una territorio modelado por el trabajo de muchas generaciones, que funciona como vínculo material entre las generaciones pasadas y actuales. Por último este territorio es considerado como un espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y como referente simbólico de la identidad colectiva (2005: 20).

3) El lenguaje como “modelo del mundo”, como código que comprende la visión del mundo de una colectividad, es otro de los referentes que el autor utiliza para definir una identidad étnica. 4) La valorización del parentesco y de la familia es otra de las marcas distintivas. 5) Por último, el autor menciona la religión como referente de identidad étnica. Pone como ejemplo cómo, dentro de las comunidades indígenas, el santo patrono constituye la base de la organización social y del consenso simbólico, y se convierte en el centro de convergencia de todas las relaciones sociales.

Finalmente, expresa que estas identidades son el resultado de una construcción en el tiempo y que no son homogéneas ni pacíficas, sino que están atravesadas por conflictos (Giménez 2005).

El trabajo de Barth (1976) sobre los grupos étnicos y sus fronteras, constituye una cita ineludible para analizar la cuestión de la etnicidad. Este autor retoma una definición de grupo étnico utilizada por la literatura antropológica, para luego repensarla en otros términos e incluyendo otros factores. El grupo étnico fue definido tradicionalmente para designar a una comunidad que: a) en gran medida se autoperpetúa biológicamente, b) comparte valores culturales fundamentales, c) integra un campo de comunicación e interacción y d) cuenta con miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros, que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.

Al respecto, Barth expresa que se trata de una definición de tipo ideal, que se asemeja a la proposición tradicional que afirma una raza como igual a una cultura, igual a un lenguaje y, por ende, a una sociedad. Esta formulación impide comprender el fenómeno de los grupos étnicos y su lugar en las sociedades y culturas humanas, ya que cuando se parte de un modelo típico ideal de una forma empírica recurrente, ya se está presuponiendo cuáles son los factores significativos en la génesis, estructura y función de los grupos. Es decir, se reduce el número de factores que se utilizan para explicar la diversidad cultural (Barth 1976).

En su lugar, el autor propone que los grupos étnicos sean considerados como una forma de organización social, y que los rasgos tomados en cuenta no sean “la suma de diferencias objetivas”, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran

significativas. Para este investigador, los grupos étnicos ofrecen una especie de “recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socioculturales”. Es decir, que los límites definirían al grupo pero no a su contenido cultural.

El análisis efectuado por Ringuélet (1987) sobre la cuestión étnica retoma en primer lugar a Barth (1976) y su idea de adscripción como aspecto crítico de la comunicación y las normas de interacción. En este contexto utiliza, a su vez, de Cardosa de Oliverira (1971) su noción de *identidad contrastante*, “esencia de la identidad étnica” y base sobre la cual esta se define. Es decir que es “*la situación de contacto interétnico*” el contexto en el cual surge la idea de un “nosotros” frente a “los otros” (Ringuélet 1987). De este modo, Ringuélet aborda los aspectos grupales de la etnia, con sus características adscriptivas y la identificación diacrítica de sus miembros en el sistema de valores y el campo de la comunicación (Ringuélet: 1987:30). Esta sería la primera dimensión étnica, pero luego señala otras dimensiones que deben ser consideradas. La segunda que propone es la “*regulación de personal*” en el grupo étnico, tema que conduce directamente a considerar el parentesco. “El grupo étnico delimita un campo común de reproducción dentro del cual sus miembros deben casarse, lo que constituye una regla de parentesco”. Una tercera dimensión a la que el autor refiere es el “*carácter local comunitario*” de la etnia, espacio sobre el cual se elaboran las particularidades culturales, y donde los miembros definen su identidad. En estrecha relación con esta, la cuarta dimensión que distingue el autor es el “*carácter de minoría del grupo étnico*”. Se trata de comunidades (locales) *en relación*, incluidas en el sistema social global (Ringuélet 1987:32). La quinta dimensión es la “*profundidad histórica*”, es decir, la historia en común, el tiempo de una memoria ancestral (de una profundidad parental). De hecho, la referencia a un pasado lejano, a un origen común mitificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de la legitimidad del grupo, posibilitando la acumulación de “capital intangible”: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes... (Bonfil Batalla 1981, en Ringuélet 1987: 33). Finalmente, resalta el aspecto de los *rasgos culturales particulares de las etnias*. Es decir, aquellos rasgos y estructuras que permitan mantener la continuidad cultural, configurar un espacio de libertad creativa suficientemente controlable. “El lenguaje común, en este sentido, se constituye en un código compartido, un campo semántico

elaborado históricamente según el cual se organiza la comprensión del mundo...” (Bonfil Batalla 1981 en Ringuélet 1987: 34).

Otro trabajo que merece destacarse en relación con la cuestión étnica es el de Cristina Bari (2002), quien lleva a cabo un recorrido entre algunos de los autores ya desarrollados y otros, sobre la construcción del término grupo étnico. Inicialmente ella recupera la definición de Max Weber, quien aborda al grupo étnico como una construcción social cuya existencia es siempre problemática. Es decir, que no lo define como un ente aislado y estático sino en permanente comunicación con otros grupos.

Si bien esta autora reconoce que se trata de un enfoque dinámico, considera que es insuficiente la relación entre estos aspectos para abarcar los grupos étnicos y resalta la ausencia de la dimensión de dominación como elemento determinante del proceso histórico de interacción entre grupos hegemónicos y minoritarios (Bari 2002:151). Por ello considera más apropiado lo expresado en el análisis de Roberto Cardoso de Oliveira y Roberto Ringuélet, para quienes la historia de un grupo étnico es fundamentalmente una historia de relaciones o fricciones inter étnicas. En este contexto, Bari considera que es posible “concebir” a un grupo étnico como “una organización social local, caracterizada a partir de normas de auto-inclusión y de atribución por otros, orientada por un sistema de valores” (Bari 2002:153).

La misma autora propone, también, una definición de identidades étnicas como construcciones que se constituyen a partir de procesos de contrastación, pero fundamentalmente de confrontación con el otro, razón por la cual no se puede analizar independientemente de las relaciones intra-étnicas e interétnicas, porque esos son los espacios de interacción temporal “donde se mantienen, se actualizan y renuevan las identidades” (Bari 2002: 156).

En suma, el grupo étnico se aborda como una categoría analítica que posibilita una aproximación a las diversas dimensiones sociales de un grupo en cuestión, y permite entender teóricamente cómo operan tanto los vínculos materiales como los referentes simbólicos. El uso de esta categoría posibilita pesquisar el pasado, su reinterpretación en el presente, el rol de los territorios, el lenguaje, el parentesco y las religiones, como construcciones sociales no pacíficas ni homogéneas. Ellas constituyen organizaciones,

construcciones problemáticas; son parte de los contenidos culturales que conforman el grupo y varían al interior del mismo.

III. 5. Antropología de las representaciones simbólicas y de la *performance*

“Los cambios en las condiciones materiales de existencia pueden darse en tiempos considerablemente más cortos que los cambios a nivel de las representaciones” (Tamagno 1997).

Una vez definidas todas estas categorías analíticas: identidad, grupos étnicos, etnicidad, y retomando la idea de que las mismas son portadoras de contenidos comunicacionales y simbólicos, se procede a desarrollar y explicar qué se entiende por representaciones simbólicas. Para ello, se llevará a cabo una lectura crítica de conceptos claves -como lo simbólico, la cultura y las representaciones- que serán analizados desde una perspectiva antropológica.

Gilberto Giménez (2005) desarrolló la idea de lo simbólico siguiendo a Geertz: “lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones y acontecimientos” (2005:5). En este sentido, todo podría servir como soporte simbólico de significados culturales: los modos de comportamiento, las prácticas sociales, los usos y costumbres, el vestido, la alimentación, la vivienda, los objetos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos. En consecuencia, lo simbólico recubre “el vasto conjunto de los procesos sociales de significados y comunicación”. A su vez, este conjunto podría desglosarse, según dicho autor, de la siguiente manera:

- a) En los códigos sociales que pueden entenderse como sistemas articulatorios de símbolos en diferentes niveles.
- b) En la producción de sentido y, por lo tanto, de ideas, representaciones y visiones del mundo (tanto en el pasado como en el presente).
- c) Y por último, en la interpretación y reconocimiento que permiten comprender la cultura como “gramática de reconocimiento”.

En consecuencia, lo simbólico, así definido, refiere no sólo a una dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales, sino también en tanto instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder. “Los sistemas simbólicos son, al mismo tiempo, *representación y orientaciones para la acción*” (Giménez 2005:7). Finalmente, la cultura, entendida como repertorio de hechos simbólicos, manifiesta una relativa autonomía y coherencia, y podría definirse como “el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (2005:9). Así la cultura exhibe su transversalidad y es entendida como una dimensión de toda la vida social. Ahora bien, el autor introduce una distinción que, en su opinión, muchos debates sobre la cultura han pasado inexplicablemente por alto; se trata de la distinción entre formas interiorizadas y formas objetivas de la cultura. O, en palabras de Bourdieu, “entre formas simbólicas y símbolos objetivados bajo forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos y artísticos, por otro” (2005:13). En efecto, la concepción semiótica de la cultura obliga a vincular los modelos simbólicos a los actores que los incorporan subjetivamente y lo expresan en sus práctica”. Se considera, entonces, la cultura desde la perspectiva de los sujetos, bajo su forma interiorizada, y no bajo sus formas objetivadas. La cultura es, antes que nada, “*habitus*” (Bourdieu 1980), cultura actuada y vivida desde el punto de vista de los actores y sus prácticas. Cabe aclarar que el concepto de *habitus* de Bourdieu remite a un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, es decir, a principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones (1991:92).

En suma, cuando se habla de indumentaria étnica, de monumentos notables, de personalidades míticas, de elementos gastronómicos, de objetos festivos, de símbolos religiosos y de danzas étnicas o regionales, se estaría frente a formas objetivadas de cultura, pero las representaciones socialmente compartidas, los esquemas cognitivos, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias y el *stock* de conocimientos propios de un grupo determinado, constituyen formas internalizadas de la cultura, resultado de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significados (Giménez 2005:14).

El autor se ocupa especialmente de las formas simbólicas interiorizadas y por ende, del concepto de representaciones sociales. Este último deviene de la sociología de

Durkheim y ha sido recuperado por Serge Moscovici y sus seguidores desde el campo de la psicología social (Moscovici 1993, 2004), así como utilizado por otros científicos sociales para el análisis de diversas problemáticas (Jodelet 1989, 1996; Marcová 1996, entre otros). En términos de Giménez, y siguiendo a Abric (1994), las representaciones son construcciones socio-cognitivas que podrían definirse como un conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado. Toda realidad es representada, es decir, apropiada por un grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada en su sistema de valores, dependiendo de su historia y del contexto ideológico que lo envuelve. De este modo, las representaciones no serían un simple reflejo de la realidad, sino una organización significativa de la misma. Constituyen un sistema cognitivo contextualizado que estaría respondiendo a una doble lógica: la cognitiva y la social (2005:14). En términos de Moscovici (1993), tienen la función de hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible, perceptible. Las representaciones sociales son, a la vez estables y móviles, rígidas y estáticas. No responden a una filosofía del consenso y permiten explicar la multiplicidad de tomas de posición individual a partir de principios organizadores comunes (2005:15).

La conclusión a la que este autor llega es que el paradigma de las representaciones sociales (homologable, en los términos de Giménez, a la teoría de *habitus* de Bourdieu), es una de las vías fructíferas y metodológicamente rentables para el análisis de las formas interiorizadas de la cultura, ya que permite detectar esquemas subjetivos de percepción, de valoraciones y de acción, que son la definición misma de la cultura interiorizada (2005:16).

Por último, y para profundizar la interpretación de las representaciones simbólicas que llevan a cabo los actores sociales, se introducen algunas ideas de la teoría de la *performance*. A finales de la década de 1970, la antropología pasó de ser una ciencia de los hechos, de las normas, de las estructuras, a ser una ciencia de los procesos. Las etnias, las culturas y sus grandes manifestaciones públicas dejaron de aparecer como entidades cerradas y finitas para ser entendidas en tanto producciones históricas en devenir. La noción de *habitus* reaparece para dar cuenta de aquellas experiencias que se encarnan en los cuerpos y los espíritus en forma de disposiciones duraderas; disposiciones que se hacen visibles tanto en las posturas, los gestos, la expresión de los

sentimientos, la habilidad manual del artesano, las técnicas del cuerpo, como en la puesta en escena de la vida cotidiana (Augé y Colleyn 2006: 68).

Numerosas publicaciones han llamado la atención sobre la dimensión “espectacular” de la vida social. Todo un vocabulario penetró en profundidad en las ciencias sociales: teatralidad, puesta en escena, interpretación, acto, gesto, drama, *performance*, etc. En los trabajos de Michel Leiris (1958), Erving Goffman (1981), Victor W. Turner (1982 y 1986), estas nociones se han articulado en una verdadera teoría que mejora la comprensión de la vida social. En los países anglófonos se ha creado un campo interdisciplinar bautizado como *Performance Studies* (Schechner 1977). Su traducción al español mediante el término “espectáculo” hizo que se perdiera su dimensión performativa según la cual, “el objeto y su creación se confunden, se producen simultáneamente”. De este modo, los acontecimientos espectaculares que sirven como medios de comunicación social, como los grandes rituales colectivos, los carnavales y las mascaradas, no son ni un reflejo ni una ilustración de una cultura, sino que, por el contrario, son prácticas a través de las cuales una cultura se crea y se transforma.

Por último, como ya se desarrolló en el capítulo II (sección II.III.I), Bauman hace un análisis de esta teoría y propone una noción semiótica de la cultura en la que la capacidad de acción de los sujetos cobra mayor relevancia. El autor define la actuación no solo como *praxis* sino como un modo de comportamiento comunicativo marcado por la estética y que debe ser evaluado por una audiencia. Se trata de eventos que son programados con antelación, delimitados temporal y espacialmente y organizados públicamente para una participación colectiva (Bauman 1992b). Durante dicho evento, los miembros de una comunidad seleccionan determinados elementos “dramáticos y comunicativos” para expresar determinado mensaje.

Otro concepto interesante de considerar también es el de “actuaciones culturales”, que constituye una herramienta sumamente reflexiva y acorde para el análisis de las manifestaciones festivas y culturales, donde no sólo se reproduce el mundo social sino también se lo construye, crea, transforma y resignifica (Crespo 2007: 102).

III. 6. Discusión

En el presente capítulo se han presentado los nuevos debates entre la antropología social y las diversas percepciones que se construyen en torno al patrimonio cultural con el fin de sintetizar los conceptos operativos con los que se analizarán, en los capítulos siguientes, los tres casos de estudio. En este sentido, y como se mencionó anteriormente, “un factor determinante para definir el patrimonio cultural es su capacidad para representar simbólicamente una identidad” y, en esta frase, se congregan y entrelazan tres de las categorías claves que se utilizarán a lo largo del desarrollo de esta tesis: el patrimonio, lo simbólico y las identidades. Todas ellas constituyen construcciones sociales que llevan a cabo los diversos actores en contextos de disputa y espacios de poder. Se trata de categorías sociales con una alta capacidad de variación y plasticidad, que están en estrecha relación con aquellos bienes culturales, materiales e inmateriales que los grupos consideren como significativos en un tiempo y un espacio determinados.

En este contexto, se entiende al patrimonio cultural como campo de representaciones y expresiones sociales, y se lo piensa en tanto proceso donde los capitales culturales se reconvierten y son apropiados de forma desigual por los distintos actores. Esta perspectiva, en consecuencia, permite centrar el análisis de los usos sociales de los patrimonios culturales en su proceso de producción y circulación, así como también, subrayar su carácter dinámico y multívoco.

La noción de identidad se introduce en estrecha relación con la de patrimonio. Se la utiliza en términos de actos de identificación en tanto categoría posible de ser analizada en sus connotaciones comunicativas y simbólicas. Ahora bien, la aplicación de los conceptos de identidades y grupos étnicos, se lleva a cabo teniendo en consideración su replanteamiento teórico, es decir, en relación con nombres (categorías) que permiten explicar la diversidad cultural sin reducir el número de factores que la componen. Ambos son entendidos como “recipientes organizacionales” susceptibles de recibir diversos contenidos culturales y comunicacionales, donde entran en juego variables significativas como: las tradiciones, el territorio, la memoria, el lenguaje, el parentesco, la familia y el pasado, entre otras. Al igual que el concepto de patrimonio, son utilizados para analizar teóricamente procesos de producción de sentidos abiertos y atravesados

por relaciones de poder, y no en términos de “rasgos” y “poblaciones” fijas e inmutables.

La lectura de “lo simbólico” introduce al universo de las representaciones, sin embargo, este último no puede ser entendido en su complejidad si no es a través del análisis de las diversas formas en que la cultura es interiorizada por los actores. Es decir, es el concepto de cultura el que permite vincular lo simbólico a los sujetos y sus representaciones. Pero no cualquier definición de cultura, sino aquella integral, que tiene en cuenta los modos en que los actores incorporan, interiorizan, objetivan y expresan sus prácticas culturales. De esta manera y teniendo en consideración la división teórica que propone Giménez sobre formas interiorizadas y objetivadas de la cultura, en esta tesis se busca, no sólo comprender y analizar los comportamientos observables (objetivados), sino también los esquemas cognitivos y las representaciones simbólicas.

Lo simbólico implica códigos, símbolos y producción de sentido. Refiere a un instrumento de intervención, un dispositivo de poder que permite, a su vez, comprender e interpretar el mundo. Es una dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales y, por ende, una dimensión importante de las “actuaciones culturales” (*Performance*) donde la visibilización y puesta en escena que llevan a cabo los grupos, cobra total relevancia para entender los procesos de identificación y pertenencia étnica. Finalmente, se considera que las manifestaciones y las actuaciones se constituyen en una especie de “llave” o “puerta” que invita a comprender, no sólo las maneras en que se interpreta simbólicamente el mundo, sino también cómo los sujetos construyen su etnicidad y patrimonios a través del tiempo. En suma, la presente investigación se enmarca dentro del campo de la antropología y el patrimonio cultural, y se enriquece y complementa con las perspectivas de la antropología simbólica y de las relaciones interétnicas. Se propone entonces, la recuperación de estos contenidos y categorías en relación con las diversas realidades relevadas durante el trabajo de campo para evaluar las formas en que estos saberes contribuyen y enriquecen el análisis del tema.

CAPÍTULO IV. PERSPECTIVAS TEÓRICAS II

Patrimonio Cultural Inmaterial

IV.1. Introducción

El concepto de patrimonio cultural inmaterial que se utiliza en esta investigación, constituye una categoría relativamente nueva. Se trata de una forma de nombrar aquellas expresiones culturales que siempre estuvieron presentes y que son significativas para la identidad de un grupo, una comunidad o un individuo. Su definición surge en el contexto de la UNESCO, donde se lo conceptualizó e institucionalizó en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial, en el año 2003, permitiendo su adopción a nivel mundial. A partir de entonces, el concepto se utiliza y redefine en diferentes ámbitos: políticos, de gestión, de desarrollo sustentable, entre otros. Aquí se lo introduce como una categoría teórica que permite un nuevo modo de percibir e interpretar las manifestaciones y expresiones culturales, en estrecha relación con los enfoques antropológicos presentados en el capítulo anterior.

IV.2. Breve recorrido por los antecedentes relacionados con la protección del Patrimonio Cultural Inmaterial

El concepto de patrimonio inmaterial surge ligado a la toma de conciencia acerca de la necesidad de su protección. Es decir, se lo define en un contexto donde comienza a ser prioridad la salvaguarda de aquellos bienes de carácter intangible a partir de la elaboración y adopción de un instrumento jurídico internacional. Esta no fue una tarea sencilla debido, fundamentalmente, a dos razones: en primer lugar, fue necesario que se creara un sistema internacional de protección del patrimonio y, en segundo, debió consolidarse la salvaguarda del patrimonio material, tanto cultural -mueble e inmueble- como natural, para que fuera posible avanzar sobre una cuestión que, con el transcurso de los años, se fue volviendo tan ineludible como compleja de abordar: la protección del patrimonio intangible.

Los inicios de la protección del patrimonio cultural se remontan al período comprendido entre la primera y segunda guerras mundiales, cuando se comenzó a gestar un movimiento conservacionista a nivel internacional que se plasmó en la Carta para la

Conservación de Monumentos Históricos y Artísticos de Atenas de 1931, complementado, además, con la Carta de Urbanismo de Atenas en 1933. Estos esfuerzos se consolidaron luego con la creación de la UNESCO en 1945, en cuyo seno se elaboraron y adoptaron las Convenciones sobre la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado (La Haya, 1954) y sobre Medios para Prohibir y Prevenir la Importación, Exportación y Transferencia Ilícita de Bienes Culturales (París 1970). Durante la década de 1960 comenzaron a plantearse nuevas necesidades con relación a la gestión del patrimonio inmueble que demandaron la cooperación internacional. Así surgieron, por un lado, la idea de proteger conjuntamente los sitios naturales y los culturales, y por otro, la de crear un sistema de protección para aquellos bienes que fueran de valor excepcional para toda la humanidad. En consecuencia, en 1972 la UNESCO aprobó la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Natural y Cultural (Paris 1972), reconociendo la necesidad de proteger aquellos bienes considerados de valor universal para las generaciones futuras. En la misma se evidenció un cambio en la filosofía de la conservación, ya que se consideró a los conceptos de naturaleza y de cultura como complementarios, y a la identidad cultural, como íntimamente relacionada con el ambiente natural en el cual se desarrolla (Endere 2009). Posteriormente, se avanzó sobre la noción de sitios mixtos, es decir, aquellos en los que se conjugan elementos naturales y culturales, incorporando así a los paisajes culturales, incluidos los paisajes culturales asociados -denominación que se acuñó para designar, entre otros, a los sitios sagrados- (UNESCO 2006:48).

En los últimos años, la UNESCO y sus organismos asesores, como el ICOMOS (*International Council on Monuments and Sites*), se han esforzado por superar su visión eurocentrista del patrimonio, reconociendo la importancia de considerar la percepción de las culturas no occidentales y de respetar el derecho a participar de los grupos indígenas, las minorías étnicas y los pobladores locales. En este contexto, la Carta de Burra, elaborada por ICOMOS Australia (1988-1999), generó un impacto considerable, ya que introdujo un nuevo criterio para evaluar el valor de un lugar patrimonial: el de la significación cultural. Dicha significación está relacionada con el propio lugar, con su estructura, emplazamientos, usos, antecedentes, lugares y objetos asociados. Este documento desafió y cuestionó los criterios occidentales utilizados para evaluar la

autenticidad de los bienes culturales, usados en documentos anteriores, tales como la Carta de Venecia³ (Marquis-Kyle y Walker 1996).

A ellos se sumaron otros cuestionamientos desde los países del Lejano Oriente en relación con las dificultades que se les presentaban para incluir a sus templos en la lista del patrimonio mundial, por no reunir los requisitos exigidos por la UNESCO. Este debate dio lugar a la Conferencia de Nara, en Japón, convocada 1994, en la que se concluyó que “la evaluación de la significación de un lugar, debe partir de la comprensión de los valores y características de cada cultura”. Además, el valor y la autenticidad de un bien cultural no debe evaluarse con criterios fijos, sino que debe interpretarse a la luz del contexto cultural al que pertenece (Larsen 1994).

Conforme a las convenciones internacionales, la manera en que el patrimonio es percibido, definido y debería ser gestionado, ha generado un impacto considerable en los sistemas de protección legal y de administración del patrimonio en diferentes países. Como puede observarse, la UNESCO fue generando avances notorios en pos del reconocimiento de las diversidades culturales, desarrollando una labor normativa que, en principio, se había centrado básicamente en la protección de los bienes materiales muebles (colecciones, objetos) e inmuebles (sitios), pero no se había prestado demasiada atención a los componentes inmateriales, que constituyen una dimensión insoslayable de los mismos. En este sentido, se ha afirmado que la salvaguarda del patrimonio inmaterial se mantuvo en segundo plano por tres decenios (Bouchenaki 2004).

Los antecedentes más directos, previos a la aprobación de la Convención del Patrimonio cultural inmaterial, fueron la Recomendación de la UNESCO sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular de 1989; la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural del 2001 y la Declaración de Estambul del año 2002. En los dos últimos documentos mencionados cobran especial relevancia la diversidad de formas que adquiere la cultura a través del tiempo y del espacio (UNESCO 2001), así como las múltiples expresiones del patrimonio cultural inmaterial, que constituyen un conjunto

³ En la Carta de Venecia, adoptada por ICOMOS en 1964 se enumeraron los principios básicos que deben guiar la conservación y la restauración de los monumentos para que sea considerada “auténtica”, enfatizándose la importancia de respetar los materiales originales con los que fueron construidos (Endere 2009).

vivo y en perpetua recreación de prácticas, saberes y representaciones que permite a los individuos y a las comunidades expresar sus maneras de concebir el mundo (Estambul 2002).

Tras varios estudios realizados por la UNESCO sobre la conveniencia y viabilidad de aprobar un instrumento para la protección del patrimonio inmaterial, la Conferencia General llegó a la conclusión de que se debía crear una nueva Convención a fin de garantizar su protección. En 1999 empezó la elaboración del borrador de este nuevo instrumento, donde se buscaba encontrar el enfoque más adecuado para atender a las múltiples y complejas necesidades del Patrimonio Cultural Inmaterial. Finalmente, el 17 de octubre de 2003 la Conferencia General de la UNESCO, aprobó por unanimidad la Convención para la Salvaguarda de Patrimonio Cultural Inmaterial.

Esta convención ha generado un impacto considerable no sólo en el sistema de la UNESCO, que ha incorporado la protección de este patrimonio en todos sus programas, sino también en otras recomendaciones de expertos y en las políticas de los diferentes países miembros. Cabe mencionar, por ejemplo, la Carta de Ename para la Interpretación de Lugares Pertencientes al Patrimonio Cultural (ICOMOS 2005) que establece que los elementos inmateriales de un lugar con valor patrimonial, tales como las tradiciones culturales y espirituales, los cuentos, la música, la danza, el teatro, la literatura, las artes visuales, las costumbres personales y la gastronomía deben identificarse e incluirse” en la interpretación de dichos lugares (Principio 3.5). En igual sentido, la Carta de Itinerarios Culturales de ICOMOS (2008) establece que “los contenidos intangibles de un Itinerario Cultural son fundamentales para comprender su sentido y sus valores patrimoniales de carácter asociativo. Por tanto, los aspectos materiales deben relacionarse siempre con otros valores de naturaleza intangible”.

IV.3. El concepto de patrimonio cultural inmaterial

La diversidad de expresiones del patrimonio y sus múltiples valoraciones constituyen los factores significativos que ayudaron a adoptar una nueva perspectiva respecto del patrimonio. (Bouchenaki 2004; Kirshenblatt-Gimblett 2004).

De acuerdo a los términos de la Convención, se entiende por patrimonio cultural intangible a:

“los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes, que las comunidades, los grupos, y, en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad, y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (Art. 2.1).

El mismo se manifiesta particularmente en las tradiciones y expresiones orales, las artes del espectáculo, los usos sociales, rituales y actos festivos, los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y las técnicas artesanales tradicionales (Art. 2.2).

A su vez, la Convención tiene por objeto promover la salvaguardia y el respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos de que se trate; la sensibilización en el plano local, nacional e internacional de la importancia del patrimonio cultural inmaterial y de su reconocimiento recíproco, la cooperación y asistencia internacionales.

De este modo, se pone de manifiesto la importancia que reviste el patrimonio cultural inmaterial como crisol de la diversidad cultural y como garante del desarrollo sostenible. En ella se reconoce, además, que son las comunidades, en especial las indígenas, los grupos y, en algunos casos, los individuos, que desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguarda, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo así a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana.

Se entiende por salvaguarda a todas aquellas medidas destinadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendiendo las acciones de identificar, documentar, investigar, preservar, proteger, promocionar, valorizar, transmitir - básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalizar el patrimonio en sus distintos aspectos (artículo 2.3).

Uno de los aspectos más significativos de la Convención es el rol central que se le da a las comunidades culturales asociadas con el patrimonio cultural inmaterial. Este es un hecho que marca un precedente en el ámbito internacional, poniendo de manifiesto que la protección del patrimonio no debería depender sólo de la intervención de funcionarios o de expertos (Blake 2009).

IV.3.a. Los desafíos de una definición

Reconocer al patrimonio cultural inmaterial en los términos de la Convención no fue una tarea sencilla (Kurin 2004). Se debió llegar a un consenso respecto del uso del término “intangible” (en inglés) por las dificultades que encontraron los expertos en adoptar otros posibles, tales como folklore, patrimonio oral, cultura tradicional, cultura expresiva, modo de vida, cultura etnográfica, costumbres, cultura popular o patrimonio vivo cultural. “A las dificultades epistemológicas de las definiciones de cada uno de estos términos, se unen las cargas ideológicas de los mismos, las particulares historias disciplinarias en cada país y las complicaciones para traducir conceptos, tanto por lo que denotan como también por lo que connotan” (Sánchez Carretero 2005:149). Resultó así problemático utilizar términos como “cultura tradicional” y “folklore” emanados de un sistema anterior de mentalidad colonial. Incluso las nociones de “protección” y “conservación” poseen connotaciones paternalistas en algunos países del mundo (van Zanten 2004). Así fue que, en junio del 2002, se convocó a una reunión de expertos con el propósito de establecer las definiciones de los términos más importantes.

La nueva definición de patrimonio cultural inmaterial tomó en cuenta el cuestionamiento del que está siendo objeto el concepto de cultura. “La cultura ha dejado de concebirse como un consenso unánime entre las personas que conforman una comunidad, para percibirse actualmente como un lugar de contestación: los pueblos están recreándola continuamente” (van Zanten 2004: 37). La cultura ha ido perdiendo su discrecionalidad previa en términos de “rasgos” y “poblaciones” para ser considerada como una práctica y un proceso de producción de sentidos. Como señala Briones (1998:6) la cultura es una “*praxis* abierta y atravesada por relaciones de poder que pueden generar la naturalización de lo arbitrario, así como la puja por hacer emerger o recrear significados alternativos” (Briones 1998:6).

Otra de las cuestiones abordadas por la Convención, y quizás la más compleja, fue la relativa a los derechos humanos, ya que los esfuerzos internacionales de salvaguarda deben compatibilizarse con su respeto. Ello se debe a que la UNESCO no desea amparar aquellas manifestaciones culturales, por más tradicionales que sean, que entrañen segregación racial o cualquier otra forma de discriminación que genere prejuicios hacia otros grupos o individuos (van Zanten 2004), o que violen, de algún modo, los derechos reconocidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas de 1948.

Las nociones de “inmaterial” y “material”, o de “tangibles” e “intangibles”, también presentan contradicciones. Existe un binarismo implícito en estas nuevas categorías que “no se puede mantener antológicamente” (Sánchez Carretero 2005:151). Una de las contradicciones tiene que ver con su contenido. El patrimonio cultural estuvo, por mucho tiempo, enfocado en la cultura material, sin embargo, el mismo concepto antropológico de cultura hizo que fuera redundante “el doblete material-inmaterial” (Sánchez Carretero 2005:151), ya que ambos aspectos son indivisibles (Sánchez Carretero 2005; Dawson 2004; Boychenaki 2004; van Zanten 2004; Kurin 2004). Las artesanías, por ejemplo, son parte de la cultura material, pero el conocimiento y las habilidades que hay que desarrollar para producirlas constituyen bienes intangibles, por lo que ambas clasificaciones no se pueden escindir (Kurin 2004). Es más, “algunos sistemas de conocimiento humano ni siquiera distinguen entre formas materiales e inmateriales de patrimonio, o entre lo cultural y lo natural” (van Zanten 2004).

Otro de los conceptos de la Convención, factible de ser discutido, es el de “salvaguardar”, ya que implica garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial. Ninguna intervención cultural puede ‘garantizar’ ese resultado. “La cultura cambia y los usos del pasado se desechan cuando dejan de ser funcionalmente útiles o simbólicamente importantes para la comunidad” (Kurin 2004: 78). En este sentido, el objetivo de la Convención debería ser el de ayudar a promover prácticas culturales tradicionales, pero no garantizarlas. En términos de Lowenthal (1985), la preservación tiene su lugar entre otros fructíferos modos de atesorar un patrimonio, ya que alternando, agregando o resignificando lo que heredamos y salvamos, hacemos que el patrimonio permanezca real, vivo y comprensible.

IV.4. La implementación del patrimonio cultural inmaterial en Latinoamérica

La Convención del 2003 se convirtió en el primer instrumento jurídico internacional a través del cual los diversos miembros se comprometen a sostener medidas para garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial. Su implementación en Latinoamérica animó a los países del continente a crear el Centro Regional para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina -CRESPIAL- el 22 de febrero de 2006. Se trata de un organismo internacional latinoamericano, creado por iniciativa del gobierno de Perú con el apoyo de la UNESCO, para promover y apoyar acciones de salvaguardia y protección del vasto patrimonio inmaterial de los pueblos de esta región. En la actualidad, Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Chile y Argentina forman parte del CRESPIAL. Sus objetivos principales son, en términos generales, promover la aplicación y el seguimiento de la Convención del Patrimonio Cultural Inmaterial y contribuir a la formulación de políticas públicas en los países a partir de la identificación, valoración y difusión de la cultura viva y de todas aquellas acciones que hacen al enriquecimiento de la diversidad cultural de América Latina. En este sentido, sus funciones, definidas en el artículo 6 del Acuerdo Fundacional, consisten no sólo en la creación de espacios de debate, intercambio y difusión de ese patrimonio, sino también en el fomento de actividades que promuevan su valoración a través de los medios de comunicación. Desde el CRESPIAL se concibe al patrimonio inmaterial como una herramienta fundamental para el desarrollo de los pueblos, y por ello, se considera necesario fortalecer las capacidades técnicas de los Estados en la gestión y lograr la participación de las poblaciones portadoras de estos conocimientos para proteger su patrimonio.

Gracias a la labor del CRESPIAL, actualmente se cuenta con información actualizada sobre el estado de la cuestión en cada uno de los países miembros. Además, la Comisión de Patrimonio Cultural del Mercosur⁴ Cultural también ha promovido la generación de proyectos de alcance regional que involucran a pueblos originarios u otros grupos culturales que habitan en los distintos países. De este modo, se iniciaron acciones vinculadas con la protección de distintos universos culturales regionales, como el

⁴ El Mercado Común del Sur (Mercosur) es un bloque subregional integrado por Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay y Venezuela. Bolivia está en proceso de incorporación.

Guaraní, el de los grupos afrodescendientes y el de las comunidades Aymara de Bolivia, Chile y Perú.

Asimismo, en el marco de la postulación ante UNESCO del Qhapac Ñan o Camino Principal Andino -iniciativa multinacional que involucra a Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina- se están relevando los tramos principales de esta antigua ruta incaica, así como los patrimonios natural y cultural, material e inmaterial, asociados al mismo. En consecuencia, se ha efectuado un relevamiento sin precedentes, al menos en Argentina, del patrimonio cultural intangible involucrado.

En este contexto, el concepto de patrimonio inmaterial adoptado por la UNESCO comenzó a ser incorporado en las normas, programas y planes dirigidos a reforzar la diversidad de expresiones culturales que se manifiestan en cada uno de los países latinoamericanos.

La República Argentina, mediante la Ley N° 26.118/06, ratificó la Convención UNESCO de 2003 y la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación designó a la Dirección Nacional de Patrimonio y Museos como el órgano encargado de llevar a cabo la salvaguardia de este patrimonio en el país. La mencionada Dirección, a su vez, creó el Programa Nacional de Patrimonio Inmaterial, cuyo objetivo se centra en la identificación, inventario y registro del dicho patrimonio, incorporando un diseño y líneas generales de acción basados en la experiencia realizada en Brasil⁵. Asimismo, tiene a su cargo la promoción y el desarrollo de las acciones de investigación, divulgación, valorización y salvaguardia del patrimonio intangible en todo el territorio de la Nación. Esta tarea debe realizarla en coordinación con las provincias, ya que uno de los principales problemas que suelen surgir en la dinámica de registrar estos bienes, se debe al carácter federal del sistema político argentino, por el cual cada una de las provincias está facultada para crear su propio sistema de registro y que, en caso de

⁵ En materia de registro y legislación la experiencia de Brasil es sumamente enriquecedora ya que cuenta con un Registro de Bienes Culturales de Naturaleza Inmaterial desde el año 2000, el cual está compuesto por 4 libros iniciales: El libro de Registros de Saberes, en donde se inscriben los conocimientos y modos de hacer enraizados en lo cotidiano; el Libro de las Celebraciones, donde se inscriben los ritos y fiestas que marcan la actividad colectiva del trabajo, de la religiosidad, de entretenimiento y de otras prácticas sociales; el Libro de las Formas de Expresión en donde se inscriben las manifestaciones literarias, musicales, plásticas, escénicas y lúdicas y el Libro de los lugares en el que se inscriben los mercados, las ferias, santuarios, plazas y demás espacios donde se concentran y reproducen prácticas culturales colectivas (UNESCO 2008).

resultar muy diferentes entre sí, pueden, a la postre, resultar incompatibles. En este sentido, ha sido conveniente que la autoridad nacional haya asumido la función de promover la articulación interinstitucional necesaria para la implementación del mencionado Programa, en coordinación con las instituciones provinciales y no gubernamentales vinculadas.

En los últimos años se han iniciado las gestiones para la conformación de un Comité Técnico Nacional para la implementación de la Convención de la UNESCO. Además, se han efectuado modificaciones a las fichas de registro diseñadas, originalmente, a pedido de los representantes provinciales, y se ha avanzado en el registro de las fiestas populares (Dirección Nacional de Patrimonio y Museos 2010).

IV.5. Los desafíos de proteger un patrimonio diverso y dinámico

La protección del patrimonio inmaterial en Argentina requiere atender a múltiples factores que se articulan en función de los contextos en los que se produce ese patrimonio. Algunos de ellos son la heterogeneidad y diversidad que caracterizan a la población argentina, la multiplicidad de flujos culturales y simbólicos, y los procesos diferenciales de apropiación de los patrimonios culturales-materiales e inmateriales. Los grupos de inmigrantes que viven en Argentina, por ejemplo, producen una particular mediación de elementos sociales e individuales, materiales y simbólicos, tanto de la sociedad de origen como de la sociedad receptora; es decir, que se articulan, en estos procesos de construcción de patrimonios, cuestiones locales, nacionales y globales. Así, se interrelacionan capitales culturales y se “pone en movimiento” un conjunto de representaciones simbólicas que se imbrican en la vida cotidiana y en las conductas, generando nuevas territorialidades y la emergencia de patrimonios culturales -locales, nacionales, étnicos, transnacionales, entre otros-. Como lo expresa Lacarrieu (2010), la diversidad construida en relación a las expresiones culturales inmateriales en Argentina son el resultado de mediaciones que transitan entre lo heredado y lo adquirido, lo material y lo inmaterial, lo tradicional y lo moderno, lo global y lo local, lo importado y lo exportado.

Esta diversidad cultural, en el contexto de una era global, debería ser un tema de sumo interés para sociedades, gobiernos y otras instituciones nacionales, ya que se reconoce

en su riqueza no sólo una fuente de identidad -tanto colectiva como individual- sino también un valor a “preservar”. Cuánto más rápido crece y se desarrolla económicamente un país, más probable es que se deterioren los legados materiales e inmateriales de su historia. Mientras tanto, la memoria colectiva se convierte en algo necesario, aunque ella sola no basta. “El llamado progreso, con su lógica de cambio y transformación, se lleva por delante, casi inevitablemente, fragmentos de un entorno cultural que se fue construyendo poco a poco”, señalan Ballart Hernández y Tresserras (2007: 14-15), y agregan que, “con el paso del tiempo, se pierden también los lazos tangibles y las memorias que ponen en contacto a las personas y los colectivos con el pasado y las generaciones precedentes”. Sin embargo, la globalización ha estimulado, también, procesos de revalorización, afirmación y, en ocasiones, recuperación de los elementos culturales que caracterizan e identifican a un grupo ante otros (CRESPIAL 2008). Esto último puede observarse, por ejemplo, en las comunidades de inmigrantes o pueblos nativos, quienes, a través del uso de la lengua, de la transmisión de costumbres, de los relatos o saberes, dan cuenta de “una extensa e intensa red de nucleamientos que les permite identificarse en el tiempo y en el espacio”, posibilitando que los individuos sepan quiénes son y de dónde vienen (Maidana 2009:54).

En este contexto, cabe preguntarse cómo debería gestionarse, administrarse, regularse y salvaguardarse un saber tradicional. ¿Cómo se podría, a partir de una norma, salvaguardar bienes culturales que no están sino en la mente de sus portadores? Y, además, ¿todos los componentes del patrimonio cultural intangible de un país deben ser salvaguardados? Se ha señalado, con razón, que pueden existir tantos objetos, lugares, paisajes, manifestaciones, representaciones y conocimientos que pueden ser considerados patrimonio, que la cuestión podría desbordarse (Ballart Hernández y Tresserras 2007: 18).

Los desafíos que implica la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en Argentina son muchos y exceden los objetivos de este trabajo. Sin embargo, algunos aspectos resultan interesantes indagar para comprender cómo y en qué contexto surge el reconocimiento de este patrimonio, y cómo se piensa, usa y protege en el país. Así, se retoma esta categoría más adelante en función de la problemática que se plantea en la tesis.

IV.6. Discusión: ideas para re-pensar el patrimonio inmaterial

Como se desprende de lo anterior, el análisis de los usos sociales de los patrimonios culturales inmateriales implica un desafío teórico y metodológico importante. Su complejidad radica, no sólo en la heterogeneidad de actores sociales involucrados y en la diversidad de representaciones sociales, sino también en la misma dinámica de los procesos de formación de los patrimonios. Existen cuestiones muy complejas como, por ejemplo, los derechos de propiedad intelectual de las partes involucradas y el desafío de registrarlos como tales.

Conocer la particular manera en que el patrimonio cultural inmaterial es concebido, nombrado y definido por los distintos grupos, constituye el punto de partida para la efectividad de cualquier análisis, un insumo vital, y contribuye, a su vez, a reforzar la significación social del patrimonio. La frecuente ausencia de registros de patrimonio inmaterial ha contribuido a la invisibilización y la exclusión de expresiones culturales creadas y recreadas por los diversos grupos sociales (Lacarrieu 2010). En este contexto, la posibilidad de registrar entidades patrimoniales inmateriales, como una estrategia de visibilización, posibilita la inclusión simbólica de la diversidad (Lacarrieu 2010). Para ello deben considerarse los diferentes puntos de vista, así como los diversos procesos de disputa por la legitimación y reconocimiento social de las manifestaciones y los actores que construyen el patrimonio. Esto equivale a otorgarle un lugar central, no sólo al rol de los grupos e individuos que son, en definitiva, los portadores, difusores creadores y ejecutores de los bienes y manifestaciones inmateriales, sino también reconocer la importancia de emplear metodologías propias de la antropología social para posibilitar su inclusión.

En esta tesis se propone entonces contribuir a visibilizar un patrimonio intangible particular, el de los inmigrantes y descendientes bolivianos de los partidos de Olavarría, Tandil y Azul a fin de conocer los significados que determinadas expresiones culturales tienen para ellos. Esto posibilitará apreciar mejor las diferentes manifestaciones patrimoniales como un legado ancestral y permitirá valorarlas como una parte significativa de la diversidad cultural y las identidades sociales. En este sentido, llevar a cabo investigaciones sistemáticas que tengan por objeto al patrimonio intangible y como objetivos, perfeccionar las metodologías para su identificación, registro, promoción y

difusión a partir de un abordaje participativo, es un importante desafío. En este punto cabe preguntarse cuál debería ser el rol de los investigadores. Ya hemos señalado antes el aporte que la antropología puede brindar para el conocer este patrimonio. Pero ello involucra, también, un nuevo rol para los antropólogos, ya que implicaría, como señalan Endere y Curtoni (2003), un cambio en la manera de percibir e interpretar la producción científica, haciendo que la misma trascienda el ámbito académico. Como propone Lacarrieu “la posibilidad de poner en juego la construcción y negociación de la alteridad, no sólo ofrece la opción de que el patrimonio que nos interpela sirva a los fines de configurar políticas de identidad, sino que también permite mirar al patrimonio como instrumento para pensar los escenarios y espacios de poder (2010:1207)”, que constituye el ámbito en el cual se definen las identidades.

CAPÍTULO V. ASPECTOS METODOLÓGICOS

V.1. Introducción

Este capítulo tiene por objeto dar a conocer las decisiones metodológicas que sustentan esta investigación y explicitar cómo, a través de ellas, se accedió al mundo de representaciones y manifestaciones culturales que se construye en relación a “lo boliviano” en los partidos de Tandil, Olavarría y Azul, en el centro de la provincia de Buenos Aires (Figura 5.1). La “unidad de estudio” en esta investigación está constituido por las diversas agrupaciones que se conciben como bolivianas, descendientes de, o que se adscriben étnicamente como tales, que residen en los partidos de Azul, Tandil y Olavarría, provincia de Buenos Aires, Argentina. En este contexto, se trabajó con “unidades de análisis” conformadas por familias directamente interesadas en manifestar, recrear y revalorizar este tipo de manifestaciones en estos territorios y que, en general, involucraron al menos tres generaciones.

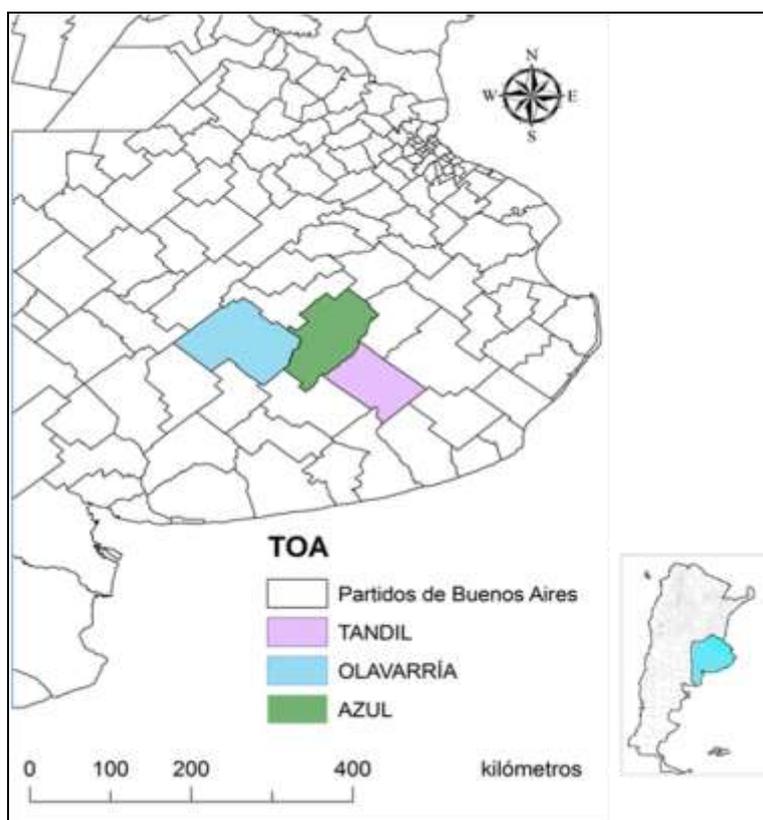


Figura 5.1. Mapa de los partidos de Tandil, Olavarría y Azul. Provincia de Buenos Aires.

V.2. Definiendo el campo y a los sujetos de investigación

En esta sección se presenta un panorama del campo empírico y se detallan los elementos generales que caracterizan a la población de inmigrantes bolivianos en los tres partidos del centro de la provincia de Buenos Aires antes mencionados, así como el contexto en el que la misma se inserta. Se explicita, de este modo, el modo en que se desarrolló el trabajo de campo, por medio de la descripción de los tres casos de estudio seleccionados.

V.2.a. El caso de Olavarría

Desde la década de 1950, la ciudad de Olavarría comenzó a recibir familias de procedencia boliviana que se asentaron en el nuevo territorio en busca, generalmente, de un mejor porvenir económico. Como consecuencia de ello, en la actualidad existen, al menos, tres generaciones (abuelos/as, hijos/as y nietos/tas) que se han organizado formalmente y que hoy componen una agrupación denominada: “Asociación de Residentes Bolivianos en Olavarría” (ARBO), legalmente constituida y cuyas autoridades son elegidas cada cuatro años. La comunidad posee una sede social ubicada en uno de los dos barrios (linderos entre sí) mayoritariamente habitados por familias y descendientes de inmigrantes bolivianos.

La notable visibilidad y reconocimiento social que posee esta colectividad en la ciudad, se debe en gran parte porque ponen en práctica manifestaciones festivas propias de las tradiciones de Bolivia, como por ejemplo, el carnaval y la celebración en honor a la Virgen de Copacabana.

Esta última fiesta es celebrada anualmente y se ha transformado en un evento cultural que se encuentra listado en el calendario oficial de actividades culturales del partido. A su vez, estos actores sociales, son conocidos comúnmente por trabajar en el ámbito de la construcción, el de la agricultura (proveyendo, en la actualidad, a verdulerías locales) y, en su momento, como mano de obra de las empresas cementeras locales.

V.2.b. El caso de Tandil

De manera general, y siguiendo la investigación de Almandoz (1997), se podría afirmar que la llegada de los inmigrantes bolivianos a Tandil adquirió importancia a mediados del siglo XX, cuando comenzaron a arribar a la zona atraídos, mayormente, por las oportunidades laborales que la ciudad ofrecía. En la actualidad pueden encontrarse, al menos, tres generaciones estrechamente vinculadas por lazos de parentesco y residencia, que conforman el “Centro de Ciudadanos Bolivianos Residentes en Tandil”. Si bien no se trata de una organización con personería jurídica ni poseen una sede propia, como en Olavarría, su presencia en este partido se hace visible por medio de sus manifestaciones artísticas, principalmente a través de la danza, la música y las artesanías. De hecho, el Mercado Artesanal de Tandil (MAT) y los carnavales se convierten en los espacios ganados, apropiados y usados para manifestar y participar, a través de sus tradiciones, costumbres e incluso su idioma, con la comunidad “local”.

V.2.c. El caso de Azul

El caso de la ciudad de Azul presenta sustanciales diferencias. Si bien existen familias de inmigrantes bolivianos y sus descendientes, no se han identificado grupos, asociaciones o la presencia de alguna organización civil formalizada como tal. Sin embargo, es posible identificar un movimiento que surge al interior de un barrio específico y que, desde hace dos años, se manifiesta por medio del despliegue de una comparsa denominada “Reina Mora”. De este modo, un pequeño grupo de descendientes bolivianos participa de los carnavales locales, congrega a los jóvenes del barrio y tiene como objetivo principal reproducir una comparsa de Oruro. A diferencia de las otras dos ciudades, el reconocimiento de este grupo por parte de “la comunidad local” no es aún significativo.

Se observa, así, que las diferentes agrupaciones bolivianas en los partidos de Azul, Tandil y Olavarría actualizan, resignifican y ponen en movimiento un conjunto de representaciones y manifestaciones culturales, materiales e inmateriales, generando campos de diferenciación social con intereses específicos, que dan dinámica a las relaciones y a intercambios simbólicos (Bourdieu 1991). Esto pone en evidencia, a

priori, un interés y una necesidad por parte de estos inmigrantes bolivianos por manifestar su identidad y cultura.

V.3. Metodología y problematización

Dentro del conjunto de estrategias metodológicas asumidas hoy en la investigación social, se resalta el carácter reflexivo, reconociendo que los investigadores son (somos) parte del mundo social que estudian (estudiamos). Por ello, como se expresó en el capítulo I, el diseño metodológico de esta investigación se sustenta en un abordaje cualitativo, tomando en consideración los diferentes puntos de vista y los diversos procesos de disputa por la legitimación y reconocimiento social en la construcción de las identificaciones sociales. Esto equivale a otorgar un lugar central, no sólo al rol de los grupos e individuos, que son, en definitiva, los portadores, difusores creadores y ejecutores de los bienes y manifestaciones inmateriales, sino también reconocer la importancia de emplear metodologías propias de la antropología social para posibilitar su identificación y análisis. En este contexto, se adopta el enfoque propuesto por la antropología, que instaaura la etnografía como enfoque, como método de investigación empírica, y luego como género textual (Guber 2011).

Para relevar las diversas voces y poder llevar a cabo una representación coherente de las manifestaciones festivas, identitarias y culturales de los grupos abordados en este trabajo se utilizaron métodos y técnicas etnográficas no directivas como: observaciones participantes, ya que, como diría Geertz (1997), es en el *fluir* de la conducta donde las formas culturales encuentran articulación; conversaciones y entrevistas (Guber 1997; Gutiérrez y Roggi 1999); y registro etnográfico como medio por el cual se duplica el campo en formas de notas (registro escrito), imágenes (fotografías) y sonidos (Guber 2011).

Inicialmente se llevaron a cabo entrevistas, ya que no se puede dar cuenta de la realidad del otro sin escucharlo, sino que se necesita epistemológicamente de la voz de un *actor otro* para no hacer de la antropología una ciencia “sorda” (Gravano 1995: 85) frente a una realidad culturalmente diversa. En este sentido, las entrevistas y conversaciones se consideraron las técnicas más apropiadas para acceder al universo de significaciones que los actores le otorgan a sus manifestaciones y representaciones festivas. A través de

ellas se produce una relación social por medio de la cual se obtienen enunciados y discursos, implicando, además, una instancia de observación que conlleva la complementación del contexto y las conductas del grupo en cuestión. De modo que, en el trabajo de campo, las entrevistas se desarrollaron como parte indisociable del conjunto de actividades que tienen lugar en la observación participante.

En este contexto, las entrevistas desarrolladas en las tres ciudades se dirigieron a dos grupos amplios y diferentes. Por un lado, se relevaron los discursos de los propios inmigrantes y descendientes bolivianos, así como algunos de los discursos de la sociedad “receptora” y, por otro, se analizaron los procesos de autoidentificación y los de heteroidentificación. Con los integrantes de las diferentes ciudades se trabajaron diversos ejes temáticos estrechamente relacionados entre sí tales como: a) procedencia, b) identificaciones sociales, c) festividades y celebraciones, d) creencias, religión y rituales y e) grupos de música y danzas.

Desde el punto de vista metodológico, en las entrevistas se buscó reemplazar las preguntas de tipo cerradas y brindar, en cambio, un espacio más amplio y flexible, que permitiera identificar otros enunciados o variables significativas para los entrevistados. Por otro lado, se hizo énfasis en la necesidad de establecer un esquema claro para la organización del trabajo de campo y del modo en el que se problematizó el tema.

En términos generales, a partir del primer eje (“procedencia”), se buscó establecer una aproximación que no sólo diera cuenta del lugar de origen de los inmigrantes, las variables que condujeron a tomar la decisión de emigrar (laborales, económicas, políticas, culturales, entre otras), sino también reconstruir redes sociales y relevar cómo operaron en ellas las reglas de parentesco y de filiación. Este primer eje se trabajó, inicialmente, con la primer generación de inmigrantes, para luego abordar las siguientes, conformadas mayoritariamente por descendientes bolivianos nacidos en Argentina, para comprender cómo opera el sentido de pertenencia en el relato y en las memorias individual y colectiva.

En relación al segundo eje, de las “identificaciones sociales”, se intentó comprender los procesos por los cuales cada grupo se fue conformando. De este modo, fue relevante observar el modo en que construyen su historia, los relatos de su conformación y cómo

se redefinen en la actualidad. Este punto es de crucial importancia para el análisis de esta investigación, ya que, a partir de la identificación y el análisis de este tipo de enunciados, es posible entender cómo estos actores se nombran y representan a sí mismos y a los “otros, no bolivianos”. En este contexto, se busca determinar de qué manera se organizan, si se definen como una colectividad, o como comunidad y por qué; cómo funcionan los discursos para *el afuera* y qué sucede con *el adentro* (los espacios interdiscursivos), cómo se reproduce el grupo, de qué manera se manifiesta la heterogeneidad y diversidad interna, y en qué espacios aparecen los conflictos, si acaso los hubiera y fueran detectables a la luz de este tipo de análisis.

El tercer eje temático, las “festividades y celebraciones”, se encuentra estrechamente vinculado con los dos siguientes (de la “religión/creencias” y los “grupos de música y danza”), sin embargo, los mismos se separan para abordar detalladamente sus especificidades, primero, y su articulación después. Este tipo de representaciones se analizan en función de los diversos sentidos que convergen en cada evento. De este modo, se relevan aspectos como la periodicidad con la que se llevan a cabo, las fechas y los lugares de realización, los que permite localizar las festividades en el espacio concreto, analizar la articulación con los espacios (calles, barrios de la ciudad, etc.), e identificar los usos y el conjunto de representaciones simbólicas que los destinatarios le otorgan a esa porción de espacio de la ciudad.

Una vez ubicadas las celebraciones en el tiempo y el espacio, se indaga sobre el proceso de su conformación histórica, donde entran en juego los relatos que dan cuenta de los personajes principales que llevan a cabo los eventos, así como los cambios y permanencias que se fueron dando hasta el presente.

La descripción de las características actuales de las celebraciones y sus cambios en los últimos cinco años se completó con las observaciones participantes y el registro escrito y fotográfico. Se relevan los recorridos, itinerarios, bienes y elementos asociados, las comidas, la música, la vestimenta, los grupos de danza, el público, los símbolos, la organización y la coherencia y lógica externa (la que se observó) de su organización. Por último, y en concordancia con los objetivos de esta investigación, se buscó relevar la forma en que inciden dichas manifestaciones en torno a la diversidad de expresiones de patrimonios inmateriales de la región.

El cuarto eje, es el de las “creencias, religión y rituales”. Se introduce para identificar elementos, símbolos y prácticas específicas y propias de cada grupo, y se indaga sobre lo que cada acto/manifestación representa. Finalmente, un tema clave para llegar a comprender las diversas identidades bolivianas, es accediendo al mundo de los significados, propio de los grupos de danza que participan de las celebraciones. Para ello, primero fue necesario identificar los grupos y danzas que coexisten y luego ahondar en los motivos por los cuales se eligió cada tipo en función de lo que se representa, quiénes bailan y cómo, cuándo, para quién y por qué.

Las entrevistas llevadas a cabo a integrantes de la población que no forman parte de las asociaciones o colectividades bolivianas, se estructuraron a través de otro tipo de preguntas. Estas se orientaron directamente a obtener información acerca de cómo estas “colectividades” son vistas en tanto grupo social por parte de la comunidad receptora, qué comentarios surgen en relación a sus festividades y a la participación en diversos eventos culturales que se desarrollan a nivel local. Para esto, se entrevistó a personas que concurren a las celebraciones, como vecinos y público en general, y se indagó acerca de los motivos por los cuales ellos participan, sus percepciones al respecto, así como a funcionarios de las Secretarías de Cultura o promoción cultural y turística de las Municipalidades, entre otros.

En términos generales, los datos obtenidos a partir de los discursos de los entrevistados, permitió poner el énfasis en la diversidad y heterogeneidad de manifestaciones culturales que coexisten en los tres partidos. A su vez, relevar los enunciados de quienes participan o participaron en la gestión de las políticas culturales en los municipios, enriquece el análisis en términos de cómo estas manifestaciones son entendidas y caracterizadas, como “culturales”, “espectáculos”, “atracciones turísticas”, etc.

V.4. Las fuentes y la microhistoria

En este contexto, se propone analizar la manera en que estos enunciados, relevados a través de las entrevistas, se articulan con las miradas que pueden encontrarse en fuentes y documentos escritos, en el caso de que existan. Por ello, se utilizó la metodología de la microhistoria como herramienta que permite aprehender realidades más profundas a

partir de las fuentes (Bensa 1996), lo que posibilita vincular, a su vez, sucesos históricos singulares con sistemas más generales de significación.

A través de la microhistoria es posible encontrar legitimidad en las relaciones que se comprueban entre lo “micro” y el contexto. Es decir, se pueden abordar realidades más pequeñas sin rechazar la historia general. Se procura distinguir o diferenciar los niveles de interpretación en relación con las situaciones vividas, las imágenes, los símbolos que movilizan, las condiciones históricas de las personas en la época en la cual sus palabras y sus comportamientos fueron registrados (Bensa 1996). El uso de esta perspectiva se traslada por fuera de los documentos escritos y se utiliza también como estrategia durante la lectura de las entrevistas, permitiendo llevar a cabo un análisis más dinámico, crítico y complementario al relevamiento etnográfico.

Con el fin de enriquecer el análisis, se utilizaron dos tipos de fuentes escritas: las científicas y de investigación (ver capítulo II) y las de archivo, periodísticas o que tienen que ver con las nuevas tecnología, como las redes sociales. Usar este tipo de fuentes, como productos históricos que reconstruyen un hecho en movimiento, elaborado en un contexto determinado y con un fin específico (Bensa 1996), posibilitó forjar el marco de referencia y establecer nuevas líneas de análisis.

V.4.a. Fuentes de archivos

Una vez analizados los trabajos científicos que se han desarrollado a lo largo del tiempo en torno al tema de investigación se pudo arribar a una idea acerca de cuál es el estado de la cuestión empírica. El objetivo fue tratar de insertar y articular los datos actuales, producto del trabajo de campo con los datos provenientes de las fuentes. De este modo, se buscaron documentos y fuentes que pudieran aportar conocimientos, interpretaciones, descripciones y relatos, entre otras cosas, para discutir lo que ya ha sido escrito y/o para generar nuevos interrogantes. En este sentido, Nacuzzi (2002: 229) señala que, “como todo trabajo de campo, la búsqueda de viejos papeles nos sitúa continuamente ante la necesidad de revisar lo establecido, lo sabido, lo aceptado”.

En la ciudad de Olavarría, por ejemplo, existen registros escritos sobre los inmigrantes bolivianos, efectuados por quien fuera hace tiempo la directora del Archivo Histórico

Municipal. Desde la década de 1980, esta investigadora estableció contacto con grupos de familias recién llegadas a la ciudad. En consecuencia, pueden encontrarse, al menos, tres fuentes escritas dedicadas a la “comunidad de inmigrantes bolivianos en Olavarría”. La más antigua data del año 1988, e incluye narraciones y observaciones llevadas a cabo en diferentes eventos y a través de diferentes entrevistas. Este tipo de fuentes ayuda a visualizar mejor en el tiempo algunos problemas complejos por medio del análisis de datos relativamente confiables.

V.4.b. Fuentes periodísticas

Acceder a este tipo de fuentes resulta una tarea más sencilla que la anteriormente descripta. En este caso, se buscaron artículos periodísticos que se refirieran específicamente a los grupos bajo estudio. De este modo, se buscaron en la prensa gráfica de Azul, Tandil y Olavarría noticias que dieran cuenta de los eventos o contextos en los cuales hubieran participado los integrantes de las “comunidades” de bolivianos y sus descendientes.

Desde el punto de vista metodológico, el acceso a este tipo de fuentes permite analizar la imagen que se construye y comunica socialmente “desde afuera”. En este sentido, la nota periodística no es más que una interpretación cargada de subjetividades propias de los periodistas a cargo de su cobertura, que son interesantes de analizar para comprender ciertas cuestiones, como por ejemplo, de qué manera se comunica, desde la prensa gráfica local, la complejidad y la dinámica de las celebraciones en las que participa la “comunidad” de bolivianos; o cómo son vistos los grupos en cuestión, qué discursos sociales se emiten acerca de ellos, qué aspectos se puntualizan cuando los periodistas describen sus prácticas culturales; qué tipo de léxico utilizan, qué tipo de información manejan y cuál desconocen u omiten mencionar, entre otras.

En conclusión, y retomando nuevamente a Nacuzzi (2002), una vez superadas las dos primeras dificultades (encontrar qué elementos se encuentran disponibles y dónde) se realizó una “crítica textual y contextual”. Para esto, se comenzó identificando el tipo de intenciones de los diferentes autores, así como el medio en el que se desarrollaron, cuál fue el contexto de enunciación, el contexto cultural, el contexto temporal, qué aspectos fueron omitidos, qué se decidió ver y destacar, qué criterios se utilizaron,

cuáles fueron las limitaciones y los preconceptos, cuál fue el objetivo de quien escribió, a quién estuvo dirigido el mensaje, a qué fines respondió la creación del documento, entre otros. En suma, a través del análisis de las fuentes documentales y de las entrevistas, se buscó dar cuenta de la diversidad de imágenes y significaciones que se construyen y circulan en torno de “lo boliviano” en el centro de la provincia de Buenos Aires.

Por último, no puede dejar de mencionarse la importancia que revisten las nuevas formas y fuentes de información y sociabilidad que se han desarrollado mediante el uso de las nuevas tecnologías informáticas. Este fenómeno ha revolucionado las formas tradicionales de comunicarse y de construir significación ya que se trata de un campo particular que posibilita el encuentro con realidades inéditas. En términos de procesos de identificaciones sociales, no se puede dejar de conocer y acceder a la información que se encuentra en el universo de las redes sociales, como Facebook o Twitter, entre otras, donde se conforman grupos a partir de afinidades diversas (Boggi 2011). El análisis de esta información representa un desafío metodológico que enriquece la investigación, mostrando nuevos procesos de auto-identificación que invitan a repensar el modo en que se definen las relaciones entre los investigadores y los actores sociales con quienes interactúan. En este caso, se trataría de un cuarto tipo de fuente, potencialmente utilizable como objeto de indagación antropológica.

CAPITULO VI. REPRESENTACIONES Y MANIFESTACIONES BOLIVIANAS EN OLAVARRÍA

VI. 1. Introducción

Desde finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, Olavarría se convirtió en el destino de numerosas corrientes migratorias: alemanes, portugueses, vascos, italianos, españoles y sirio-libaneses se instalaron en la ciudad. A mitad del siglo XX se sumó la inmigración de origen latinoamericano, siendo la boliviana una de las más numerosas. Como consecuencia de ello, en la actualidad confluye una gran diversidad de manifestaciones culturales y costumbres propias de grupos de diferentes orígenes que fueron construyendo su etnicidad de manera diversa.

Los inmigrantes bolivianos comenzaron a llegar a Olavarría a partir de la década de 1950, atraídos por la promesa de trabajo y prosperidad que la misma ofrecía. La ciudad se convirtió entonces en un nuevo escenario en el que construyeron espacios de expresión cultural. El despliegue de sus danzas tradicionales en festividades propias y de la comunidad olavarricense en general, junto a la particular celebración religiosa de veneración a la Virgen de Copacabana, hacen que, en “tiempo y espacio”, los “bolivianos” en Olavarría vayan configurándose como actores sociales que traducen acciones en representaciones identitarias concretas a partir de límites y territorialidades simbólicas.

En este capítulo se desarrolla y analiza de qué modo diversas familias de procedencia boliviana fueron recreando y significando a través del tiempo determinados espacios, bienes y celebraciones en Olavarría. Para ello, en primer lugar, se efectúa una breve caracterización de este partido, con el fin de contextualizar las oleadas de inmigrantes bolivianos en las diferentes etapas del desarrollo de la ciudad, y cómo ellas se articulan con las imágenes que, a lo largo del tiempo, se fueron construyendo y superponiendo en el imaginario de los habitantes olavarrenses. En segundo lugar, se retoman y analizan fuentes bibliográficas que contienen relatos de los primeros inmigrantes bolivianos en la ciudad. En tercer lugar, y a través de información relevada a partir del trabajo de campo, se busca mostrar la manera en que se define este grupo en la actualidad, en relación con sus manifestaciones culturales y festivas y cómo

reconstruyen su historia. Por último, se presentan las percepciones relevadas de “otros” actores sociales con el fin de analizar el modo en que se construyen imágenes y representaciones de “lo boliviano” en la ciudad de Olavarría.

VI. 2. El contexto olavarriense

El partido de Olavarría está ubicado en el centro geográfico de la provincia de Buenos Aires. Tiene una superficie de 7.715 km² y un total de 110.000 habitantes aproximadamente, distribuidos entre la ciudad cabecera y nueve localidades. Como todo territorio, no implica sólo fisicalidad sino también sociabilidad y esta última sería el resultado de un esquema de pensamiento particular, que se relaciona no sólo con una trayectoria histórica sino también con una particular forma de percibir y pensar el entorno en su totalidad (Curtoni 2004). En este sentido, es posible identificar un conjunto de imágenes que, en términos de Gravano (2005b:35), se han ido escalonando y superponiendo en la memoria social de los habitantes olavarrienses y que se correspondería con las diferentes etapas vividas en la ciudad.

En este sentido, la primera etapa se ubica en el siglo XIX, y la imagen que se construye es la de una ciudad con una sociedad “blanca” que avanza hacia el sur del Río Salado redefiniendo las fronteras, eliminando a las sociedades indígenas y alimentando, de este modo, un mensaje de exclusión y conflicto que se profundiza con la posterior inserción del país en el mercado mundial y el flujo constante de inmigrantes europeos, expulsados de su tierra por la crisis del capitalismo (Gravano 2005). En ese contexto de avance de la frontera “blanca” sobre el territorio indígena, se fundó el pueblo de Olavarría en 1867 que fue, en pocas décadas, lugar de destino de un importante número de inmigrantes, sobre todo europeos. Esto generó una lectura de la ciudad muchas veces definida como un “crisol de razas”, cuando, en realidad, el imaginario hegemónico se edificó sobre la invisibilización de “los indios” y la afirmación de los valores civilizatorios.

Otro fenómeno que vale la pena destacar es la construcción de redes de solidaridad entre los nacionales de cada país en el nuevo lugar de destino. Así surgieron las asociaciones voluntarias de ayuda mutua sobre la base de lazos étnicos, como mecanismos de asistencia a las innumerables dificultades que los inmigrantes debían afrontar. La ciudad de Olavarría no quedó ajena a este proceso y, por ello, es posible encontrar la existencia

-aún hoy- de Sociedades de Socorros Mutuos como la Española, Italiana, Libanesa, entre otras.

Con el siguiente proceso de industrialización de la ciudad en el contexto nacional surgió una las imágenes más fuertes relacionadas a Olavarría, la de la denominada “la ciudad del cemento”. Entre fines del siglo XIX y principios del XX, la industria cementera comenzó a emerger a nivel nacional. En 1919 se creó la Compañía Argentina de Cemento Portland que, en 1926, se consolidó como la empresa Loma Negra y, en 1933, se sumó otra importante empresa: Calera Avellaneda. De este modo, Olavarría se convirtió en la primera ciudad productora de cemento del país (Paz 2009). Como consecuencia directa, se fue generando una nueva imagen del partido, relacionada a una “ciudad del Trabajo” que connotó ideas de “grandeza”, “progreso”, “desarrollo” y “futuro”. Sin embargo, dicha idealización se vio socavada como resultado de la pérdida del trabajo que sobrevino en los años posteriores, rompiéndose el sostén referencial de esa simbolización (Gravano 2005 b).

En suma, si bien existen otras imágenes de la ciudad que circulan en el imaginario de sus habitantes, la recuperación de aquellas que propuso Gravano (2005) permite hacer una caracterización inicial (parcial) de la ciudad de Olavarría. En este apartado, estas ideas se recuperan con el fin de contextualizar un grupo de relatos de diversos actores sociales que fueron entrevistados por la directora del Archivo Histórico Municipal a fines de la década de 1980.

VI. 3. Manifestaciones bolivianas

VI. 3. a. Los relatos e historias en las fuentes

En el Archivo Histórico de la Municipalidad de Olavarría existen, desde 1988, documentos bibliográficos que fueron relevados y escritos por quien fue su directora hasta el año 2011, la Dra. Aurora Alonso. La revisión y análisis de dichos documentos permitieron no sólo reconstruir un contexto específico, sino también recuperar un conjunto de representaciones propias de la primera generación de inmigrantes bolivianos en llegar a la ciudad. A partir de las narraciones, descripciones y transcripción de entrevistas efectuadas por ella, fue posible determinar que, en 1954,

habrían llegado los primeros inmigrantes de procedencia boliviana al partido, siguiendo las indicaciones de un técnico en explosivos que la fábrica Loma Negra había contratado en Potosí. A esto se sumó la invitación de una empresaria boliviana, dueña de una calera, para venir a trabajar. De hecho, Alonso registra el nombre del primer boliviano que arribó a la ciudad: don Valeriano, procedente de Potosí, quien habría sido el primer minero experto en explosivos que llegó como contratista para trabajar en las canteras de La Providencia (pequeña localidad serrana de Olavarría). La ampliación del horno N° 6 de Loma Negra, y un proyecto similar en Calera Avellaneda, habrían sido los motivos del ingreso de otras familias de procedencia boliviana. Es decir que los primeros inmigrantes habrían llegado a la ciudad en pleno auge industrial de la “*ciudad del cemento*”.

Los relatos e historias registradas permiten suponer que muchos de ellos elegían a Olavarría como lugar de radicación luego de pasar por otros destinos en el país (se verá que lo mismo sucedió con las familias que viven en la actualidad en la ciudad de Tandil, ver capítulo VII). Por ejemplo, en diciembre de 1957, el señor Zambrana y su cuñado arribaron a la ciudad de San Nicolás desde Cochabamba, con el fin de trabajar en el negocio de la construcción, luego se instalaron en Buenos Aires y, posteriormente, se radicaron en Olavarría. Otro caso documentado es el de Felipe Encinas y su mujer, Angélica, ambos provenientes de Cochabamba (de la zona del valle, Villa Mercedes) quienes siempre tuvieron la idea de venir a probar suerte a Argentina ya que, como explicó Angélica, “para nosotros la Argentina era el lugar donde podía haber trabajo” (Alonso 2005: 293). El primero en llegar fue su marido, Felipe, gracias a que tenía familiares que vivían en Lugano (provincia de Buenos Aires) y se dedicó a la construcción. Cuando llegó su mujer, decidieron alquilar una pieza cerca del Mercado de Liniers (Buenos Aires) y comenzaron a dedicarse al comercio. “Salíamos bien temprano, -cuenta Angélica-, Felipe changueaba y yo vendía. Si bien el mercado de los pueblos en Bolivia es mucho mejor, porque una se encuentra con las comadres, aquí también es bueno, porque se puede tener a los hijos cerca, jugando alrededor, hablar un poco o pensar sin que te apuren” (Alonso 2005: 294-295). Tiempo después se radicaron en Olavarría.

Poco a poco, la comunidad boliviana del partido de Olavarría se volvió significativa por su densidad demográfica, su inserción en el mercado laboral, la situación representativa

de la comunidad y también porque formaron parte del proyecto que fueron las villas industriales (Alonso 1992). Llegaron buscando una vida mejor y Olavarría ofrecía una promesa de progreso promovida por la imagen de “la ciudad del trabajo” que se superpuso a la de la producción del cemento. Así fue como “la grandeza”, “el progreso” y el “desarrollo” constituyeron un conjunto de significados que se plasmarían en aquel eslogan “Olavarría ya es futuro” que se popularizó durante una época expansiva del capital y del modelo socioeconómico desarrollista (Gravano 1999). Como lo explica Paz (2009) “el nacimiento de actividades extractivas fue un factor determinante para el desarrollo local, para el surgimiento de nuevos grupos sociales y de culturas industriales que han coexistido con la producción agrícola y ganadera, suscitando la creación de un ecosistema productivo de gran envergadura” (2009: 283).

En este período, la ciudad se presentaba a los nuevos inmigrantes como ajena y distante. El castellano era un lenguaje con el que no estaban familiarizados, lo que dificultaba las posibilidades de inclusión social y educativa, pero que, sin embargo, no impidió su inserción laboral. Para la década de 1980, entre los grupos bolivianos se conservaba prácticamente intacto el idioma *quechua* -hablado por casi todos- y el *aymara*, además del español (Alonso 1988).

Así fue como los grupos familiares bolivianos, nativos de Oruro, Potosí, Cochabamba y Santa Cruz, se establecieron en Olavarría, asentándose principalmente en dos barrios de la ciudad, que actualmente se denominan Villa Mailín y Provincias Unidas. Se asentaron en terrenos y viviendas propias, construidas muchas veces por ellos mismos, ya que, en su mayoría, poseían conocimientos relacionados a la construcción. Hacia el año 1988, en el partido había aproximadamente entre 120 y 130 familias inmigrantes de Bolivia establecidas, principalmente, en zonas urbanas (Alonso 1988).

“La búsqueda de un mejor porvenir económico” como el motivo principal que explica el comportamiento de migrar, está también presente en las entrevistas llevadas a cabo en el trabajo de campo de los últimos años. “El campo de la construcción, las cementeras locales y, en los últimos 10 años, la agricultura (las quintas), generaron que los residentes bolivianos consiguiéramos trabajo efectivo” (M., comunicación personal, septiembre 2011). El “boca en boca” funcionó para reunirlos en un mismo territorio, como lo

expresa un joven, “hay residentes desde hace 50 años y, sin embargo, no son muchos los apellidos diferentes que uno puede encontrar”.

A partir de la lectura de las fuentes y del análisis de entrevistas personales se pudo reconstruir cómo se formó, en 1972, la primera asociación boliviana en Olavarría, quiénes eran sus presidentes y vocales, cómo surgió el Club Social y Deportivo, llamado “Tricolor”, en homenaje a la bandera patria. Además, quedó registrado cómo, debido a la declinación de la oferta de trabajo, un buen número de familias viajaron a Sierra Grande (provincia de Río Negro) formando una nueva asociación. Los años posteriores tienen a Olavarría, otra vez, como el escenario al cual arriba parte de los que se fueron y al que llegan otros grupos procedentes desde Bolivia. Como consecuencia de ese proceso, en 1988 se registra el surgimiento de una nueva comisión provisoria (Alonso 1988:94-95).

VI. 3. b. Saberse boliviano

Entre los años 1987 y 1993, Alonso entrevistó a algunas de las mujeres bolivianas con la convicción de que su registro era importante para entender los cambios que se aceleraban en el seno de la comunidad y, además, porque se trataba de inmigrantes diferentes de los que, hasta ese momento, había conocido: “Diferentes por ser mujeres y latinoamericanas, y por integrar una corriente nueva, de la segunda mitad del siglo XX. Son las que no llegan en barcos o aviones, sino en micros y trenes, en viajes largos y agotadores” (Alonso 2005: 291). “Eran mujeres de pelo oscuro y largo, recogido en una trenza o una cola, de polleras anchas y camisas blancas que se abrían a lo desconocido con una lentitud gloriosa”, comenta hoy Alonso, y concluye: “son aquellas inmigrantes que no hubieran dejado su tierra natal si no hubiese sido por la falta de trabajo” (A., comunicación personal, Olavarría, 2008).

En este contexto, aparecieron en los discursos claras referencias que aludían tanto a “las fuerzas de expulsión” (carencia de oportunidades laborales y económicas) que determinaron la decisión de emigrar como a las “fuerzas de atracción” que ejercieron Argentina, y específicamente Olavarría, como lugares de destino. Como explicaba Angélica: “Cuando sos pobre no hay perro que no te ladre. Ser pobre es feo, pero saber que no vas a mejorar y que tus hijos y nietos tampoco, es peor” (en Alonso 2005: 293). Se dibujaba, de este modo, el escenario específico y conflictivo que motivo la decisión

de “partir”. En palabras de Don Valeriano: “Los males son la pobreza, la tierra que no alcanza y hay que venirse a donde se pueda. En mi pago, Potosí, fue el agotamiento del mineral lo que mandó a tantos afuera” (en Alonso 2005: 301).

La resolución del conflicto se buscó en un nuevo territorio que les presentó nuevos e importantes desafíos políticos, económicos y sociales. Se señalan en las fuentes los cambios que estos inmigrantes fueron experimentando durante las primeras tres décadas que pasaron desde su arribo. Por ejemplo, Angélica explicó que cuando llegaron a Olavarría, comenzó, junto con otra señora, a vender en la plaza. “Al principio nos miraban raro, pero luego se acostumbraron. El problema fue cuando nuestros hijos comenzaron a ir a la escuela. Sus compañeros se burlaban de ellos porque nosotras, sus madres, nos sentábamos en el piso o llevábamos canastos en nuestras cabezas. Fue por eso que no fuimos más. Aquí te conocen todos y son los chicos los que se avergüenzan de algo que ¡no tiene nada de malo!” (Alonso 2005: 295). Una vez que ellas dejaron de ocupar el espacio de la plaza para la venta de sus mercaderías, las mujeres se dedicaron a coser y vender blusas, además de otros productos provenientes de Bolivia, como mantas, sombreros, collares e instrumentos de música.

Como puede observarse a partir de estas fuentes, la identidad boliviana comenzó a construirse en un espacio con una estructura social signada por la desigualdad. Estos discursos, como bien lo expresa Tamagno (para referirse a las categorías étnicas), son portadores de “contenidos comunicacionales, cognitivos y simbólicos que no son ajenos al espectro de poder de la sociedad, sino que expresan relaciones de dominación/subordinación. Sitúan la identidad en el campo de las relaciones sociales, de las relaciones de poder, de las luchas simbólicas, las negociaciones y la lucha por los espacios, en un mundo donde ya no quedan espacios vacíos” (1997: 190).

En este contexto, es interesante analizar las imágenes que estos actores recrean sobre sí mismos para “poner en relieve los modos en que las relaciones interculturales y las configuraciones identitarias toman forma” (Caggiano 2005: 22). Este camino permite identificar procesos de negociación y lucha, del sentido de lo social en el nuevo territorio. Olavarría se convierte, en ese momento, en un campo de interlocución, en un territorio discursivo en el que estos actores comienzan a imaginarse colectivamente, donde tiene lugar la búsqueda de “un lugar para vivir juntos” y la esperanza de “una vida

mejor para los hijos”. Como señaló una de las entrevistadas: “De un boliviano se esperaba que fuera mula de carga y que no hable; de una boliviana que vendiera verdurita pegada a la pared, sin molestar el paso, pero ahora hay cambios. Ser boliviana y mostrarlo, ser mujer y disfrutarlo, tratando de no ser siempre pobres en una sociedad que privilegia el éxito” (Deidamia, descendiente de las primeras generaciones de inmigrantes que llegaron a Olavarría, en Alonso 2005: 297).

VI.3. c. Instituyendo la “unidad”

Una vez asentados en la nueva ciudad y con un trabajo estable, estas familias decidieron crear, en 1986, una organización propia, una entidad que desde el principio tuvo como objetivo unir a los inmigrantes bolivianos que vivían en Olavarría. En ese proceso de construcción, las costumbres, creencias y expresiones que aludían a su pasado en Bolivia fueron recreándose y transmitiéndose por todos sus integrantes, quienes intentaron mantener viva su cultura en el extranjero. Fue así como los inmigrantes bolivianos comenzaron a crear un espacio desde donde poder construir un “nosotros” a partir de la evocación de recuerdos y valores comunes que remitieran a un pasado colectivo.

Gracias a los testimonios que registró Alonso, a la información que se obtuvo en las entrevistas y a las observaciones llevadas a cabo durante el trabajo de campo, se puede afirmar que el objetivo principal fue crear un ámbito cultural y simbólico-religioso desde donde preservar la memoria, el sentido de “la patria”, el lenguaje, la música y su cultura. A partir de aquí, se pudieron generar vínculos de solidaridad mutua por medio de la construcción de una casa comunitaria. La finalidad fue la de crear una sala de atención primaria, un espacio para las fiestas y bodas y un lugar de encuentro para la salvaguarda de la tradición.

Si bien muchos de los inmigrantes provenían de diferentes zonas de Bolivia y -de acuerdo con la información que surge de las entrevistas efectuadas por Alonso en 1988- habría cierta insistencia en señalar las diferencias regionales, existió un elemento que podría ser considerado “unificador”, que es la creencia y devoción a la Virgen de Copacabana, “patrona de los inmigrantes bolivianos”. Fue alrededor de esta figura que

se fue gestando también la idea de crear un espacio físico donde ubicar su imagen y poder rendirle culto.

La materialización de esta idea comenzó a tomar forma en el año 1986, cuando un hombre de apellido Gil, donó un terreno ubicado en la intersección de las calles Santa Cruz y Pelegrino de la ciudad de Olavarría. A partir de entonces se inició la construcción de un lugar común para ese nuevo “nosotros” que comenzaba a tomar forma. Levantar las paredes, conseguir los bloques, el dinero y todo el trabajo que ello implicó fueron tareas llevadas a cabo “a pulmón” por todos aquellos interesados en dicho fin. En este contexto, se propuso la sigla A.R.B.O. para denominar a la recién creada “Asociación de Residentes Bolivianos en Olavarría”. Hasta la actualidad, la sede no ha sido terminada, pero ha pasado de ser una pequeña habitación para guardar la imagen de la Virgen, a un gran salón con cantina y baños, donde tienen lugar diferentes manifestaciones simbólico-culturales características de este grupo. Además, se levantó un pequeño templete para la Virgen. La asociación cuenta además con un estatuto constitutivo, posee libros de actas y cobra una cuota social a sus miembros.

Los testimonios de los actores que en la actualidad, a través de entrevistas, dan cuenta de este proceso de formación, apelan, en su totalidad, al rol de “los mayores” (los primeros inmigrantes) que se propusieron crear este lugar común para sus familias: “ese fue el objetivo, ellos fueron los que pelearon por un terreno, por conseguir los primeros bloques, los que sufrieron la voladura del techo de lona con los primeros vientos, los que primero lucharon. El fin era traer a su Virgen para poder venerarla” (M., comunicación personal, Olavarría, 2008). En la misma línea, se presenta otro relato de quien recuerda que “la colectividad se formó como un espacio de reunión, un lugar de encuentro, para estar juntos”. Esta se constituyó en el año 1986, con los primeros fundadores, y “la reunión era, más que nada, para agradecer a la Virgen y a la Pachamama por el año o las cosas buenas que se habían vivido. Son muy agradecidos. Ellos saben que hay alguien más allá, arriba” (R., comunicación personal, Olavarría, 2007).

A través de los relatos, se encuentran más detalles que permiten entender este proceso: “...se llegó a hacer la campaña del bloque. En ese momento el bloque salía un peso, entonces nosotros íbamos casa por casa, preguntando cuántos bloques podían donar en

plata y con eso nosotros comprábamos los materiales para seguir trabajando. En su momento dio resultado, pero también hubo vivos...” (M., comunicación personal, Olavarría, 2008).

A su vez, y para tomar la voz de actores más jóvenes, se entrevistó a una chica de 15 años que, recordando lo que sus padres le contaron, señaló: “Lo que sé de la colectividad es que... ¿cómo te explico?, ellos recuerdan todo y se juntaban para charlar, querían una colectividad. Tres de los más viejos ya murieron. Mi papá fue presidente por dos años, hasta el año pasado. Cuando fueron participando en el curso y fueron obteniendo más plata, se dedicaron a acomodar más la sede, la pintaron, pusieron luces, le hicieron los baños y un puesto para vender comida” (G., comunicación personal, Olavarría, 2008).

Estos relatos pueden analizarse desde dos aspectos totalmente articulados, que permiten comprender cómo estas personas construyen los discursos en torno a su historia e identificación en el presente: el primero se relaciona con el rol de la memoria en la constitución de la identidad, y el segundo, con la referencia constante a un “ellos” en la recreación del surgimiento de la colectividad. El “ellos” remite a los primeros inmigrantes que, llegados a la ciudad, habrían sido los que apelaron al vínculo y a la memoria colectiva para poder llevar adelante los proyectos en los que empezaron a estar inmersos. De este modo, el “ellos” comenzó a tomar fuerza en sus relatos como el motor que puso en funcionamiento la propia idea de la “colectividad”, así como también, la de consolidarse identitariamente como grupo cultural distinto y emprender acciones para volverse visibles para el resto de la sociedad, tanto dentro como fuera del conjunto. En este sentido, es posible identificar cómo se comienza a articular y a dar coherencia a un conjunto de prácticas, objetos y construcciones, con inscripciones y dinámicas territoriales propias que se imbrican en la vida cotidiana, generando pertenencia, identidad étnica y nuevas territorialidades que favorecen, además, la emergencia de espacios transnacionales (Sassone 2007). De este modo, es posible notar cómo la identificación y la pertenencia étnica se fueron construyendo a partir de la apropiación de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia fuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro) (Giménez 2007).

Ahora bien, en estos fragmentos de entrevistas no es sencillo detectar conflictos. El pasado que los actores valoran se ha idealizado y se muestra armónico, porque tal es el modo en que parecería operar en el imaginario de los interlocutores. Sin embargo, las diversas perspectivas y visiones de los inmigrantes, su origen, las relaciones intergeneracionales, la existencia de diferentes “subgrupos”, la procedencia urbana, las pertenencias étnicas, entre otras, deben ser tenidas en cuenta para comprender la complejidad y la heterogeneidad que constituye la idea misma de “colectividad”, tanto en sus inicios como en la actualidad. De este modo, abordar los procesos de construcción y reconstrucción identitaria, y las formas en que “los bolivianos en Olavarría” transmiten y ponen en valor su patrimonio cultural, implicó la contemplación de todos estos aspectos.

VI. 3. d. Ayer y Hoy: Asociación y “conflicto”

La existencia de una “colectividad de inmigrantes bolivianos” cuyos esfuerzos se centran especialmente en “mantener vivas” las creencias, tradiciones e identidad, hace que este grupo se configure como un actor social particular en la escena cultural olavarriense. Sus manifestaciones festivas, a partir del caso de la veneración a la Virgen de Copacabana, se constituyen en acciones que dinamizan las relaciones al interior del grupo y, a su vez, la del grupo con la comunidad olavarriense en general. Las manifestaciones constituyen una pieza clave en la configuración identitaria que, lejos de ser unívoca, se encuentra permeada por las diversas miradas que existen sobre un pasado que los “une”, los distingue, los confronta y vuelve a “unir” en el intento de consolidarse como grupo cultural distinto.

En este contexto, pudieron empezar a relevarse algunos de los cambios más actuales sufridos a lo largo del tiempo, y a identificarse potenciales conflictos. “Las cosas cambiaron mucho desde que se fueron los viejos. El movimiento de la colectividad fue cambiando. Antes no necesitabas mucho para convocar a la gente. Actualmente se piensa más en particular y no en términos de colectividad” (M., comunicación personal, Olavarría, 2008). Otro de los integrantes comenta al respecto: “lo que pasa es que antes, con los más viejos, con menos cosas se hacía más. Pero bueno, convengamos también que van cambiando las épocas, no había tantos problemas como ahora. Antes se hacían almuerzos, tallarinadas y bailes dos veces al mes, para recaudar fondos para la sede.

Pero cada vez hay más problemas, tenés que cortar a las 12:00 (hs.), se suman los de afuera, la música a los vecinos les molesta...” (W., comunicación personal, Olavarría, 2008). “A la sede la hicieron los viejos, pero el cómo funciona la colectividad hoy depende de la persona que está a cargo. Los de antes no pedían nada, era todo a pulmón, no pedían nada” (M., comunicación personal, Olavarría, 2008).

El ahora y el “nosotros” se construyen -a diferencia del “ellos”- con la presencia de una marcada diferencia de intereses. En este sentido, pueden identificarse en los relatos diversas formas de asociación social al interior de la colectividad, y no sólo rupturas entre el “ayer y el hoy”. Es dable señalar que no se niegan los conflictos existentes, sino que se explican como algo inevitable, unido al crecimiento de la comunidad y a los cambios sociales experimentados. Estos últimos son importantes para pensar cómo ellos construyen su etnicidad, es decir, cómo opera este “proceso de constitución de grupos que perfilan su continuidad a lo largo de su transformación” (Briones *et al.* 1990/1992: 56). En dicho proceso, los “rumbos” podrían mantenerse, perderse o forjarse, y en ello está la posibilidad de reproducción, disolución o surgimiento de nuevos grupos étnicos.

Con el correr de los años, se fueron constituyendo subgrupos dentro del conjunto y por ello, se buscó comprender cómo incidieron las diversas formas de apropiación de sus recursos culturales en la diversificación y reproducción del grupo en general, y de los subgrupos en particular. Para llevar a cabo una primera aproximación, se hace hincapié en la relevancia las relaciones intergeneracionales, ya que las fracturas internas habrían comenzado a volverse más visibles con las segundas generaciones. En este sentido, los primeros grupos de inmigrantes bolivianos que llegaron a Olavarría produjeron una particular articulación de elementos sociales e individuales -materiales y simbólicos-, tanto de la sociedad de origen como de la sociedad receptora. Es decir que movilizaron un capital cultural que influyó sobre los consumos, gustos y valores, para insertarse luego en el nuevo contexto (Benza Solari 2000). Estos capitales se fueron superponiendo con otras tramas culturales y con los intereses de las segundas y terceras generaciones, que no sólo les dieron continuidad sino que, a su vez, reformularon contenidos simbólicos e identitarios.

Ahora bien, si pensamos estos conflictos dentro de un proceso de cambios culturales, y a la cultura como praxis atravesada por relaciones de poder (Briones 1998), podrían

analizarse tanto la diversificación de la reproducción del grupo -según la manera en que sus miembros se insertan en subcontextos de agregación- (Briones *et al.* 1990/1992), como la complejidad y riqueza de los procesos diferenciales de apropiación de los bienes culturales que ellos reconstruyen y resignifican a lo largo del tiempo, en función de las implicancias y los intereses del presente (Rotman 2004: 148). El tratamiento de estas diferencias internas en la “colectividad” constituye un aspecto importante en esta investigación, ya que, como se verá más adelante, repercuten directamente en el surgimiento de diferentes grupos de danzas que participan de la celebración en honor a la Virgen de Copacabana.

VI. 4. Manifestaciones festivas. La Fiesta a la Virgen de Copacabana

Las construcciones simbólicas que hacen los grupos humanos frente a lo sagrado tienen una presencia cada vez más relevante en las manifestaciones culturales (Portal y Salles 1995). En este sentido, lo religioso siempre jugó un rol central en este tipo de manifestaciones entre las poblaciones de las distintas regiones de Bolivia. En el caso de los inmigrantes bolivianos y sus descendientes en Olavarría, luego de un proceso constante de reconstrucción y puesta en valor de sus tradiciones y creencias, el culto a la Virgen de Copacabana adquirió un lugar muy significativo en la redefinición de su identidad. La importancia y extensión que esta devoción tiene en Bolivia, permitiría explicar las razones por las cuales su celebración haya devenido en un referente común y “englobante” de “identidad boliviana” en Olavarría.

Copacabana es un pueblo ubicado a orillas del lago Titicaca (Bolivia), a unos 3.840 msnm., cerca de las islas del Sol y de la Luna, antiguos lugares sagrados para los *Aymaras* e *Inkas* (Mariscotti 1978; Bouysse-Cassagne y Harris 1987). Es en este lugar, donde surge el culto a la Santísima Virgen de la Candelaria, también conocida como Nuestra Señora de Copacabana. Se trata de uno de los puntos de peregrinación más importante de la nación boliviana. Alrededor del año 1580, los Agustinos erigieron allí el primer templo cristiano y entronizaron en él a la imagen de la Candelaria, lo que convirtió a su santuario en uno de los más antiguos del continente americano (Mariscotti 1978). Su fiesta se celebraba cada 2 de febrero, día de la purificación de María, y el 5 de agosto. La sagrada imagen de la “Virgen India”, o también llamada por *kollas* y *aymaras* como “la coyita”, es obra de un devoto nativo de la península, Francisco Tito

Yupanky. Su cuerpo está tallado en madera y sus ropajes reproducen los colores y las vestiduras de una princesa inca. Su expresión es similar a la de los nativos del lugar.

En su nombre comenzó a organizarse en la Asociación Boliviana olavarriense una fiesta religiosa anual desde principios de la década de 1980. En sus comienzos, este acontecimiento se llevaba a cabo en casas o salas particulares, es decir que la celebración precedió a la conformación de la sede local y se realizó en ámbitos privados (Alonso 2005). Sin embargo, con el correr de los años el contexto festivo/religioso comenzó a hacerse en ámbitos públicos, convirtiéndose en un espacio desde donde no sólo se intensificaron los encuentros, las interacciones sociales, las comunicaciones y los conflictos, sino también desde donde se habrían empezado a configurar y activar las diversas formas de visibilizar las identidades bolivianas en Olavarría. De este modo, la veneración a la Virgen de Copacabana se fue resignificando en una manifestación cultural que comenzó a ganar espacio en las calles, y empezó a efectuarse en una fecha puntual del año, con la presencia de grupos de danzas que utilizaban trajes de colores uniformes y que bailaban al compás de la música durante las procesiones.

En 1988 se celebró una fiesta donde se conmemoró la independencia de Bolivia. Ese mismo año, el señor Encinas trajo una imagen de la Virgen de Copacabana desde Bolivia hasta la ciudad de Olavarría, en cuyo homenaje se hizo una peregrinación y procesión hasta la iglesia de San Cayetano (ubicada aproximadamente a unas 15 cuadras de la sede de la colectividad). Él rememora una anécdota sobre el cruce de la frontera de regreso a Argentina, cargando la Virgen, y cuenta cómo los gendarmes, no sólo se persignaron, sino también que le cedieron el paso con total libertad.

Aurora Alonso estuvo presente en aquellas primeras celebraciones y comenta que “en cuatro esquinas del barrio se levantaron altares y, en el predio de la Sociedad Boliviana en construcción, se colocó un arco adornado. Las mujeres, en aquel entonces, vestían anchas polleras de colores uniformes y se trasladaban de esquina en esquina hasta completar las cuatro, dejando flores en cada tabernáculo (A., comunicación personal, Olavarría, 2009).

Los elementos más significativos registrados por esta autora durante la procesión fueron los arcos cubiertos de telas, dinero, flores y objetos ornamentales. Relata que había un

automóvil cubierto con telas y banderas, flores y estampas, un grupo de danzantes conformado por varones y mujeres, jóvenes y niños, con trajes de colores; música, rezos y bendiciones (Alonso 1992:68-69). “Las mujeres y las niñas llevaban, todas, la mirada baja. En los taburés, un cura que no era boliviano, daba las bendiciones. Luego, todos avanzaban hasta una carpa levantada en el predio donde se encontraban los cimientos del futuro club social” (Alonso 2005: 296). El decano, o presidente de ese momento, echaba chicha a la tierra y bebía cuatro veces, realizando así la llamada ceremonia del *Challaco*. Alonso explica que se trataba de una ceremonia religiosa ancestral, en la que los ancianos, tendían a levantar sus copas y echar la bebida sobre la piedra (Alonso, comunicación personal, Olavarría, 2008).

La traducción literal de “challar” es aspergear, rociar, y su denominación se le atribuye a un acto ritual mediante el cual se le rinde culto a la divinidad de la *Pachamama*. “Es el acto en el que se invita a tomar a las divinidades mientras se va derramando gota a gota el trago por el suelo”, a modo de agradecimiento por los bienes que permanentemente se está recibiendo de la tierra (Bouysse-Cassagne y Harris 1987: 43).

En aquella ocasión la fiesta fue grande y comunitaria. La ceremonia propiamente dicha duraba una hora y luego continuaba con una reunión social (Alonso, comunicación personal, Olavarría, 2008).

Como puede observarse, el proceso de evangelización no logró desterrar la presencia de la *Pachamama*, ni terminó con las manifestaciones rituales en las que se la venera (Bouysse-Cassagne y Harris 1987). De hecho, en la ceremonia que los primeros inmigrantes bolivianos realizaron para la Virgen de Copacabana en Olavarría, su presencia permitió identificar una superposición de tiempos, culturas y espacios que fueron integrándose a las “nuevas contingencias, propiciando actualizaciones culturales, ideas, valores, intereses y concepciones” (Salles 1995:31). Alonso recuerda que, en esta ceremonia, la protagonista fue la *Pachamama*, pero, en la reconstrucción de la historia a través de las entrevistas actuales, esta parecería confundirse o superponerse con la imagen de la Virgen: “Siempre se tiene presente la imagen de la *Pachamama*”. En la voz de los más jóvenes: “Ella sigue vigente” (M., comunicación personal, Olavarría, 2011). “En cualquier festividad boliviana se le convidan bebidas (generalmente alcohólicas) derramándolas directamente sobre la tierra. De cada vaso que se toma, una

parte termina siendo ofrecida a la madre tierra” (N., comunicación personal, Olavarría, 2011). “A esta altura, muchos de los más jóvenes lo realizamos inconscientemente, de manera picaresca, y por eso el piso de la fiesta siempre termina húmedo (M., comunicación personal, Olavarría, 2011).

Para explicar la celebración desde la perspectiva de sus protagonistas, se retoman fragmentos de sus relatos. En el transcurso de una de las entrevistas, uno de ellos explicó: “nuestra fiesta es el 6 de agosto, que es el día de la Virgen de Copacabana y el día de la independencia de Bolivia”. Pero su compañero lo interrumpió y corrigió diciendo que, “en realidad, el 6 de agosto es el día de la independencia de Bolivia, no es el día de la Virgen, nosotros aprovechamos y hacemos las dos fiestas en una, para juntarnos todos los descendientes de los bolivianos. Nosotros hicimos que se festejara ese día para hacer una sola fiesta” (W., comunicaciones personales, Olavarría, 2008).

Durante otra entrevista, una mujer nativa de Bolivia comentó que “Bolivia adoptó la religión católica. Si bien se reivindica a la *Pachamama*, nosotros la fiesta la hacemos para la Virgen de Copacabana, a modo de agradecimiento por un buen año, por tener buena salud, trabajo...” (N., comunicación personal, Olavarría, 2008). “La finalidad es religiosa, nos juntamos y agradecemos de la misma manera que uno agradece en una iglesia, pero con la diferencia de que nosotros lo mostramos con bailes, con comidas típicas y por medio de esta celebración” (M., comunicación personal, Olavarría, 2008). En este contexto, uno de ellos agrega: “nosotros tratamos de mantener la tradición porque lo que nos interesa es mantener a la cultura viva. Por eso queremos que nuestros hijos y nietos sigan manteniendo un poco esta cultura. Tratamos de que no se pierda” (R., comunicación personal, Olavarría, 2008). A su vez, otro de los presentes argumentó que “las fiestas son sagradas. Acá muchas fiestas populares se han perdido en ese sentido. Mucha gente se ha olvidado... se trata de cosas lindas que hay que rescatar porque hacen a la fiesta familiar” (R., comunicación personal, Olavarría, 2007).

En este contexto es necesario analizar las manifestaciones festivas y religiosas, no como prácticas aisladas y descontextualizadas, sino insertas en un proceso continuo de transmisión de valores y creencias, saberes y modos de hacer que caracterizan e identifican a un grupo social a través del tiempo. Así, los diversos usos sociales tienden a estar en consonancia con un conjunto de representaciones y significaciones que cada

grupo social (re)produce, institucionaliza, practica y transmite por medio de formas variadas de socialización y de interacción entre los miembros (Tedesco 2004).

La celebración de la Virgen de Copacabana cada año implica una interrupción de las actividades cotidianas para dar lugar a un tiempo diferente, en el cual se establecen diálogos con un abanico múltiple de dimensiones, saberes y sentidos. Durante los días de fiesta reina un clima de intensa convivencia en el cual parecen dejarse de lado las diferencias intra-grupo. “En esta fiesta, como en Navidad y Año Nuevo; está todo bien... te olvidas de las diferencias y las peleas” (W., comunicación personal, Olavarría, 2008).

¿Se convertiría la Virgen entonces, en el símbolo religioso que “une”, y la fiesta en el escenario público donde esta “unidad” (identidad) se muestra y se da a conocer públicamente? ¿Constituye la Virgen de Copacabana un referente -real o imaginado- a través del cual se actualizan y ritualizan elementos culturales y sociales compartidos por los integrantes de la “colectividad”? En este sentido, ¿podría la fiesta ser entendidas como una vía de acceso a lo sagrado, un recurso simbólico y colectivo que los grupos habrían ido activando y resignificando a lo largo del tiempo para configurarse como grupo cultural distinto?

En la actualidad, cada fin de semana próximo al 6 de agosto, las familias de procedencia boliviana y sus descendientes se reúnen para celebrar la fiesta patronal. Todos son convocados a participar: instituciones, colectividades, vecinos, entre otros. Dos barrios se unen y congregan, sumándose, además, vecinos olavarienses. De esta forma, entre las calles de tierra de los barrios Villa Mailín y Provincias Unidas (linderos entre sí), los festejos por la Independencia de Bolivia se unen con la veneración a la Virgen de Copacabana, constituyéndose en una fiesta patria y religiosa, a la vez, con algunos rituales y elementos representativos de las comunidades nativas de América, como la ceremonia del *challaco* o la bandera *Wiphala*.

En la actualidad, la celebración dura dos días y, en cada jornada, se llevan a cabo actividades similares. Por sus características, “la fiesta impacta a todos los sentidos” (Georgis 2004: 33) por medio de los gestos, de los adornos llamativos, de la música, de cada danza, de los puestos de comida y bebida, de los trajes coloridos de los bailarines y

las banderas, entre muchos otros elementos. Durante estos dos días pueden identificarse algunos elementos propios de las prácticas católicas, como el rezo de la novena a la Virgen, la celebración de misas, procesiones, y ritos individuales, sumados a prácticas “tradicionales” que se incorporan en este festejo, como las danzas o el intercambio de comida y bebida.

El evento se concreta en la sede de la “colectividad”, donde se arman arcos repletos de flores, adornos ornamentales, muñecos, estampas, etc. Los mismos están forrados con tela blanca y, en cada extremo superior, cuelgan cintas de colores, del lado izquierdo rojas, amarillas y verdes, representando los colores de la bandera boliviana, y de lado derecho las cintas son celestes y blancas, representando la argentina. Estas estructuras, además, tienen prendidos objetos de todo tipo, como flores naturales (claveles rojos, amarillos y blancos), sombreros en miniatura, instrumentos musicales, trozos de tela de *aguayo* con formas cuadradas y de corazón que, a su vez, llevan cocidas miniaturas que estarían representando las cosas que uno desea obtener (como comida o trabajo). Sobre los arcos, se observan parejas (también en miniatura) vestidas con sombreros y trajes típicos de Bolivia.

La Virgen, los arcos, los altares, los cargamentos de los automóviles, así como los grupos de baile, son responsabilidad de los pasantes. Ellos son los encargados de organizar las actividades de la fiesta. Se trata, en su mayoría, de matrimonios devotos, que se comprometen a realizar y adornar los elementos significativos de la ceremonia. Por ejemplo, están los pasantes de los cargamentos, quienes deben adornar sus automóviles y camionetas con telas, figuras y objetos artesanales, representativos de la cultura boliviana (Ver Figura VI.1), o los pasantes que se encargan del armado y la decoración los arcos por los cuales pasa, la imagen de la Virgen. Desde el punto de vista de la organización, hay pasantes entrantes y pasantes salientes. Los primeros son quienes se comprometen a “pasar” la próxima festividad, mientras que los salientes, habiendo organizado el evento, le ceden su lugar los entrantes (Giorgis 2004).

Hasta el año 2011, durante la celebración se trasladaban dos imágenes de la Virgen, a partir de 2012, las imágenes son 3 tres. Ellas son llevadas y colocadas en la sede de la colectividad, lugar accesible para todos los que desean acercarse a ella. Allí, sobre dos mesas cubiertas con aguayos, se acomodan las imágenes y se las rodea con flores,

escudos (bolivianos y argentinos) y velas. Sin embargo, dichas imágenes no permanecen en este lugar sino que participan en todos los acontecimientos de la celebración durante los dos días, tanto de las misas como de las procesiones. Ellas son las protagonistas, en su nombre se lleva a cabo este despliegue de tradiciones, ellas ocupan el lugar central de la fiesta. Los devotos se acercan a las imágenes para agradecer o pedir por un buen año, trabajo, salud y otros bienes. A cambio de estas peticiones, los creyentes les brindan diferentes tipos de ofrendas, que son conocidas con el nombre de “promesas”, una de ellas es la danza que se practica en su honor. La reciprocidad es un elemento presente ya que, al tiempo que piden, se comprometen a dar. La ceremonia del challado no está ausente. Se evidencian actividades donde se arroja cerveza a los pies de la mesa donde se ubican las imágenes de la Virgen.



Figura VI.1. Cargamento con ofrendas para la Virgen. Agosto de 2010.

La procesión implica un recorrido de dos a tres horas aproximadamente, y se desarrolla por las calles que unen ambos barrios. Esta es la actividad en la que mayor cantidad de personas participan. Encabezan el trayecto las imágenes de las vírgenes, que son acomodadas sobre automóviles decorados con las banderas argentina y boliviana, seguidos de cerca por un sacerdote y dos personas que transportan a pie una cruz de madera y una bandera boliviana (ver Figura VI.2). Por detrás vienen conjuntos de baile. Cada uno de ellos es acompañado por vehículos que reproducen la música de cada grupo. A medida que se avanza en la procesión pueden escucharse las melodías entremezclarse. Cabe mencionar que desde el año 2008 hasta la actualidad, la cantidad de agrupaciones parece haberse duplicado en cantidad y en variedad de representaciones, como se verá más adelante.



Figura VI.2. Imagen de la Virgen de Copacabana exhibida durante la procesión de agosto de 2010

A diferencia de las descripciones de Alonso, los grupos que bailan en la actualidad se caracterizan por los colores fuertes y alegres de sus trajes, y las miradas expresivas de

sus integrantes. Predominan el verde, el azul, el plateado, entre otros tantos, que dejan de lado la uniformidad que caracterizaba a los grupos anteriores. Las banderas complementan este paisaje multicolor. La bandera argentina, la boliviana y la *wiphala* están presentes junto a cada grupo de danza.

La procesión finaliza en el mismo punto de partida, que es la sede social, donde los devotos colocan nuevamente las imágenes en las mesas adornadas. Los grupos de danzas hacen su última presentación en la calle, frente a la entrada de la sede, donde hay espacio suficiente para el despliegue de los bailes y para que todos los espectadores puedan disfrutar del evento. Una vez finalizadas las exposiciones, y antes de ingresar al edificio donde se abre la cantina para la venta de comida, se lleva a cabo el pronunciamiento de los pasantes del año siguiente y una serie de manifestaciones visuales que aluden directamente a las nacionalidades argentina y boliviana. En primer lugar se encienden bengalas que desprende un humo con los colores de la bandera boliviana. Acto seguido, hacen volar pequeñas banderas que remiten también a las dos nacionalidades. El lugar se llena, las imágenes de las vírgenes permanecen acompañadas por todos aquellos que proceden a prender velas y a pararse a su lado en silencio por unos minutos. El clima festivo continúa hasta entrada la noche.

La celebración posee una matriz original de sentidos anclada en tradiciones, en un pasado común y en una identidad colectiva a la cual “contribuyen a dar forma y sustento múltiples, simultáneas y cruzadas referencias” (Rotman 2004: 145). Se hace tangible una iconografía de “lo boliviano” en el espacio público, por medio de la exposición de objetos, imágenes, representaciones y danzas. Esta manifestación festiva marca una ruptura colectiva, particularmente significativa en el desarrollo ordinario de los días (Sassone 2007). En este sentido, la misma podría ser entendida en tanto dispositivo que le permite a la “comunidad” hacerse real, tanto en la experiencia como en el imaginario de los individuos de la ciudad de Olavarría. La celebración constituye el espacio en el cual adquieren contenido aquellos elementos de nacionalidad e identidad boliviana.

VI. 4. a. Bolivia en sus danzas

Con el correr de los años, la coexistencia de imaginarios, saberes e intereses distintos dentro de la “colectividad”, fue produciendo un quiebre en las relaciones intergrupales,

lo que generó que algunos integrantes se separaran del grupo pre-existente y buscaran, dentro de las múltiples posibilidades culturales bolivianas, una manera diferente de identificarse y mostrarse. Esta variante se manifestó en el tipo de bailes que eligieron que, como se verá a continuación, se contraponen al anterior, del cual antes todos participaban.

Para cuando se comenzó el trabajo de campo en Olavarría, durante el 2008, existían tan sólo dos grupos de danza bien diferenciados que bailaban durante la celebración de la Virgen de Copacabana. Ellos eran los *Tinkus* y los *Caporales*. En su mayoría, estas agrupaciones estaban formadas por bolivianos e hijos de bolivianos que practicaban bailes tradicionales, haciendo alusión a distintos personajes extraídos de su historia.

En Bolivia existe una gran variedad de danzas que pertenecen a determinadas regiones geográficas del país y que tienen características diferentes entre sí. Esto significa que cada Departamento o zona tiene sus propias danzas y, en muchos casos, ellas habrían surgido del “encuentro” entre las culturas nativas de América con los esclavos traídos de África y los españoles. Pueden distinguirse, así, ritmos y bailes como el de los *Caporales*, propios de la región de las Yungas, las morenadas originarias de Potosí o los *Tinkus*, resultado del encuentro entre las comunidades nativas de los departamentos de Oruro, Sucre y Potosí.

Desde la fundación de la Asociación de Residentes Bolivianos en Olavarría existieron grupos de baile, como lo explica Alicia (nativa de Bolivia), “siempre se ha bailado, desde que se inició la colectividad, pero nunca persiste el grupo en sí, con los años van cambiando y, según van creciendo, cada uno hace su familia y se va, entonces no persiste el grupo” (comunicación personal, 2008). Sin embargo, se pudo saber que al comienzo, la danza elegida por los integrantes de la “comunidad” fue el *Caporal*, baile que representa una sátira a los capataces españoles, denominados “capos”, quienes, en época de la colonia, hacían trabajar a los nativos del lugar en condiciones inhumanas en las mitas y en el campo (Giorgis 2004). En este sentido, el *Caporal* sería la expresión corporal de la resistencia que se materializa en los primeros trajes de estos bailarines. En palabras de un bailarín: “(...) todo tiene su significado. El traje es semejante al de los soldados españoles, es una burla, una muestra de liberación, es por eso que usamos esa ropa, con hombreras. Es como que el esclavo se liberó de su señor. Los cascabeles

que usamos en las botas representan las cadenas rotas, la libertad. El dragón significa fuerza y el poder ⁶ (Ver Figura VI.3). Se baila al ritmo de la saya, música típica de Bolivia” (R., comunicación personal, Olavarría, 2008).



Figura VI.3. Detalle de los dragones en un traje caporal

Por su parte, Alicia, mujer oriunda de Bolivia, muestra uno de los trajes y comenta que fueron encargados y comprados en Bolivia. “Nosotros elegimos el color, la tela, los adornos que les queremos aplicar” (A., comunicación personal, Olavarría, 2008). A su vez, señala el centro del traje, donde aparecen un sol y una luna. Consultada acerca de la significación de esos diseños, afirma que: “En sí, todo tiene su significado, porque la luna, como el sol y la tierra, forman parte de la cosmovisión de las poblaciones indígenas de Bolivia”. Como es sabido, una de las deidades conocidas es el Inti, dios del sol del que creían descender los incas y quienes, a su vez, lo concebían como

⁶ Sería interesante indagar acerca de esta figura, ya que los dragones no formaron parte de las tradiciones andinas, aunque contienen elementos comunes con un personaje similar propio de las culturales ancestrales como fue el jaguar. La iconografía alfarera que testimonió el culto al felino fue muchas veces interpretada, en el siglo XIX, como figura de dragones. Desde entonces, estas expresiones iconográficas denominadas “draconianas”, fueron objeto de discusión y reinterpretación (Gordillo 1990). Además, cabe mencionar que en una de las imágenes de dragones representadas en el traje caporal el mismo posee dos cabezas, elemento que también es común de encontrar en la cosmología andina. De todos modos esta cuestión merece un análisis más profundo que excede los objetivos de este trabajo.

hermano y esposo de Mama Quilla, la Luna (Mariscotti de Görlitz 1978). En este sentido, la forma de danzar y las vestimentas constituyen una manera de representar cuestiones tanto históricas, simbólicas, como identitarias. Los cascabeles que los hombres llevan en sus botas representarían, en tanto metáfora, todo un universo simbólico que remite directamente a su noción de libertad. El sonido que estos producen representaría el ruido de las cadenas rotas con España, y los personajes que representan serían evocados a modo de burla, sátira o como símbolo para la memoria (Ver Figura VI.4.).



Figura VI.4. Caporales haciendo su presentación final frente a la sede social.

Ahora bien, afirmar que esta manifestación específica no carece de sentido, tampoco implica asignarle un sentido único. En la actualidad hay dos grupos de *Caporales* y por ello, entre otras cosas, es posible notar cómo se construyen diferencialmente sus significaciones. Si bien todos los bailarines de *Caporal* participan durante la fiesta a la Virgen, se reconoce en algunas entrevistas que no siempre la tienen presente, “muchos bailan por lo rico de la danza” (M., comunicación personal, Olavarría, 2011). Esto se

visualiza más claramente en las afirmaciones de un joven *caporal* quien señala que “nosotros, es decir, la juventud de la que me considero parte, tomamos la danza como parte de nuestra cultura. La danza es una puerta hacia el resto de las tradiciones: historia, vestimenta, idiomas, religión y hasta la comida” (M., comunicación personal, Olavarría, 2012). Tal es así, agrega otro entrevistado, “que el grupo de *Caporales*, denominado Sangre Morena, suele ir a escuelas, mutuales de arte, fiestas de colectividades y corsos, difundiendo el baile como parte de la cultura boliviana” (O., comunicación personal enero de 2012).

“La juventud” comienza a ocupar nuevos espacios que le permiten otro tipo de visibilización y difusión por fuera del evento festivo que se lleva a cabo en torno a la Virgen. Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en el contexto global actual, les permite (a los jóvenes) tender otro tipo de puentes con la comunidad toda. Las redes sociales, libres y gratuitas como Facebook se convierten en herramientas vigentes disponibles para ser utilizadas por ellos. Se trata de un tipo de comunicación que, si bien no excluye a los mayores, es apropiado por las últimas generaciones con el fin de crear un grupo que difunda y convoque a compartir y aprender sobre la cultura boliviana.

Por ello es posible encontrar hoy en Facebook, un grupo denominado “*Caporales Sangre Morena*”, que invita a los jóvenes de entre 15 y 25 años a aprender la danza caporal. Allí se definen como un “Ballet artístico” que participa de diversos eventos, no sólo en Olavarría y en lo que ellos definen “su cordón serrano”, sino también en otros partidos de la provincia de Buenos Aires, como Mar del Plata y Lobería. En dicho grupo, que actualmente cuenta con más de 3.470 amigos (seguidores), queda registrada brevemente la historia de conformación del “Ballet” que reúne a más de 25 miembros, logrando “integrar a personas de diferentes edades y barrios con el único fin de perfeccionar y difundir la danza *Caporal*”. En esta página se describe el significado de los nuevos trajes que lucieron en la última fiesta, que conjugan colores vivos y un diseño innovador: “El Fenix y la reinvención”. Los mismos siguen haciendo alusión al período español a través de los símbolos de los escudos de armas, aunque ahora es el ave fénix el que adorna sus trajes y se busca transmitir la idea del “resurgir de las cenizas”.

Dentro de la colectividad boliviana en Olavarría, se constituyó más tardíamente otro grupo de bailarines que se denominan *Tinkus* “Gran Poder” y que alude a otros personajes de la historia boliviana. Ellos representan al campesino, al sector trabajador y explotado, en sus palabras, “al pobre”, al nativo y no al extranjero (ver Figura VI.5.).



Figura VI.5. Grupo de inkus en la procesión de agosto de 2011.

Etimológicamente, la palabra *tinku* proviene del *quechua* y significa encuentro, convergencia y equilibrio y hace referencia a una pelea ritual boliviana. El *Tinku* representaría un espacio de encuentro donde se juntan dos elementos que proceden de direcciones opuestas (encuentro de contrarios) (ver Bouysse-Cassagne y Harris 1987:30). La danza de los *Tinkus*, al igual que la de los *Caporales*, se efectúa en tiempos de carnaval y de fiestas. Sus manifestaciones son bien conocidas en la ciudad de Olavarría y, por lo tanto, se constituyen en expresiones que sobrepasan el escenario familiar y privado para manifestarse en el ámbito público.

Los *Tinkus* se organizaron como grupo en el año 2000. Sin embargo, una de sus integrantes, comenta que ya había grupos armados desde 1988. “Los que estamos siempre bailamos desde esa época. Yo bailé *Caporal* muchos años, pero después de una división al interior del grupo, se armaron Los *Tinkus*. Arranqué acá y acá me quedé” (L., comunicación personal, Olavarría, enero, 2008). “Antes del 2000 existía el grupo de bailarines *Caporales* solamente, después nos alejamos un grupito que tratamos de cambiar un poco, porque el boliviano no solo depende del *Caporal*. Así como el argentino tiene muchas variantes de música, el boliviano también: *Caporales*, *Morenada*, *Tinkus*, *Diablada*, *Saya*, lo que pasa es que traer otro tipo de vestimenta acá, a Olavarría, sería muy caro (M., comunicación personal, Olavarría, 2008).

A partir de las explicaciones de los integrantes de “Gran Poder” y de su comparación con los *Caporales*, se buscó comprender y explicar los significados de la danza *Tinku*. “El *tinku* es una tradición en Bolivia, se trata de una fiesta donde se reúne la gente por devoción a una Virgen, la de Copacabana, ya que la mayoría de las fiestas son con algún sentido religioso” (M., comunicación personal, Olavarría, 2008). Otro de los integrantes agrega: “para explicártelo en castellano, *Tinkus* es una confrontación entre el rico y el pobre, *Tinkus* significa la pobreza, el *caporal* representaría al rico, al español. El *Tinku* era la persona que trabajaba en el campo y que peleaba todos los días por un fin común, tratar de sobrevivir, cosa que también significa *Tinku*, sobrevivir, porque el pobre es una persona que sufre, que está en el campo, que vive de sus cosechas y estas le son quitadas por los ricos. Eso significa *Tinkus* hablando en criollo” (W., comunicación personal, Olavarría, 2008).

Consultado por las significaciones de los trajes, otro de los integrantes del grupo *Tinkus* expresó: “estos trajes son una forma de representar al grupo, ya que sin vestimenta no somos nada. Antiguamente era de arpillera, era la ropa que representaba al *Tinku*, ropa de pobre. A medida que fue pasando el tiempo, se fue usando el telar y otras cosas, nos fuimos modernizando. El *Caporal* es el descendiente del español, por eso tiene que representar riqueza: brillo, ruido. Nosotros representamos algo más autóctono, más arraigado, más tirando al campo. La persona de campo no tiene muchos medios y entonces se arregla con lo que puede. En ese momento se la arreglaban con arpilleras, porque parte de su trabajo era cosechar papas, entonces usaban las bolsas para hacer los trajes. Nuestros trajes se jactan un poco de eso, porque tratamos de usar abarcas, lo que

para ustedes son sandalias, y las hacemos nosotros mismos (M., comunicación personal, Olavarría, 2008). A su vez, otro integrante agrega: “la plata que ponemos la gastamos para hacer la ropa, para pagar el sonido, los viajes y todos los gastos que tenemos. Salimos a todos lados, es más, vamos a muchos lugares donde no conocen esta cultura y se quedan asombrados, y a la gente le gusta. La música es contagiosa y, si ves, con el colorido de la vestimenta con que vamos los *Tinkus*, o la forma de bailar de los Caporales con los cascabeles, todo eso gusta, porque no es algo conocido acá” (W., comunicación personal, Olavarría, 2008).

Con el correr de los años los grupos de danzas se fueron multiplicando. No sólo comenzaron a formarse nuevos grupos de *Caporales* y *Tinkus* sino que se incorporaron, o en palabras de los entrevistados, “se sumaron un grupo de negritos y una fraternidad de cueca Salay del barrio Villa Aurora”. En consecuencia, en la actualidad hay, por lo menos, 6 grupos de danzas: dos grupos de *Tinkus*, dos de *Caporales*, uno de “negritos” y el de la fraternidad cueca.

En suma, las diversas formas de apropiación de los bienes culturales, materiales e inmateriales, de las memorias, las territorialidades y conflictos que repercuten en la identificación de una u otra danza, conforman un *corpus* activo de referencia identitaria y dan lugar a distintos tipos de actitudes entre los actores. La identificación con el *Tinku* y el *Caporal*, con la Virgen y con la danza, “se convierte en una posibilidad y un recurso simbólico disponible, un anclaje cultural e histórico fuerte, aunque no hegemónico ni unánime para los actores” (Escolar 2007: 220). En este sentido, las identidades no serían más que el lado subjetivo (intersubjetivo) de la cultura, interiorizada en formas específicas y distintivas por los actores sociales en relación con otros actores (Giménez 2007).

De hecho, podría preguntarse si esta manera dicotómica de representarse no estaría dando cuenta de “un intercambio de fuerzas necesario para el equilibrio social” (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987:30) o bien poniendo de manifiesto la necesidad de llevar sus confrontaciones dentro de un escenario ritual, que les permita expresarse en un nuevo contexto.

VI. 4. b. Música, danza y gastronomía

La música que acompaña el baile en Olavarría ocupa un rol de gran importancia, no sólo por el ritmo de la saya, sino también por la utilización de instrumentos autóctonos como el sikus, la guitarra, el charango y el bombo, “por la alegría que hay en la música” (R., comunicación personal, Olavarría 2008). Según este entrevistado “la alegría” sería el factor que los diferencia de otros grupos de danzas, porque “muchos trabajan la técnica, en cambio nosotros bailamos con el corazón, lo sentimos. Yo siempre les digo a mis hijos que tienen que sentir lo que bailan, porque puedes ser el mejor bailarín del mundo, pero si no sentís lo que haces, no sirve” (R., comunicación personal. Olavarría, 2008). “Es como que sentís la música y la música te lleva y para esto no hay mucha explicación. Es como siempre digo, no sé si bailo bien o mal... bailo porque me gusta y no sé qué haría si no bailara” (L., comunicación personal. Olavarría, 2008).

“Uno se hace tanto de esta música que no podría ir a bailar otra cosa. Con ella yo me siento como en casa y si bien somos un grupo chiquito, tratamos de hacer que esto crezca (L., comunicación personal. Olavarría, 2008). “Muchos de nosotros ya somos abuelos y tratamos de que nuestros nietos aprendan bailando con nosotros” (W., comunicación personal. Olavarría, 2008).

Las danzas, la música, así como la gastronomía que pueden verse, escucharse, probarse y olerse en cada una de las celebraciones a la Virgen de Copacabana, se convierten en puntos de partida para “mapear” los diversos modos en que los actores sociales inscriben prácticas y representaciones colectivas que refieren a procesos de identificación social.

Comer implica, en términos de Álvarez (2002), “un hecho social que pone en escena un conjunto de movimientos de producción y consumo, tanto materiales como simbólicos, diferenciados y diferenciadores” (2002:11). Este acto pone en juego un grupo de factores de orden histórico, cultural, social y económico, ligado a una red de rituales y saberes. Por ello resulta importante relevar (aunque sin ahondar en los procesos de elaboración y recetas) las diferentes comidas “tradicionales” que se elaboran y consumen en la celebración por la Independencia y la Virgen. El chicharrón con cerdo - plato especial compuesto de carne, tocino y cuero de cerdo, preparado con la misma grasa del animal, mezclado con chicha- y el picante de pollo, se convierten no sólo en los platos más característicos, sino también en emblemas que permitirían expresar

identidades nacionales, regionales e, incluso, familiares. En suma, todos estos elementos, relacionados entre sí (danza, música y comida) estarían dando cuenta de los diversos modos de apropiarse de un patrimonio inmaterial construido y resignificado diferencialmente a lo largo del tiempo.

VI. 5. La interculturalidad en el discurso y en la práctica

Como se vio en el capítulo IV, la mera existencia observable de una determinada configuración cultural no genera automáticamente procesos de identificación social. En términos de Giménez (2007), se requiere todavía, de parte de los actores “la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva de algunos elementos”. Por ello se comprenderá la existencia de estas identidades como resultado de un proceso relacional, y se problematizarán “los modos de conformación de los colectivos sociales” (Caggiano 2005).

Algunos de los integrantes de ARBO se definieron como “trabajadores” y “honestos” en comparación con los argentinos. Afirmaron estar contentos en la ciudad y con el gobierno local. En sus discursos, sostuvieron que en Olavarría nunca les faltó trabajo, y que los inmigrantes (en general) tuvieron un rol trascendental en la construcción del país. Reconocen que en las nuevas generaciones está el desafío de “mantener” determinadas tradiciones culturales. “Los más chicos se acostumbran tanto al argentino, que temen por el qué dirán”. Sin embargo, lo que a ellos les interesa es “mantener la cultura viva y tratar de que esto no se termine” y tratar de que sus hijos y nietos sigan, “aunque sea, manteniendo un poco esta cultura”. Uno de los entrevistados por lo bajo afirma: “se trata de que no se pierda” y lo compara con lo que sucedería si el argentino pierda el folklore, o el tango.

“El tiempo te muestra que va quedando poco y nada, mucho se va perdiendo. Por eso hay que mantener el arraigo, saber de dónde uno viene. Hay que volver cada tanto...”. Un hijo de inmigrantes, nacido en la ciudad, asegura que se trata de un trabajo en conjunto, “la mantenemos viva entre todos, me encanta, y a mucha gente le gusta, porque lo que es sano siempre le va a gustar a la gente” (R., comunicación personal, Olavarría, 2009).

Reconocen que “la comunidad olavarrriense” los denomina “colectividad boliviana” y no ponen en cuestión esta definición. Sin embargo, ellos creen no tener una estructura societaria “tan formal” como la de la Sociedad Española, Francesa o Italiana (M., comunicación personal, Olavarría, 2011). Como ya se vio con uno de los grupos de danza caporal, ARBO se muestra en otros espacios y ámbitos emergentes. Las escuelas, jardines de infantes, festejos por el día del inmigrante y los actos escolares en los que se conmemoran fechas patrias argentinas, son algunos ejemplos de ellos. Sin embargo, su participación en el “corso” local manifiesta otro eslabón que los une (y también diferencia) con las tradiciones bolivianas, y les permite darse a conocer en Olavarría en un ámbito muy masivo y popular.

En Bolivia, los carnavales constituyen acontecimientos sociales que convocan a una gran cantidad de personas por un período relativamente largo de tiempo. De hecho, el Carnaval de Oruro, es uno de los más populares y se celebra cada año en la ciudad homónima, situada en el oeste del país. Oruro es un importante centro de ceremonias desde la época precolombina. Participan en esta celebración más de 28.000 personas y 10.000 músicos. En el 2001, la [UNESCO](#) declaró al carnaval de Oruro como "[Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad](#)" (UNESCO 2001) por ser único en el mundo por su sentido religioso, producto del intercambio entre las cosmovisiones del mundo andino y el cristianismo.

En Olavarría la fiesta del carnaval constituye un acontecimiento social que, en los últimos años, ha crecido en convocatoria y trascendencia, convirtiéndose en una de las fiestas más populares de la ciudad. Decenas de miles de personas se dan cita en el mismo lugar para presenciar y formar parte de un espectáculo que se ha hecho muy masivo con el correr de los años. Desde la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno Municipal de la ciudad, se publicita y difunde la organización del denominado “Corso Oficial”, así como la fecha y el lugar en el que se lleva a cabo. A partir del 2011, los mismos se efectúan durante los feriados nacionales de carnaval y, desde el 2013, se cuenta con un corsódromo construido en un espacio verde de la ciudad.

Los grupos de danzas bolivianos han participado de este evento a lo largo de todos estos años. De hechos, son conocidos y esperados por los espectadores, que disfrutan del despliegue de colores en los trajes y las coreografías “prolijamente presentadas”. Sin

embargo, y si se piensa estas manifestaciones como un tipo particular de lenguaje, puede visualizarse y problematizarse una “especie de interferencia”. Este evento logra generar un fuerte impacto visual en los espectadores, aún cuando el verdadero significado de la danza no se comprenda en profundidad. En una de las entrevistas realizadas con el grupo de danza *Tinkus* “Gran poder”, se comentó que, durante uno de los cursos, ellos quisieron representar lo que el *Tinku* significa (encuentro, confrontación), e “hicimos una coreografía que daba cuenta de una pelea entre dos hombres por una mujer. Pero muchos espectadores supusieron que nos peleamos en realidad y, sin embargo, era una obra teatral. Tuve que explicar que lo que estaban viendo no era real, sino ficticio” (M., comunicación personal, Olavarría, 2008).

Este último fragmento de la entrevista pone de manifiesto las dificultades de las agrupaciones para transmitir, en toda su riqueza y complejidad, los mensajes de sus danzas y festividades, corriendo el riesgo de que sean vistas sólo como un espectáculo exótico, sin que se comprenda la profundidad de los significados. La reacción de la comunidad olavarriense parece haber sido de sorpresa y desagrado al no poder entender el mensaje que se quiso transmitir y, como consecuencia de ello, la agrupación decidió modificar su danza incorporando una coreografía más “adecuada” a las expectativas de los espectadores. En este sentido, es posible discutir y analizar si las representaciones rituales que los grupos llevan a cabo son producto de una libre recreación de sus tradiciones o si, por el contrario, son condicionadas por factores externos a la misma. Ello daría cuenta, además, de las tensiones existentes entre las fuerzas que pugnan por el mantenimiento de las tradiciones, y el cambio, así como entre el interés por perdurar en la diferencia o asimilarse con la cultura local, un desafío que es común a muchos grupos de inmigrantes de la ciudad. Esto pone de manifiesto cómo la construcción de identidades depende tanto de la autodefinition como de la heterodefinition, es decir que, en tanto procesos, se conciben no sólo por la autoadscripción de sus miembros, sino también por la adscripción de los otros (Barth 1976).

En este contexto, se buscó relevar las percepciones que los habitantes de Olavarría tenían acerca de este grupo en particular. Durante las observaciones llevadas a cabo en el desarrollo de la celebración, se entrevistó (de manea breve e informal) a vecinos en general, para conocer su visión de los hechos y prácticas que habían ido a observar. La mayoría de ellos afirmó que no era la primera vez que concurría. Una vecina comentó

que “la fiesta se prepara con mucho tiempo de anticipación” (H., comunicación personal, Olavarría, 2011). Otra definió a los bolivianos como “buenos vecinos y solidarios”. Predominó, en la gran mayoría de sus discursos, la referencia a que ellos eran trabajadores y que inculcaban a sus hijos “esa cultura del trabajo”.

Este conjunto de imágenes, como lo señala Caggiano (2005:64), delimita y traza algunas líneas centrales acerca de lo que es “ser boliviano”, en este caso, en Olavarría. La calificación de “trabajadores” estaría denotando una cualidad que, “al sustantivarse, da cuenta de una rasgo ‘inherente’ al ‘ser boliviano’” (2005: 68). Es decir, el “ser trabajador” deviene en una característica de “lo boliviano” en el discurso de estos “otros” agentes y “conlleva una serie de valoraciones positivas” (2005: 68). Aquí, “ser trabajador” se asocia directamente con no ser vago, no robar ni ser peligroso, no molestar, ser buen vecino. Estas imágenes conformarían modos en los que la sociedad “receptora” identifica lo que los inmigrantes “son, pueden ser o deben ser” (Caggiano 2005). Si bien estas no constituyen posturas homogéneas de sentido, permiten comprender y problematizar los procesos de identificación social.

A su vez, es importante analizar lo que la prensa gráfica comunica, no sólo porque esto permite comprender cómo los medios producen discursos y construyen realidades, sino también para conocer el alcance y la circulación de esos discursos en un lugar determinado, y cómo estos se articulan con los imaginarios colectivos. Probablemente constituya una obviedad afirmar que el relevamiento de la prensa local, así como “otros” agentes posibles, no representa la totalidad de las visiones que se construyen en torno de la “colectividad de bolivianos” en la ciudad de Olavarría. Sin embargo, aunque escaso y arbitrario, el recorte permite mostrar otra dimensión, necesaria para comprender y problematizar la manera en la que los discursos se entrecruzan e interactúan creando imágenes y representaciones acerca de “lo boliviano”.

Los diarios y otros medios de comunicación son considerados espacios de educación no formal (La Belle 1980; Sarramona 1992) por su capacidad de instalar diversos temas y dotarlos de relevancia. Ellos constituyen un referente al que el público accede no sólo para informarse sino, además, para apropiarse de conocimientos que le permite construir una visión de su entorno (Conforti 2012).

En la última década, los diarios han relevado la celebración que se realiza en Olavarría a La Virgen de Copacabana. Para analizar el impacto de los artículos y gacetillas, que incluyen entrevistas y fotografías, se llevó a cabo una lectura y un análisis de tipo cualitativo de las noticias publicadas por dos diarios⁷ -El Popular e Infoeme- durante los últimos 5 años (2008; 2009; 2010; 2011 y 2012) (Ver Figura VI.6.).

Si bien a través de la búsqueda y lectura de estas fuentes es posible encontrar noticias que tienen a estos actores sociales como co-protagonista (a saber festejos por el día del inmigrante, o el curso) el análisis se llevará a cabo sobre aquellas que remiten a la celebración del mes de agosto.

Medios de prensa gráfica local	INFOEME	EL POPULAR
Cantidad de artículos	7 (Siete)	8 (ocho)
Período	2008 al 2012	2008 al 2012
Días de publicaciones (siempre y exclusivamente en el mes de Agosto)	4 en los días domingos 1 en el día martes 1 en el día Jueves 1 en el día Viernes	1 en el día miércoles 2 en días Lunes 4 en días Domingos 1 en día sábado
Sección del diario		7 en Información General 1 en Contratapa
Tipo de Artículo	5 gacetillas 2 noticias cortas	2 gacetillas 6 noticias

Figura. VI.6. Comparación de la cobertura efectuada por los diarios locales de la celebración de la Virgen de Copacabana.

VI. 5. a. Infoeme. Diario digital

Al analizar la información que transmite cada uno de estos dos diarios, se observa una diferencia en relación a la celebración de la Virgen de Copacabana. El que publica

⁷ La elección de dos diarios se basó en que uno, “El Popular”, es el único periódico de versión impresa y de venta diaria con cierto alcance regional y con una tirada promedio de 6.000 ejemplares durante los días de semana y de 11.500 los días domingos (ver Conforti 2012). Por su parte, “Infoeme” es el diario *on line* más consumido y visitado en la ciudad, con una corta trayectoria histórica (surge en septiembre de 2006), pero con un promedio de 19.000 visitas por día.

noticias *on line* tiende a apelar al aniversario de la independencia boliviana en más del 70 % de los títulos. La ausencia, en la mayoría de ellos, de la mención de “la fiesta patronal” parece indicar que las connotaciones festivas y religiosas pasan a ser un “aditamento” secundario, ligado a la celebración patria. Algunos títulos: “Comenzaron las actividades por el aniversario de la Independencia de Bolivia” (Infoeme, 10 de agosto de 2008); “ARBO: festejos de Independencia y apuesta a la integración” (Infoeme 9 de agosto de 2009); “Se organizan los festejos del 185 aniversario de la Independencia de Bolivia” (Infoeme 3 de agosto de 2010); “Festejos por el 186 aniversario de la Independencia de Bolivia (Infoeme 4 de agosto de 2001). Recién en la segunda publicación del 2011, un título anunció: “La comunidad boliviana celebra la Independencia y la fiesta Patronal” (Infoeme 7 de agosto de 2011). De modo similar, en el 2012 se publicó el siguiente título: “Fiesta de Virgen de Copacabana e Independencia de Bolivia” (Infoeme de 2012).

Todas las notas periodísticas tienen imágenes actuales. En el 100% de ellas se desarrolla por completo la programación de las diferentes actividades a llevarse a cabo durante los dos días. Se hace también una breve mención al acto protocolar y se brinda la información para que el lector sepa en qué lugar y a qué hora se efectúan las diversas manifestaciones.

VI. 5. b. El Popular

En el caso de El Popular, se analizaron también 2 noticias de este tipo, que se limitan a comunicar la hora y el lugar de todas las actividades. En su mayoría, estas se publicaron los días previos al fin de semana en que se llevó a cabo la celebración. Sin embargo, lo que diferencia la cobertura de este tema con respecto al diario anterior son las notas que se publicaron durante los días en que se desarrolló la fiesta. Se pudieron encontrar, al menos, tres notas por año durante el 2010, el 2011 y el 2012. La cantidad de publicaciones anuales se reduce hacia atrás en el tiempo. El contenido difiere respecto a *Infoeme*, no sólo por el modo de relevar la información, sino también por la forma de presentarla. Paulatinamente, se observa que comienza a haber un acercamiento de los periodistas a las personas que desempeñan distintos roles en la organización de la fiesta y, por ello, es posible notar cómo se entremezclan en la noticia, las voces de los

protagonistas. En estos casos, no se trata solamente de nombrar, anunciar y describir actividades, sino también de comprender parte de la historia y las significaciones.

Si bien están lejos de tener un corte etnográfico en su sentido más amplio, vale reconocer que, a través de este tipo de notas, es posible identificar los cambios, las continuidades y el crecimiento de una celebración que es reconocida como religiosa y patria a la vez. Algunos títulos son: “*Entre el aniversario de la Independencia y la devoción a la Virgen de Copacabana. La fiesta de Bolivia en Olavarría*” (Título de El Popular 2008); “Colorida fiesta Boliviana en Olavarría” (El Popular 8 de agosto de 2010); “Sentida Celebración Boliviana” (El Popular 9 de agosto de 2010); “Fiesta de la Virgen de Copacabana” (12 de agosto de 2012). Para desarrollar el análisis de estas notas más extensas de una manera metodológicamente ordenada, se identifican los modos en que son caracterizados por la prensa tanto la ceremonia festiva como “la colectividad”.

En el análisis del discurso escrito, los términos “origen”, “distancia”, “transmisión”, “tradición”, “color”, “brillo”, “movimiento” y “devoción” parecen ser los términos más usados para identificar y caracterizar la ceremonia festiva. Se pueden encontrar breves párrafos que aluden al origen de esta ceremonia en Bolivia y las relaciones y diferencias con la que se lleva a cabo en la ciudad de Olavarría (El Popular 2011). El significado de la fiesta se explica en la posibilidad de que esta permita “acortar las distancias”. No parece ser un desafío el de transmitir a las generaciones venideras esta tradición. El contexto hace posible un evento “colorido” lleno de “movimiento y brillo” que permitiría, además, en palabras de la presidenta de la Colectividad, “otro modo de relacionarse con la ciudad” (El Popular 2010).

En suma, la fiesta es caracterizada en este medio como una celebración colorida y sentida. Es el espacio donde se ponen en escena danzas y cuerpos de baile típicos, “costumbres del altiplano” y platos tradicionales. Hay un intento por narrar, y por ende, darle a conocer al lector el significado de determinados elementos y actividades presentes en la ceremonia que son significativas para la “comunidad”. Ejemplo de ello es la referencia al rol y la definición de los pasantes, el aguayo, el uso de la hoja de coca y el acto que los lleva a rociar las imágenes de La Virgen con cerveza, entre otros (El Popular 2011).

Se le dedican también largos párrafos a las personas y grupos que ponen en marcha estas manifestaciones y que explican en sus propios términos las razones por las cuales estas prácticas y manifestaciones emergen y perduran en la ciudad de Olavarría. Para ello se evoca la memoria de sus protagonistas, se apela a reconstruir fragmentos de historia que le den sentido a esta celebración. En este contexto, surgen términos como el de “pobreza”, “migración”, “Virgen”, “sede social”, “trabajo” y “unión”, para dar cuenta de una “colectividad” que crece a través del tiempo y que se encontraría, en sus palabras, “más unida que nunca”.

Los conceptos más usados para definir a la “colectividad” se repiten para caracterizar la celebración: el color, la música y la devoción se convierten en el denominador común de la crónica periodística para hacer alusión a estos grupos.

VI. 5. c. Las Ausencias

Cuando se hace referencia en estos medios de prensa a las celebraciones bolivianas, se utiliza términos que parecieran describir un evento equilibrado, armónico, ausente de conflictos y que tendría un único sentido, el de perpetuar la tradición a través de las generaciones; ya sea celebrando los 187 años de la Independencia o reivindicando los símbolos religiosos. Lejos del análisis quedan las significaciones múltiples, diversas y propias de cada grupo, que podrían ponerse de manifiesto si se escucharan las voces de las generaciones más jóvenes.

Se apela a “las raíces intactas” (Subtítulo de un artículo de El Popular de 2012), a la diversidad de etnias, pero unidas todas en una única “devoción”. En este sentido, la lectura que se lleva a cabo en ambos diarios parece simplificar la dinámica misma de un evento especialmente rico de significaciones sociales para un grupo que parece no tener desafíos a la hora de transmitir, en toda su riqueza y complejidad, una “tradición” que, en realidad, envuelve múltiples representaciones. En consecuencia, el cambio social y las resignificaciones son parte de las ausencias en los discursos periodísticos. Parecería que “lo boliviano” en Olavarría constituye un todo, un conjunto mayor, indeterminado, sin mayores distinciones internas, que conserva una identidad inmutable.

Otro ejemplo de ello es la ausencia de las voces de las generaciones más jóvenes, quienes, como quedó manifestado durante el trabajo de campo, dan cuenta de otros modos de apropiación y de “otros” sentidos. En este punto, como se vio anteriormente, la danza ocupa un rol trascendental para el grupo. En las notas periodísticas, este tipo de manifestación aparece simplemente enunciado, y no hacen más que complementar la idea de “comunidad colorida” a través de fotografías que impactan directamente en lo visual.

VI. 6. Discusión

El trabajo de campo con los integrantes de la “comunidad” de bolivianos en Olavarría permitió comprobar la existencia de diversos usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas, junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que le son inherentes (elementos constitutivos del patrimonio cultural intangible en términos de la Convención de UNESCO de 2003), a través de los cuales distintos actores articulan sentidos de pertenencia y promueven la reivindicación y valoración de una identidad colectiva, aunque haciendo la salvedad de que no se trata de una tendencia homogénea, estática ni mayoritaria.

Los inmigrantes bolivianos recrean y actualizan un capital cultural -material e inmaterial- con el cual arribaron al nuevo territorio, construyendo así campos de diferenciación social con intereses específicos que dan dinámica a las relaciones y a los intercambios simbólicos (Bourdieu 1991). La celebración en la cual se rinde honor a la Virgen de Copacabana y se conmemora la Independencia de Bolivia, se convierte así en un campo desde donde las memorias, las tradiciones y los usos sociales se articulan con diversos procesos de construcción de identidades. La fiesta es el resultado de un proyecto que implicó “la búsqueda de un núcleo temático -tal vez la veneración de la Virgen- en el cual anclar un evento con capacidad para generar una amplia convocatoria y suficiente consenso para congregarse a los diversos sectores de la población” (Rotman 2004: 140) y trascender en la comunidad olavarriense. En tal sentido, la recurrencia a la historia boliviana operó también como eje orientador, capaz de articular este proyecto. Convocar a esta celebración el mismo día que se conmemora la Independencia boliviana fortalece el núcleo convocante y hace posible un juego de imágenes que podría

responder a la heterodefinición de los “no bolivianos”, y a reforzar “la identidad boliviana” como un todo en el contexto migratorio.

El evento es un escenario desde donde los diversos actores utilizan consciente y diferencialmente símbolos y representaciones “tradicionales”, para construir sus identidades y manifestar sus diferencias. En este sentido, la existencia de diversos grupos de danzas funcionaría como un modo de diferenciación al interior de la colectividad, y como una variante cultural que enriquecería el imaginario de los “no bolivianos” con otros universos simbólicos, constituidos por las expresiones bolivianas. Dicha diversidad es producto de relaciones sociales que, con el tiempo, adquiere nuevas formas y contenidos a través de representaciones y estrategias de visibilización efectuadas por quienes participan de la celebración. Así, los grupos de danzas se forman no sólo en relación a circunstancias presentes, “sino también con respecto a sistemas de significación heredados del pasado que afectan el proceso interpretativo porque están encarnados en experiencias sociales” (Briones 1993/1994:109).

Cada grupo de danza es portador de símbolos dicotómicos para manifestarse y mostrarse a los “otros”. Por ejemplo, los *Tinkus* representan al nativo pobre y los *Caporales*, de un modo irónico, a los capataces españoles. A su vez, se descubrió en esta celebración una dimensión simbólica e histórica que subyace a la puesta en escena de las danzas tradicionales. Por ejemplo, en el baile de los *Caporales*, la época colonial es resistida y criticada a través de la burla y la ironía, pero sin embargo, la Virgen, que es producto del mismo proceso colonizador, es respetada y venerada. Por lo tanto, en la configuración de los sentidos, los protagonistas de las danzas discuten y confrontan a los individuos (españoles) que, en un momento determinado de la historia, impusieron ese símbolo (cristiano) sobre otros preexistentes (como el culto a la *Pachamama*).

Ni el pasado, ni los modos de identificarse social y colectivamente, ni las representaciones son fijas y estables, sino que necesitan adaptarse “a las presiones implacables del cambio” (Lowenthal 1985: 185). Esta perspectiva ayuda a comprender cómo y por qué los usos cambian, las deidades se transforman y los sentidos se resignifican. Podría retomarse la idea de Bourdieu, para quien las prácticas y representaciones actuales (en este caso las “bolivianas”) deberían pensarse siempre

relacionalmente, y explicarse articulando las condiciones sociales en las que fueron construidas y las condiciones sociales en las cuales se manifiestan (Bourdieu 1991: 97). Finalmente, los comportamientos festivos y la activación de todos estos elementos podrían responder a la necesidad de mantener actualizado un patrimonio cultural - material e inmaterial- con el cual interactuar; uno que fusione el pasado y el presente. Sin embargo, el patrimonio del cual se apropian los diferentes grupos y las diferentes generaciones está en continua transformación y reinterpretación. Como señala Lowenthal (1985: 410), “un pasado fijo no es lo que realmente necesitan, o por lo menos, no es todo lo que necesitan”. Las antiguas tradiciones tienen que dar lugar a las nuevas ideas que, a su vez, necesitan su espacio para desarrollarse. Ninguna nación o identidad puede ser pura y original, ya que cada una ha recibido material y conocimiento transmitido por generaciones anteriores. Así, las identidades y el mismo pasado son construcciones del presente, y por ello, no importa cuán fielmente se reproduzcan o cuán profundamente se sumerjan en el pasado. La vida y los recuerdos se filtran a través de la memoria o de lo que otros dijeron, mientras que las nuevas experiencias y expectativas les vuelven a dar forma de manera continua (Lowenthal 1985).

CAPÍTULO VII. REPRESENTACIONES Y MANIFESTACIONES BOLIVIANAS EN TANDIL

VII. 1. Introducción

En el presente capítulo se efectúa una aproximación antropológica al mundo de las manifestaciones y representaciones bolivianas en la ciudad de Tandil, provincia de Buenos Aires, Argentina.

En la actualidad se pudieron identificar al menos tres generaciones estrechamente vinculadas por lazos de parentesco que conforman el “Centro de ciudadanos bolivianos residentes en Tandil”. Si bien no se trata de una organización con personería jurídica ni poseen una sede propia, su presencia en Tandil se evidencia por medio de sus manifestaciones artísticas como la danza, la música y el arte textil.

El contenido de este capítulo se estructura en tres partes: en primer lugar se reconstruyen los procesos históricos y las trayectorias migratorias de la “comunidad boliviana” en el partido de Tandil. En segundo lugar, se relevan las categorías nativas, a fin de comprender cómo se autodefinen y cómo definen a los demás. Por último, se describen y analizan las manifestaciones que organizan y de las que participan, así como también los bienes y representaciones con las que se identifican.

VII. 2. El contexto “tandilense”

El partido de Tandil se encuentra ubicado en el sureste de la provincia de Buenos Aires, ocupa una superficie de 4.935 kilómetros cuadrados y tiene una población de 123.520 habitantes, según el Censo Nacional de 2010. La ciudad cabecera lleva el mismo nombre y es donde se concentra la mayor cantidad de población. Su estructura económica es diversificada y posee un gran potencial turístico debido a la diversidad paisajística y a su atractivo como centro de peregrinación religiosa.

Para la década del 1990, y según los datos arrojados por el Censo Nacional de Población y Vivienda de 1991, residían en dicha ciudad 569 habitantes provenientes de países limítrofes. Es decir que sólo un 0.62% del total de la población era de origen

inmigrante. Sin embargo, esta fuente no indica la nacionalidad de los inmigrantes. Por ello no fue posible saber el número de personas nacidas en Bolivia que se habían radicado en Tandil en aquel entonces. Dicha información tampoco fue consignada en el Censo Nacional de 2010.

Un trabajo de investigación llevado a cabo por Almandoz (1997) permitió realizar una aproximación de tipo estadística (poblacional) y descriptiva en términos de inserción y movilidad laboral y cultural de los inmigrantes bolivianos en Tandil en la década de 1990. Este se convirtió en el antecedente más directo en el tema, y su análisis posibilita identificar los cambios y las continuidades que, en relación con el contexto sociocultural, se fueron generando hasta la actualidad. En dicho trabajo, se señala que la inmigración boliviana en Tandil siguió la tendencia nacional, y adquirió mayor importancia en la década de 1950, luego de haberse producido la Reforma Agraria en Bolivia. En términos de Almandoz (1997), fue a partir de entonces que “la afluencia boliviana comenzó a hacerse más notable en Tandil” (1997: 507). En este contexto, afirma también que la llegada de bolivianos a la ciudad se caracterizó por ser más reciente que otras corrientes migratorias de países limítrofes.

De manera general, esta autora explica que fue a mediados del siglo XX cuando la inmigración boliviana comenzó a llegar a Tandil por las potenciales oportunidades laborales que la misma ofrecía. Algunos llegaban para trabajar en la cosecha de papa, otros en las canteras. Con posterioridad, fue adquiriendo mayor importancia la oferta laboral en el ámbito urbano, particularmente la que proporcionó la industria de la construcción. Así mismo, las quintas frutihortícolas que rodean el partido de Tandil se fueron convirtiendo en el destino de personas que arribaban para trabajar. En consecuencia, Almandoz (1997) observa que se trató de una inmigración predominantemente laboral y con un patrón de tipo familiar en el cual las redes sociales habrían jugado un rol central.

En relación con la inserción socio-cultural la autora explica que, durante el período en el que ella investigó, los bolivianos no poseían un centro de residentes. No obstante, casi el 50% de ellos formaba parte de la colectividad boliviana en Tandil y participaba, con sus “coloridas comparsas”, en diferentes eventos, entre ellos, “los corsos del carnaval tandilense” (1997: 514).

Ahora bien, dos décadas después de efectuadas las observaciones de Almandoz cabe preguntarse cómo se construyen los procesos de identificación boliviana en Tandil ¿Qué prácticas y manifestaciones se ponen en valor? ¿Siguen siendo los carnavales los escenarios privilegiados para expresarse? ¿Hubo cambios en la institucionalización de la colectividad? ¿Siguen siendo el trabajo y la familia los ejes sobre los cuales se reconoce la presencia boliviana en Tandil? ¿Qué dicen los actores de sus propias representaciones?

VII. 3. La trayectoria migratoria en el relato de un protagonista

Como señala (Schwarzstein 1991: 45), “la memoria no es un depósito pasivo de hechos, sino un activo proceso de creación de significados”. Dicho proceso se pone de manifiesto en los relatos de vida que se obtienen por medio de las entrevistas, y que se recogen con el fin de conocer lo social a través de una experiencia individual. En este contexto, se introduce a continuación el relato, en primera persona, de un actor social que brinda testimonios sobre el proceso de inmigración boliviana hacia la Argentina y específicamente hasta la ciudad de Tandil, lugar donde vive en la actualidad junto con su familia. Él atesora en su memoria un conjunto de conocimientos y vivencias que desea expresar y transmitir a los demás. Esto permitió la reconstrucción de una trayectoria migratoria rica en detalles y ejemplos que permitieron a su vez, contextualizar la existencia de diversas manifestaciones culturales y artísticas bolivianas. Como lo expresa Medina (1993-1994), la legitimidad de su discurso está basada en “su” propia experiencia.

Anastasio nació a mediados de la década del 1940, en Potosí (a 164 km. de Sucre). Se define como “hijo de la clase campesina” y considera que su historia es “como para hacer una película”. La primera frase que expresó desde la entrada de su casa y con los brazos abiertos fue: “ahora sí llegó mi momento de transmitir aquello que por tanto tiempo se nos negó. Es el momento de hablar”. Y, seguidamente, hizo mención de la persecución que se llevó a cabo sobre los pueblos originarios y sobre su lengua, identificándose como uno de ellos. En este sentido, cabe preguntarse qué significa para él ser “hijo de la clase campesina” y por qué considera que era su misión transmitir la historia. Además, a qué se refiere al decir que “es ahora el momento” y qué relación establece entre ser “hijo de la clase campesina” y “ser parte de los pueblos originarios”.

La entrevista se llevó a cabo en su casa, sentados alrededor de la mesa redonda del living comedor, junto a la cocina. Su mujer estuvo presente a un costado, sin participar (en otra oportunidad y sin su marido, fue ella la entrevistada). El inicio de su relato se circunscribe a 1952, cuando, en sus términos, “se liberó de la esclavitud a Bolivia”. Como se desarrolló en el capítulo II (Apartado II.2), en 1952 estalló en ese país una sublevación popular contra el orden económico y político vigente. La Gran Depresión y la derrota de Bolivia en la Guerra del Chaco no sólo habrían puesto de manifiesto las limitaciones del modelo económico y político boliviano, sino que, además, habría generado una crisis económica e institucional.

En consecuencia, en abril de ese mismo año, la revolución se consolidó siendo la reforma agraria uno de los instrumentos que permitió improvisar un foco de poder alternativo (Halperin Dongui 1998: 48). En palabras del descendiente *Aymara Mamani Condori*, “fue la incorporación del indio a la república boliviana lo que trastocó la institucionalización de un estado asentado en la discriminación racial que se expresaba a través del voto calificado y que llevaba a tomar decisiones a un reducido grupo de privilegiados” (1999: 48).

No es casual que el relato de Anastasio comenzara en este período particular, porque su historia personal, así como la de su familia en Bolivia, se inscriben y entretajan en este contexto específico, que tiene a los campesinos como protagonistas de una reforma revolucionaria. Los “latifundios, el trabajo en la tierra, el buey y el yugo tirando el arado que abre el surco en la tierra” son elementos que utiliza para construir una imagen del trabajo que realizaban “campesinos esclavos de los señores terratenientes” -como su padre. De hecho, la figura protagónica de su relato es la de su padre, ex combatiente de la Guerra del Chaco y proclamado, después, dirigente de aquel movimiento político que se comenzó a dar en el interior de la organización de los propios campesinos, y que luego tendría como resultados la reforma agraria y la revolución. Es decir que, desde el inicio de la entrevista, se comienza a delinear un escenario caracterizado por las relaciones sociales desiguales, donde la “resistencia” y “la revolución” comienzan a ser las manifestaciones más visibles de un grupo que se encuentra sometido a una condición de dominación/subordinación.

Este contexto de desigualdad, permite dilucidar el modo en el que se construyen las categorías étnicas en el discurso del entrevistado. Es decir, es posible identificar la referencia a procesos de creación y adscripción de identidades a través de la apropiación de memorias colectivas. Estas son definidas por la mirada particular del propio Anastasio, quien señala una diferenciación con otros sujetos históricos y permite, a su vez, relevar la pluralidad de identificaciones y dimensiones sociales de la realidad histórica boliviana (Medina 1993-1994). En la reconstrucción de los hechos define tres tipos de actores sociales que coexistían en aquella Bolivia de 1952: los “terratenedores, que son los que explotan a la clase campesina; los puebleros o cholos que viven en el pueblo y no participan en las fiestas que realizan los campesinos durante los tres meses siguientes a finalizar la cosecha (es decir durante los tiempos de ocio), y los campesinos”. En sus palabras, “los más bastardeados y discriminados... ordinarios en su forma de pensar, porque no lo instruyeron... para que no se aviven (se ríe)”.

Con esta distinción, se abre el camino para entender las identificaciones como categorías sociales generadas en procesos complejos, que deben ser analizadas en sus connotaciones sincrónicas y diacrónicas (ver capítulo III). Como lo expresa Tamagno, hay categorías étnicas, como en este caso la de campesino, “que se han generado en la desigualdad social. No comprender la relación entre la construcción de categorías étnicas y las situaciones de dominación/subordinación que ordenan a los grupos que las construyen, conduce a no plantear que muchas de ellas han servido y aún sirven para legitimar acciones de dominación” (Tamagno 1988:57). De hecho, teniendo claro esto, es posible identificar los mecanismos por los cuales los individuos se definen a sí mismos y a los demás de acuerdo con las clasificaciones imperantes de la propia sociedad (Tamagno 1988). Estas clasificaciones surgen, se construyen y definen históricamente porque en un momento determinado se tornó necesario dirigir alguna cuestión de acuerdo a ciertos intereses; en este caso la de reproducir e imponer una representación de los campesinos y no otra (el campesino no instruido y que por ende, no vota). Se trata de una imposición desde el exterior que se legitimaría desde la hegemonía, es decir, a partir de la aceptación de una concepción del mundo como propia, aún cuando resulte contraria a los intereses sociales de quien la adopta. Dicha hegemonía es necesaria para ejercer el poder porque detrás de ella hay un juego permanente de oposiciones alternativas que representan un antagonismo contra el poder (Gravano 2008:105).

De hecho, y a colación de las diferencias y situaciones conflictivas que implicaba la condición de ser hijo de un campesino, Anastasio recuerda que cuando tenía ocho años y estaba en la escuela, participó de un acto cívico, el del 6 de agosto, con motivo del día de la Independencia de Bolivia: “yo estaba en la fila de alumnos que iban a hacer la procesión del desfile, hasta que un abogado (contrario políticamente a su padre) me sacó del lugar de manera autoritaria y me dejó a un costado. Yo era muy chico, tiempo después comprendí lo que significaba”. Esta situación de discriminación, entre otras causas, motivó el abandono de sus estudios primarios. Fue por eso que, recién cuando estuvo radicado en Argentina, pudo aprender el alfabeto y terminó los estudios primarios.

Los cuatro años de facto que le siguieron a la introducción del sufragio universal y a la revolución del 1952 marcaron, en el relato de Anastasio, un quiebre decisivo que concluyó con la decisión de viajar hacia la Argentina. En sus palabras: “durante el gobierno siguiente (de facto), mi familia tuvo que exponerse a las posiciones más extremas y tremendas (...) fue allí que a mi padre lo amenazaron... que lo iba a colgar como a Villarroel... fueron muchas cuestiones las que hicieron que mi padre se cansara y se enojara, y decidiera venir a la Argentina con un hijo de dos años y yo de nueve”⁸.

Hasta aquí es posible observar cómo el entrevistado construye su relato a través de estrategias discursivas que ponen en marcha un juego de interacciones que permiten, a través de la oralidad, aportar interpretaciones cualitativas de procesos históricos-sociales concretos (dominación/explotación, revolución, libertad del campesinado, lucha y persecución político ideológica, inmigración). Es decir, a través de esta narrativa es posible identificar los motivos que influenciaron en la decisión de emigrar. En este caso puntual, se trató de una variable político/ideológica que repercutió directamente en el cotidiano de una familia alterando cuestiones laborales, económicas y sociales. Lo interesante es señalar que este tipo de información posibilita ampliar el análisis sobre la dinámica de los procesos migratorios sin reducir las explicaciones a una causalidad

⁸ Gualberto Villarroel fue un político y militar boliviano (presidente de la Junta Militar de Gobierno 1943-1944, presidente provisorio 1944-1945 y presidente constitucional desde 1945) asesinado y luego colgado públicamente en 1946.

exclusivamente económica, es decir, a la búsqueda de nuevas o mejores fuentes de trabajo.

VII. 3. a. De Bolivia a Argentina

La llegada de la familia a Argentina se produjo en el año 1958, sin embargo, no fue hasta finales de la década de 1970 cuando se radicaron definitivamente en la ciudad de Tandil. Lo significativo, sin embargo, es que para aquel entonces, y desde el punto de vista de Anastasio, a Argentina se “llega tarde”. ¿Qué significaba esta afirmación? ¿Había un momento “mejor” para inmigrar? ¿Con qué oleadas se relaciona su afirmación?

Teniendo en consideración lo desarrollado en el capítulo II, la inmigración de esta familia se corresponde tanto con el final de la segunda fase, que proponen Sassone y De Marco (1994), como con la segunda, que desarrolla Zalles Cueto, entre 1930 y 1962 (ver capítulo II apartado II.2). Es decir, que para el rango que ocupa esta segunda etapa, la llegada de Anastasio y su familia en 1958 es considerada tardía para acceder a los beneficios a los que pudieron acceder quienes llegaron antes. En palabras de Anastasio, “para el 58 ya estaban todos contratados en el trabajo de la caña”. Esta lectura podría relacionarse, a su vez, con la caída de precios del azúcar y la mecanización de su producción que, según Grimson (2005), se produce en los años 60 y que impulsa a los inmigrantes hacia la búsqueda de nuevos destinos, como por ejemplo, la ciudad de Buenos Aires para ocuparse en otros rubros tales como la construcción.

A lo largo de la entrevista, Anastasio reconstruye detalladamente las diversas trayectorias migratorias que llevó a cabo junto a su padre hasta su radicación definitiva en la ciudad de Tandil. La dimensión ideológico-política desaparece en el contexto argentino y el trabajo se convierte, desde entonces, en el principio ordenador de su derrotero. Comenta que: “salimos de Bolivia, cruzamos por Cochabamba y fuimos en camiones hasta Santa Cruz de la Sierra (a un ingenio). Estuvimos ocho meses trabajando la caña. Al año siguiente seguimos hacia el sur, hacia La Quiaca, bajamos por Jujuy, por la Quebrada de Humahuaca, hasta Ledesma”.

Es interesante recuperar la descripción de “su pasar” por Ledesma, ya que hace referencia a los modos de vida y a las relaciones sociales que se establecían entre los diferentes actores: la vida en campamentos, la convivencia de hasta seis personas en un mismo cuarto, la alimentación limitada, las diversas formas de pago y la presencia de “otros” agentes sociales. En este contexto, Anastasio introduce la figura de “los usureros: judíos y turcos que nos canjeaban los vales que nos daban en forma de pago, por comida y dinero”. El cambio siempre los desfavorecía por lo que, y en relación directa con esto, la imagen que construye de ellos se carga de connotaciones negativas, cuasi racista. Manifiesta un profundo “odio” por este conjunto de personas “que se aprovechan” de su situación. No obstante, con lo ganado en Ledesma, y “con el primer cantar del gallo” (explica que el gallo canta tres veces) deciden irse en tren hasta Salta, para trabajar. Allí se enteran por carta de que una tía de su padre (una hermana de su abuelo) estaba viviendo en Tilcara, en una finca, trabajando la tierra para un terrateniente.

VII. 3. b. De Salta a Balcarce

“Y con el tiempo se terminó el trabajo”. Con el dinero recaudado, su padre viajó hasta Bolivia y trajo hasta Salta a su madrastra (su madre murió en un momento de la historia, pero no aparece en el relato de él, sino en el de uno de sus sobrinos). Estando allí, les llegó una segunda carta, esta vez de un tío que vivía en Balcarce: “un tío mío que, desde la época de los terratenientes -renegado el hombre-, se fue tipo croto, linyera y andalín. Estuvo perdido durante un tiempo y apareció en las noticias que está en Balcarce, trabajando en canteras”. En la carta, su tío le explicó cómo llegar y les envió algo de dinero. En consecuencia, él y su padre viajaron desde Salta hasta Balcarce, con el fin de ir a trabajar en la cosecha de la papa.

“Llegamos con poca plata, a las cinco de la tarde. Teníamos mucho hambre y sed. Hicimos 15 kilómetros caminando por las vías, preguntando. La gente de la zona es distinta, no es como en el norte. Parecen inmigrantes... gringos e italianos”. A partir de aquí, y en sus palabras, “se produjo un cambio, un giro de 180 grados” en torno de la comunicación y las relaciones sociales. Las personas parecen, en su perspectiva, “saber” por todo lo que vive un inmigrante. “Hay una solidaridad distinta”. De este modo, pudieron construir nuevos vínculos como resultado de una identificación colectiva entre

los propios inmigrantes, incluso de diferentes orígenes y trayectorias. Estos lazos comenzaron a adquirir un “valor instrumental” (Jelin 1994: 78) y se constituyeron en verdaderas redes de apoyo que proporcionaron, al mismo tiempo, un contexto más humano a la experiencia migratoria.

Ya en Balcarce, y con el correr de los días, cuenta que salieron a caminar y conocieron a un yugoeslavo que había comprado “unas cuantas hectáreas y quería cambiar la estructura de la chacra, sacando las plantas para sembrar”. Desmontar implicaba un trabajo que ellos desconocían, “pero que empezamos a aprender... Nos trajeron las herramientas y mi papá y yo empezamos a desmontar desde la raíz”. En dos meses terminaron el trabajo y, como agradecimiento, “el patrón” los invitó a vivir junto con los puesteros: “contentísimo el hombre, nos dio todo: trabajo cosechando papa, tres dormitorios, living y baño, 5 hectáreas para trabajar el maíz. Nos permitió comer lo que quisiéramos. Sacamos papa, maíz y zapallo. Nos suministraban todos los días un kilo de carne para cada pareja. El hombre pagaba bien, honradamente, lo que valía nuestro trabajo o más. Nos proveía de pan y leche también”.

Con las ganancias obtenidas, su padre viajó hasta Salta para traer al resto de la familia. Sin embargo, el informante resaltó que este escenario desarrollado “como ideal” en la ciudad de Balcarce no se correspondía con “su mentalidad recíproca”. En sus palabras: “nosotros no estamos acostumbrados a que nos den todo...”. Seguidamente, pronunció lo que, en sus términos, es un “mandamiento heredado de sus ancestros: no ser flojo, trabajar y ser honrado, suena tonto, pero abarca mucho. Son palabras sagradas”. En este punto (y haciendo un alto en el recorrido de los distintos destinos transitados), resaltó la importancia que tiene para él “aprender a trabajar” y las “ansias” que su padre tenía para que él aprendiera un oficio: “yo aprendí observando y ayudando... nuestra cultura es ayudar, los chicos tienen que ver cómo se trabaja. No es explotación. Yo era el chico del mandado. Por ahí me animaba a hacer lo que ellos hacían y mi papá se ponía contento. No me pagaban, pero yo así aprendí a trabajar”. El trabajo, en este sentido, se constituye en una manifestación cultural que incluye representaciones que se transmiten y aprenden en la cotidianeidad. El entrevistado reconoció la existencia de una lógica que se corresponde con la Declaración Universal de los Derechos del Niño (ONU 1959), que promueve que, durante la infancia, los niños/as no trabajen. Sin embargo, el adhiere a una racionalidad diferente, producto de su propia experiencia de vida y de una

tradición heredada. La explotación adquiere para Anastasio sentidos diferentes, que provienen de un contexto sociocultural e histórico específico, directamente ligado con la figura del terrateniente.

En suma, no identifica con connotaciones negativas la posibilidad de aprender a trabajar desde niño, al contrario, lo cree una necesidad, una cuestión de supervivencia. Sin embargo, él reconoce un juego de sentidos en conflicto, ya que explica que el espacio para “aprender a trabajar” se daba siempre y cuando no estuviera la persona a cargo: “me daban un lugar para trabajar solo si no estaba el capataz”. De este modo, es posible identificar y comprender cómo opera el pasado y el modo en que determinadas representaciones se constituyen en formas internalizadas de cultura como resultado de la interiorización selectiva y jerarquizada de pautas de significados (Giménez 2005:14). “Nosotros somos sumisos, los terratenientes nos hicieron así porque tenían látigos”.

VII. 3. c. De Balcarce a Buenos Aires

“Nos quedamos un tiempo más en Balcarce, mi primera documentación es de ahí, pero a los 18 ya quise volar solo”. Esta posibilidad se vio facilitada por la llegada de su padrino, que viajó hasta Argentina para conocer Buenos Aires. En consecuencia, toda la familia decidió acompañarlo y viajar con él. Es interesante (significativo) resaltar su percepción al llegar a “la gran ciudad”. “Cuando arribamos a Buenos Aires llegamos a un barrio lleno de una mezcla de paraguayos, chilenos y bolivianos (y aclara, más bolivianos que paraguayos). Ahí nomás yo sentí mi música... es jodido dejar las costumbres cuando vas a otro país. Tienes otra cosa, lo que tenías ya no lo tenés más. El corazón siente distinto, ya sentía la gente que hablaba mi lengua”.

Allí se quedó, solo, aprendiendo una lógica de trabajo diferente a la del campo (en un principio se empleó como lava platos) y adoptó una forma de comunicación ajena. Su idioma, el *quechua*, lo hizo sentirse incómodo muchas veces: “yo no sabía hablar lengua castellana. Mucho no entendía y esto me hizo sufrir mucho. Yo no sabía leer ni escribir. No había ido a la escuela. Por eso empecé y terminé la primaria”. De este modo, explica, también es que en Buenos Aires aprende a trabajar en el oficio de la construcción.

“Durante la época de facto (1976) llegó ella (señala a su mujer) de Bolivia” y se casaron en Balcarce. Bajo Flores en Buenos Aires, primero y Mar del Plata después, se convirtieron en los últimos destinos antes de su radicación definitiva en la ciudad de Tandil. En Mar del Plata no había mucho trabajo y Anastasio afirmó: “yo quería superarme”. En ese contexto, les llegó la noticia de que en Tandil había trabajo en la construcción de viviendas: “vine y agarré el trabajo de colocación de cerámicos y pisos. Me convertí en contratista. Vine solo, ella (refiriéndose nuevamente a la mujer que asiente con la cabeza) quedó en Mar del Plata. Después de tres meses compraron un lote: “este lote” (indicando el espacio donde se lleva a cabo la entrevista), donde vivo hoy. Hice un ranchito de madera y allí la traje a ella. En el ’79 más o menos. Fui el primero de la familia en llegar”.

En suma, a lo largo del análisis de este relato de vida puede identificarse la importancia que adquieren las redes sociales y de parentesco en la trayectoria que llevan a cabo los inmigrantes. De hecho, en el caso del entrevistado, esas redes de parentesco posibilitaron encontrar un espacio donde pasar las primeras noches y los contactos que le facilitaron sucesivas inserciones en el mercado de trabajo.

A su vez, este relato permitió introducir una lectura crítica en relación con las prácticas laborales que muchas veces son despojadas de los procesos históricos particulares donde se construyen y manifiestan. Es común escuchar que “los bolivianos” tienen “esa cultura del trabajo” (K., comunicación personal, Tandil, 2012), como si esta afirmación, por sí misma, bastara para caracterizar a un grupo a través de un comportamiento “auto contenido”, regular y habitual, que no se modifica ni podría ser explicado de otra manera. Sin embargo, incorporando experiencias de vida como la de Anastasio, esta idea no sólo se complejiza sino que, además, introduce un nuevo marco para repensar las prácticas laborales y las representaciones simbólicas que giran a su alrededor.

VII.4. Saberse boliviano

En la actualidad es posible identificar tres generaciones, entre inmigrantes y descendientes bolivianos, en la ciudad de Tandil. Anastasio y sus hermanos constituyen la segunda generación (la primera está compuesta por personas muy ancianas o que ya han fallecido) mientras que la tercera está constituida por corresponde a jóvenes, hijos

de esta segunda, que también ponen de manifiesto un conjunto de representaciones vinculadas con su identificación social y cultural.

Antes de analizar cómo está formado el grupo en cuestión, es necesario dilucidar el entramado cultural que se construye en las relaciones de parentesco y en las unidades domésticas. La existencia de manifestaciones bolivianas en Tandil es consecuencia de un proceso histórico donde se inserta el relato de Anastasio, pero que lo sobrepasa. De hecho, el fragmento de su exposición abre el camino para comprender e identificar la trayectoria migratoria de su familia, proveniente de Potosí, que luego se conoce y une con otra familia de Cochabamba, cuyo recorrido sociocultural es distinto. El encuentro se produjo en la provincia de Buenos Aires. Una de las uniones matrimoniales se realizó en la ciudad de Balcarce, mientras que la historia de las dos familias se continúa escribiendo en la ciudad de Tandil.

Para llevar a cabo un análisis más profundo, se introduce aquí un nuevo actor social, un joven de unos 35 años (sobrino de Anastasio) que usa su apellido de manera compuesta, uniendo el apellido de ambas familias. Cuando se lo entrevistó, explicó cómo estaba constituida su familia: “mi mamá y mi papá se conocieron y se casaron en Buenos Aires, es más, mi tío también está casado con la hermana de mi mamá y mi otra tía, por parte de mi papá, está casada con el hermano de mi mamá. Somos casi todos medio primos hermanos y vivimos todos en este barrio” (se ríe) (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Como puede observarse, se trata de una unidad familiar diferenciada en su interior, pero unida no sólo por lazos de filiación y parentesco, sino, además, por compartir “un microcosmos de relaciones y componentes ideológicos y afectivos que cimientan una organización que, a su vez, contiene escenarios de conflicto y lucha por legitimar sentidos (Jelin 1994:86), como se verá más adelante.

Durante el encuentro, el entrevistado se manifestó interesado por reconstruir la historia de su familia, y desarrolló un breve recorrido en su relato a través de lo que le fueron transmitiendo sus mayores por medio de la historia oral. Sin ser exacto con la cronología, dio cuenta de aquella Bolivia de 1952, de su abuelo como combatiente en la Guerra del Chaco y de la persecución política, consecuencia de la reforma agraria. Es decir, reconstruyó primero una versión que se corresponde con la de Anastasio, pero profundizó más en aquella de la que él pudo dar cuenta por estar más próximo en el

tiempo: “A Tandil empezaron a caer todos por la insistencia de mi tío. Antes esto era todo campo, lleno de eucaliptus (*Eucalyptus sp.* especie arbórea alóctona, típica de la zona). De a poquito, mi abuelo empezó con una quinta, ¿viste? Siempre con la cuestión de la agricultura y esa lógica de trabajar, trabajar y trabajar desde que sale el sol” (G., comunicación personal, Tandil, 2011).

Con la recuperación de otras voces, algunas de ellas más jóvenes, se comenzaron a introducir en las entrevistas interrogantes que buscan entender, no sólo la consolidación de una asociación o agrupación que reuniera a los inmigrantes, sus descendientes y quienes se adscriban étnicamente como tales, sino también el modo en que se autodefinen ellos en tanto grupo étnico. Algunas de las respuestas obtenidas fueron las siguientes: “en la actualidad hay una colectividad, pero entre comillas” (A., comunicación personal, Tandil, 2011). “Desde el comienzo se dio una organización entre todos los parientes. Se dio en el marco de un cumpleaños, una fiesta familiar donde nos reunimos y charlamos para empezar a hacer algo” (J., comunicación personal, Tandil, 2011). “En un principio, se iba a construir una sede social, porque tenemos un terreno. Recién ahora estamos teniendo una vinculación más política” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). “Primero lo denominamos ‘Centro de Residentes Bolivianos’, pero después fue ‘Asociación’ de Residentes Bolivianos. La sede social sigue siendo el desafío” (M., comunicación personal, Tandil 2012).

La idea de construir “algo” físico y material que los “uniera” apareció en las expresiones de todos. Sin embargo, parecería como si ese “algo” necesitara de una referencia espacial donde plasmarse definitivamente, como se tuviera que tener la forma de una sede social o un salón, una entidad tangible, georreferenciable. De este modo, los meros recuerdos, las experiencias compartidas y las reuniones en casa de parientes no parecían suficientes. Se observa que la idea de un espacio “formal” que los represente es muy fuerte.

Por otro lado, la construcción de ese espacio que se presenta, aún hoy, como desafío, debería poder contener también la heterogeneidad propia de los diversos intereses y sentidos que las diferentes generaciones le asignan a “lo boliviano”. De hecho, este podría ser un indicador para analizar por qué, hasta la actualidad hoy, la “sede social” es un proyecto inconcluso. Cabe aclarar que de ninguna manera se piensa que debería

haber una conexión directa entre la presencia de bolivianos y descendientes con la formalización legal como “colectividad”. Sin embargo, se jugó con la posibilidad de su existencia durante las entrevistas y esta apareció como una idea todavía vigente, como un objetivo a desarrollarse, incluso después de algunos intentos fallidos.

La presencia de un grupo que se identifica con elementos de la cultura boliviana en la ciudad de Tandil es muy notoria. Ellos son reconocidos en términos de “colectividad” y “comunidad boliviana”. No obstante, a diferencia de otras experiencias de campo, este grupo no se construye como homogéneo para el “adentro” ni para “el afuera”. Por ejemplo, desde la Dirección General de Cultura del Área Producción Cultural del Municipio de Tandil se refieren a ellos como una “comunidad” que hace tiempo está constituida, pero que presenta “claras fracciones” como consecuencia de una “cuestión generacional”. Con referencia a ello, hacen alusión a que los más antiguos “tienen una argumentación más patriarcal, pero que no por ello dejan de mostrarse muy familiares y muy unidos” (A., comunicación personal, Tandil, 2011). Uno de los integrantes del área de Producción Cultural agregó: “ellos se denominan Asociación de Bolivianos Residentes en Tandil, pero sin ningún tipo de nomenclatura. Cuando los mencionamos, los mencionamos así” (H., comunicación personal, Tandil, 2011).

En estrecha relación con las diversas formas que poseen los bolivianos de nombrarse y ser nombrados, se ponen en juego las relaciones de identificación y pertenencia étnica. Es interesante mencionar que se relevaron más de cuatro categorías en el trabajo de campo. Sin que derivara de una pregunta introducida en las entrevistas, se pudo identificar en los testimonios el uso de términos como “campesino” e “integrante de los pueblos originarios”, y como se evidenció en el relato de Anastasio, el de “boliviano”, por una parte de la tercera generación y el de “mestizo”. Ahora bien, ¿qué representaciones subyacen a cada una de ellas? ¿Cómo coexisten dichas categorías simultáneamente y en qué momento aparece la de “argentino”?

Existen lecturas individuales. La identidad se presenta como la arena donde entran en pugna un conjunto de sentidos que se intentan legitimar a través de argumentos que trazan fronteras identitarias permeables. La de “campesino” se inscribe dentro de una historia particular que no coincide ni corresponde con la vivida por los miembros de la tercera generación. En palabras de un joven: “yo me considero un mestizo, a diferencia

de mi tío que considera que somos todos pueblos originarios. Yo digo que primero somos mestizos, porque tenemos sangre africana, de pueblos originarios y una cuestión criolla muy fuerte” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Otros jóvenes, nacidos en Argentina, se consideran bolivianos con una clara adscripción étnica, como descendientes de los primero inmigrantes. Sin embargo, aparecen también en escena discursos como el siguiente: “mis hermanos te van a decir que se sienten bolivianos, pero son argentinos” (M., comunicación personal, Tandil, 2011).

En tanto “actos de identificación”, estas categorizaciones se construyen en relación con una serie de identidades que los actores tienen a su disposición. Es decir, desde las perspectivas más actuales, se están tratando de identificar diferentes “niveles”: una identidad personal, social y otra colectiva (Frigerio 2007: 42) y su articulación. Las referencias a un pasado, a una historia y un territorio (Bolivia) determinados, se plantean como las líneas que legitiman y delimitan al grupo, posibilitando la acumulación de un “capital inmaterial” y, a su vez, una identificación colectiva. Es decir, la palabra “Bolivia” los identifica como “un colectivo” diferente de otros grupos de inmigrantes, pero sin embargo, ella no define el contenido cultural que esta implica (las identidades sociales y las individuales).

Como se vio en el capítulo IV, la construcción social del grupo, su misma constitución intra-étnica, es siempre problemática. Esto se pone de manifiesto en la interacción que se da entre las generaciones. Para la tercera generación, los de la segunda son más conservadores y reacios a las innovaciones: “ellos tienen la posta, viste? (expresa usando el sarcasmo) Reniegan de nosotros porque fuimos armando otra cosa” (G., comunicación personal, Tandil, 2012).

No obstante, lo que constituye un denominador común en los relatos de los distintos entrevistados es la alusión al “prestigio intachable” que “los bolivianos” tienen en la ciudad de Tandil. Su inserción laboral los hizo convertirse en un grupo reconocido socialmente: “vos te pones en la plaza central y todo lo que se construyó está hecho por nuestras manos” (I., comunicación personal, Tandil, 2012). “Hay mucho respeto por la mano de obra y esto permite que la inserción laboral sea mayor, incluso para los que recién llegan de Bolivia” (H., comunicación personal, Tandil, 2011).

VII. 5. Manifestaciones culturales bolivianas en Tandil: el carnaval

Tal como fue registrado en la investigación de Almandoz (1997), el carnaval era uno de los escenarios a través de los cuales las manifestaciones bolivianas eran visibilizadas. Este tipo de celebración, como lo expresa Crespo (2007: 89), puede ser entendida como espacio donde se reflexionan, exhiben, transmiten, construyen y negocian las identidades y la memoria de los grupos que la llevan a cabo. “Usos políticos, económicos, simbólicos y sociales se entrecruzan, al tiempo que agentes sociales, privados, artistas populares, turistas, la propia comunidad e intelectuales que la atraviesan”. Esto se ve claramente manifestado en la ciudad de Tandil. El carnaval se ha convertido en un evento en el que las prácticas han adquirido diferentes significados a lo largo del tiempo y para diferentes actores sociales. De hecho, a través del trabajo de campo se pudieron relevar usos, lógicas y significaciones heterogéneas.

VII. 5. a. El carnaval como escenario de gestión y políticas municipales

Desde la perspectiva del Área de Promoción Cultural del municipio de Tandil, los carnavales previos al año 2005 (momento en el que comenzó esa gestión) eran prácticamente inexistentes o “muy pobres”. En consecuencia, se comenzó a desarrollar un plan de “fomento y rescate de los carnavales y los grupos que en él participaban para promover su revalorización social en la ciudad de Tandil” (A., comunicación personal, Tandil, 2010). Este proyecto implicó la organización de actividades dentro de los diferentes barrios, posibilitando la apertura de espacios para realizar talleres con profesores de murgas. En algunos de estos lugares, esto surgía como respuesta a una necesidad de la comunidad. En otros, la propuesta se realizaba sin la solicitud de un grupo, pero con el fin de instalar la inquietud o el interés de participar. Los relatos de los entrevistados evidencian cómo se fueron conformando, de este modo, agrupaciones y nuevas relaciones sociales entre los diferentes barrios: “muchos jóvenes comenzaron a verse las caras y a trabajar juntos” (A., comunicación personal, Tandil, 2011). En sus palabras, se trató de instalar “una lógica de intercambio y cooperación”.

Sin embargo, para enmarcar estos proyectos de gestión que buscaban promover este tipo de actividades, es importante señalar un acontecimiento previo que podría ser analizado como un disparador para estas nuevas propuestas desde el municipio. En el año 2004

llegó a la ciudad “El Carnaval de mi Provincia”, un grupoprivado que exigía el cobro de una entrada y que traía comparsas de otros lugares. Como reacción directa en contra a esta lógica “para unos pocos”, se construyó el “Carnaval de mi Tandil” como espacio alternativo. En consecuencia, cuatro o cinco grupos armaron un carnaval en la estación del ferrocarril”. En ese contexto, la idea de una fiesta popular, “del pueblo”, gratuita y participativa fue adquiriendo fuerza y visibilidad desde entonces. Esta celebración es conocida (o nombrada) como “de la resistencia del 2004” (J., comunicación personal, Tandil, 2010).

A partir de este antecedente, se empezaron a proponer y llevar a cabo reuniones (promovidas desde el Área de Cultura) con los integrantes de los grupos de murgas y carnavales, para delinear “otro tipo de fiesta”. Es decir, una “que fuera realmente el reflejo de lo que pasa acá en Tandil y dé cuenta de una sociedad diversa en la que hay expresiones de distintas raigambres, como las uruguayas, las murgas cantoras, las murgas de estilo más barrial bonaerense, comparsas andinas, brasileras, de percusión... (A., comunicación personal, Tandil, 2010)”.

Hasta el año 2007 no hay registro, desde la perspectiva de los responsables del área de Cultura, de la participación de la “colectividad” boliviana en estos carnavales (hecho que no se corresponde con lo registrado por Almandoz, quien da cuenta de la existencia de estas manifestaciones en la década de 1990). Sin embargo, desde su perspectiva esta participación se manifestó a través de música en vivo y danzas tradicionales de Bolivia: “ellos empiezan como a querer mostrar su expresión también en los carnavales... y la verdad es que, si hoy no están, falta algo, porque en Tandil ellos están, y está buenísimo y son conocidos” (J., comunicación personal, Tandil, 2011).

Los responsables de la Secretaría de Cultura de la Municipalidad de Tandil señalan, además, que la presencia de los inmigrantes y descendientes bolivianos empezó a ser intermitente por algunos cambios que se fueron introduciendo en la misma organización de los carnavales. A partir del año 2005, las “mejores” comparsas obtenían premios en dinero: “Sí, había premios y siempre lo ganaban los descendientes bolivianos, viste, con el vestuario, los pasos y todo eso. Acá, en Tandil, el *Caporal* es hermoso, tiene un trabajo increíble” (A., comunicación personal, Tandil, 2010). No obstante, el cambio de una lógica competitiva por otra de tipo cooperativa habría sido el causal de la

intermitencia de su participación. Es decir, dejó de darse un premio en dinero y comenzó a otorgarse, desde el Estado, una “ayuda” económica previa para colaborar con la compra de telas para los trajes, así como también para los instrumentos, ornamentos, maquillajes y demás elementos presentes y necesarios para la participación y el traslado hacia otras localidades, como Vela y Gardey (próximas a la ciudad cabecera). “El estado te pone los micros, te da el refrigerio, el choripán, las gaseosas, entonces vos no necesitas el dinero del premio”.

La implementación de este tipo de políticas fue proyectando un debate hacia el interior del grupo y en relación con estas nuevas formas de participación, generando otras reglas de juego y, por ende, “nuevos mecanismos de inclusión - exclusión” (Morel 2007: 142). Es decir, pensar el carnaval como un espacio participativo para la producción cultural produjo contradicciones que se vieron reflejadas en los testimonios de quienes participan y participaron de las comparsas y danzas bolivianas, como se verá a continuación.

VII. 5. b. El carnaval como escenario para las manifestaciones bolivianas

A través del trabajo de campo se pudieron advertir variaciones y reelaboraciones en los sentidos que los grupos han ido formulando de su participación en el carnaval por medio de sus comparsas. La construcción de estas “otras” significaciones suelen diferir de aquellas surgidas en el marco de los modelos culturales institucionales oficiales. De hecho, a partir de lo relevado en las entrevistas, el carnaval es el escenario propiciado por el Estado donde ellos eligen participar, o no. Ese espacio adquiere dimensiones múltiples que operan de manera desigual en el imaginario de quienes lo vivencian. Ello permite identificar los conflictos de intereses que surgen, incluso, en la misma organización del grupo. Pero, para entender estas otras interpretaciones, es necesario analizar previamente los diferentes relatos de los integrantes del “Centro de Bolivianos” en relación con su trayectoria y participación en los carnavales de Tandil.

La formación de una comparsa que “reproduce” danzas propias de Bolivia emerge hacia finales de la década de 1980, en el seno de aquellas reuniones familiares que tenían como tema de discusión la creación de un centro de residentes en Tandil. Es decir, el interés en auto identificarse como organización formal (a través de un centro u

asociación) y desarrollar una práctica a partir de la cual manifestar sus tradiciones culturales (las comparsas y danzas bolivianas), se ubica, una vez más, tiempos antes de aquel presentado por los responsables del Área de Cultura. En este contexto se enmarcan, entonces, no sólo la creación de las primeras organizaciones al interior de sus familias (en tanto comisión con presidente, vicepresidente, tesorero y encargados de áreas, como deporte), sino también la consolidación de un cuerpo de danzas que los represente en los eventos que se organicen de allí en adelante.

La referencia a Anastasio se introduce nuevamente en el relato de los entrevistados más jóvenes como el iniciador de dicha comparsa. Él habría sido quien, en vinculación con otro barrio, incorporó el ritmo de la *saya* y comenzó a introducir el baile *caporal*. En consecuencia, se volvió a revisar su relato para poder dar cuenta de este proceso. En él se reconstruye su versión de la historia con cierta nostalgia. Recuerda todos los años en los que ganaron el primer premio, desarrolla exhaustivamente su rol y protagonismo en la formación del grupo, así como también, los comienzos del (en sus palabras) “desmembramiento” del mismo: “Durante 10 años yo ‘jodi’ con lo de la comparsa, ahora está mi hermano, quedan ellos con la palabra, porque legalmente no hay nada. Si bien la municipalidad nos reconoce a mí y a mi hermano como los referentes de la colectividad, lo cierto es que, con el tiempo, se fue desgranando” (A., comunicación personal, Tandil, 2012).

Una de las posibles explicaciones que Anastasio esboza para comprender estas transformaciones es, entre otras, la disparidad en las opiniones que operaron en aquellos momentos, cuando debía decidirse qué hacer o dónde destinar el dinero obtenido durante los carnavales. La falta de acuerdo tuvo como resultado la separación de una parte de la familia (la de Anastasio), que intentó (sin suerte) construir una nueva comparsa, con jóvenes de una localidad vecina.

De esta manera se comienzan a advertir algunos de los intereses que se ponen en escena y propician la aparición de conflictos y tensiones. Podría decirse que se trata de aspectos organizativos, económicos y generacionales ligados con el carnaval, pero que, como se vio en el apartado anterior, influyen fuertemente en la heterogeneidad del grupo. Comienzan a aparecer en los discursos las fracturas al interior de “los propios”. Los entrevistados más jóvenes lo explican como una cuestión generacional. Ellos ven que

las primeras generaciones “tienen una lógica más verticalista”, cuestión que genera conflicto con aquellos que quieren llevar a cabo una participación distinta. Para diferenciar su perspectiva de la de sus padres, tíos y abuelos, los jóvenes apelan a términos como “democracia, pluralidad y apertura”, y así ponen de manifiesto sus sentidos en relación con sus representaciones identitarias. A través del carnaval y de nuevas formas de apropiarse de los saberes, los actores resignifican y revalorizan su propia práctica. Lo significativo es que estas expresan formas de percibir, interpretar y abarcar los procesos de identificación y permiten, a su vez, comprender las tensiones y el mismo “desmembramiento” que, como se verá más adelante, no es interpretado como tal por los “otros” más jóvenes.

A la coexistencia de diferentes intereses intra-grupo (sobre todo generacionales), se suma la divergencia en relación con el modo de concebir el carnaval por parte de la gestión municipal “dejamos de participar del carnaval oficial porque no entramos dentro de las reglas políticas que implementaban; nosotros somos más autónomos, de organizaciones más horizontales y no verticales” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). “Nosotros tenemos otra lógica del carnaval. Invertimos, distribuimos, hacemos salidas afuera para poder invertir en los trajes, la logística y en todos los detalles, para que pueda ser un espectáculo colorido y que no quede como una comparsa que pasó y no quedó nada” (M., comunicación personal, Tandil, 2011). “Preferimos salir y hacer uno nuestro” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Aquí se pone en juego no sólo el mensaje que se quiere comunicar a través de los bailes (su riqueza y profundidad histórica, como se verá en el apartado siguiente), sino además, una divergencia en lo organizativo/económico, que repercute directamente en la opinión acerca del uso de premios para unos pocos (los que ganan) o una ayuda económica para todos. Desde la perspectiva del Estado, cambiar la dinámica competitiva por la cooperativa significaba beneficiar a todos aquellos que no alcanzan un lugar como ganadores en la competencia. En cambio, desde la mirada de los integrantes de las comparsas bolivianas, el uso de este “nuevo beneficio” no los favorece en relación con las oportunidades que le brindaba ser, durante varios años, los destinatarios del primer premio: “ahora te dan dos latas y telas y tenés que hacer un carnaval con eso, y esa no es nuestra lógica” (L., comunicación personal, Tandil, 2011). Estas razones permiten explicar la ausencia actual de las comparsas bolivianas en los carnavales locales de Tandil.

En consecuencia, el carnaval de Tandil es un escenario desde donde se pueden identificar intercambios y negociaciones de sentidos a través de prácticas concretas; tanto de los productores de políticas culturales como de quienes se constituyen en sus destinatarios. A través de él es posible analizar, como lo expresa Canale (2007: 113), la complejidad de las articulaciones entre las acciones del estado y las diversas modalidades de recepción, uso y respuestas que esas acciones generan. Es decir, en el ámbito del carnaval se entrecruzan objetivos políticos, económicos y organizativos, así como los intereses y valores de los grupos sociales que intervienen. Se pudieron relevar, por lo menos, cuatro sentidos diferentes en los testimonios de los entrevistados: la competitiva, la cooperativa, la privada y la popular/alternativa. A su vez, el involucramiento de instituciones formales y agencias oficiales relacionadas a la cultura, brindó otro tipo de lógicas que podrían ser interpretadas en relación con la cultura mercantil y el turismo (visibilizar la diversidad en Tandil).

Finalmente desde una lectura antropológica (Canale 2007; Crespo 2007; Morel 2007) podría afirmarse que el carnaval no es entendido como una abstracción cultural donde se diluyen las particularidades y los conflictos, sino como un campo en el que se elaboran nuevas prácticas, discursos, representaciones y referencias identitarias (entre ellas, las manifestaciones y representaciones bolivianas). Curiosamente, la intervención del Estado a través de la lógica de premios, primero, y subsidios después, contribuyó a acentuar los conflictos intra-grupo y a desalentar la continuidad de una práctica ya enraizada.

VII. 6. Música y danzas. Entre “lo boliviano” y “lo mestizo”

Teniendo como antecedente lo trabajado en la ciudad de Olavarría, se partió del preconcepto erróneo de que en Tandil se llevaría a cabo una celebración religiosa en relación con una Virgen o un Patrono. La existencia de un evento de este tipo habría sido un escenario posible desde donde introducir la participación de los diferentes cuerpos de baile. En consecuencia, las primeras entrevistas contenían preguntas referidas a espacios donde lo religioso y lo festivo se pusieran de manifiesto a través de las danzas en la ciudad de Tandil. Sin embargo, los cuerpos de baile existían y la devoción por determinados santos también, pero “la fiesta” o la celebración no aparecían en los relatos hasta que, finalmente, se introdujo la pregunta directa y las

respuestas fueron las siguientes: “acá la devoción y los ritos para la Virgen no son fuertes. Nosotros nos sumamos a las fiestas de otras ciudades, pero acá, no somos tan fanáticos” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Una señora mayor, (de unos 70 años), afirmó: “No somos muchos los residentes, yo no creo que acá haiga fiesta alguna vez. No hay nadie tan religioso, además, es una cuestión que tenés que sostener en el tiempo, de mucha responsabilidad. No es sólo sacar la Virgen para una fiesta. La Virgen tiene que tener un lugar, un altar en tu casa” (E., comunicación personal, Tandil, 2012). Otro discurso aludió a que, si bien son “practicantes católicos, para que una celebración así tenga sentido se debe traer una Virgen ya bendecida, del lugar, si no sería plagio... traerla así por así... no” (B., comunicación personal, Tandil, 2012).

Estos testimonios permitieron rechazar la hipótesis de la existencia de un tipo de celebración religiosa boliviana en la ciudad de Tandil. A través de las respuestas obtenidas, se puso de manifiesto lo que Guber (2011) denomina: la *reflexividad* inherente al trabajo de campo. Es decir, a través de las entrevistas se produjo un proceso de interacción entre la *reflexividad* del sujeto cognoscente –sus presupuestos, teorías y modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación. En consecuencia, se pudieron relevar nuevos datos que facilitaron la reciprocidad de “otros” sentidos, y se pudo advertir que la variable religiosa no se convierte en un eje ordenador de los discursos identitarios, ni forma parte del conjunto de manifestaciones culturales identificables en el tiempo y en el espacio. De hecho, sólo aparece en aquellas ocasiones en las que se pregunta directamente sobre su existencia.

Ahora bien, las danzas se convirtieron en una de las puertas de acceso hacia los procesos de construcción étnica, sobre todo por parte de los jóvenes. Este uso creativo del cuerpo humano tiene una significación social muy relevante. Retomando la perspectiva de Mora (2012) es a través de la danza que el cuerpo es puesto en movimiento dentro de sistemas culturalmente específicos de estructura y significado. Para acceder a los jóvenes se llevaron a cabo entrevistas informales.

No fue posible realizar observaciones en los ensayos ni en los eventos en los que participan, sino que el análisis de este tipo de manifestaciones se llevó a cabo a partir de lo relevado en situaciones de oralidad. Esto se debe a que durante el período en que se llevó a cabo el trabajo de campo el grupo en cuestión no participaba de los carnavales y,

desde el municipio, no se habían realizado actividades culturales que los incluyeran. De hecho, un joven esbozó una crítica hacia quienes gestionan estos espacios de visibilidad y se refiere a ellos como “personas que están de paso y, según cómo les caigas, te llaman o no. Antes había una política de hacer. Hoy no hay propuestas, como que se fue apagando, antes se hacían más cosas” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Sin embargo, ellos afirman que el centro de los festejos sigue siendo la reunión familiar. “La fiesta más grande es el año nuevo. Es sagrado, vienen todos y de todos lados, armamos carpas, fiesta y bailes” (F., comunicación personal, Tandil, 2012), aunque se trate de fiestas de carácter privado.

Un dato significativo en relación con el tema de la danza, es la existencia de dos “grupos” vinculados directamente con “lo boliviano” en Facebook, una de las redes sociales más utilizadas en la actualidad. Uno de los grupos se autodenomina “Ballet de la Colectividad Boliviana en Tandil” y el otro “Colectividades Tandil”. Aquí no sólo aparece por primera vez y formalmente el término “Colectividad/es” sino que, además, en uno de los casos, el mismo es acompañado por el de “Ballet”. En el primero, se muestran imágenes de los integrantes con trajes de *Tinkus* y *Caporales*, y contiene explicaciones acerca de los elementos que constituyen las vestimentas típicas, así como algunas presentaciones musicales en formato de videos, incorporados a esa página para mostrar parte de lo que los identifica y representa. El segundo es diferente, ya que no se reduce a la colectividad de bolivianos, aunque la incluye. El grupo “Colectividades Tandil” es la ventana que, a partir del uso de las nuevas tecnologías, invita a conocer y visibilizar la diversidad étnica de Tandil. Allí pueden verse imágenes con representantes de Uruguay, Lituania, Israel, Nicaragua, Alemania, España, entre muchas otras, así como también, fotografías de quienes practican danzas bolivianas en la ciudad. Este último permitió, a su vez, identificar un evento en el que los bolivianos y sus descendientes participan, pero que no surgió en las entrevistas.

Con toda esta información, más aquella relevada durante las entrevistas, se buscó identificar los diversos sentidos y procesos de identificación puestos en juego a través de las danzas bolivianas. Se comenzó a indagar acerca de los lugares donde las ejecutan, sobre la indumentaria, los tipos, los motivos de esas elecciones, así como también sobre los sentidos que ellas implican. Es decir, se partió del presupuesto de que este tipo de manifestaciones es un producto social que se construye con un propósito y puede ser

comprendido en tanto instrumento para conocer las representaciones que la “colectividad boliviana” tiene de sí misma y que, a su vez, le permite hacerse visible frente a “los demás”.

VII. 6. a. *Tinkus* y *Caporales*

Desde los inicios de la “comunidad”, en Tandil existió un interés por recrear determinados tipos de bailes. Al igual que en Olavarría, primero se bailó el *Caporal* y, tiempo después, el mismo grupo incorporó el *Tinku*. Sin embargo, la historia del Ballet propiamente dicho, comenzó con la tercera generación: “nosotros empezamos, a través de mis hermanos, que son profesores de danzas, a profesionalizar esto, a hacerlo más vistoso” (L., comunicación personal, Tandil, 2012). Y otro entrevistado agregó: “antes éramos comparsa, ahora somos parte de lo que es una agrupación de danza, que baila *Caporales* y *Tinku*” (G., comunicación personal, Tandil, 2012). La diferencia entre comparsa y agrupación estaría caracterizada, en sus términos, por la “profesionalización de la danza”, y por una “cuestión de presentación escenografía y coreografía específica”.

El recorrido explicativo acerca de los significados de ambos tipos de baile difiere, en parte, del desarrollado en el capítulo VI. El mismo interlocutor que se definió como mestizo, se valió de las mismas herramientas para definir el caporal:

“Yo he investigado, siempre a través de la música, porque uno tiene que entender de dónde viene y por qué lo hace. La danza del *Caporal* nace a partir del 1969, con toda una incorporación de lo que fue primero Cuba y el feminismo después. Los primeros trajes no eran como se ven ahora, los sombreros eran de paja, como el del campesino cubano, bien caribeño, con sus bolados, y se incorpora de la Argentina, del Chaco Boliviano, la cuestión de la bombacha de campo, ¿viste? En el 70, con el comienzo del feminismo, empieza esta cuestión de la mujer a través de la minifalda. Después empieza a incorporarse la Iglesia y los militares, por eso la formación rígida en la danza, porque antes era más acrobática. También se copiaron la cuestión oriental de las figuras como el dragón, que no sé cómo, pero se incorpora. Después, la danza es otra cosa, en realidad es una ridiculización del capataz. Hay toda una ridiculización acrobática, contra la figura de quien esclavizó. El cascabel representa lo que serían las cadenas. Entonces, como que todas esas cuestiones se van incorporando a la danza. Pero esto no era así

antes. En Bolivia empiezan a participar las universidades, y ellas empiezan a ser el pilar. Ahora los grupos caporales salen de las Universidades. Es desde allí que se empieza masificar, pero no nacen ahí. Hoy por hoy, en Bolivia, bailar *Caporal* ya marca una cuestión de clase (G., comunicación personal, Tandil, 2012).

Junto con todos estos elementos introduce también *la saya* como un tipo de danza característica de los afrodescendientes, que también se fusionaría con el caporal. Sin embargo, tampoco le atribuye a la saya un origen autóctono y propio de los afro, sino que lo caracteriza como “un mestizaje” del cual ellos mismos forman parte: “es como un folclore posmoderno”.

En este fragmento transcripto se pone de manifiesto un conjunto de saberes producto, no sólo de lo que heredó de sus mayores, sino también de lo que aprendió e interpretó de sus propias investigaciones. A través de su discurso se ponen en juego una serie de representaciones que aluden, primero, a movimientos de liberación y resistencia: el feminismo y la revolución cubana; en segundo lugar, al mestizaje: campesinos, bolivianos, argentinos, afro descendientes, capataces, iglesia, ejercito e, incluso, lo oriental; y por último, a la masificación de la danza por medio de las universidades en Bolivia, lo que hace que las mismas se constituyan en el patrimonio de una clase determinada.

En el relato de los mayores no aparece todo este conjunto de elementos como constitutivos del baile *Caporal*. Aparece sí, nuevamente, la fusión con la saya, así como la idea de resistencia y burla a la figura del capataz y los terratenientes. En un caso puntual aparece un elemento no manifestado antes, que alude a la figura de una mujer austriaca y reina de Francia: María Antonieta. Su imagen se utiliza para explicar el traje de las mujeres caporales. El vestido de la “dama antigua se corta, se reinventa y se le añaden muchas lentejuelas y colores brillantes” (L., comunicación personal, Tandil, 2012). En este punto, podría decirse que las mujeres de “clase alta” son “trasladadas” simbólicamente a un escenario actual donde, a través del baile caporal, son re caracterizadas y resignificadas. La chola de trenzas se viste con un traje occidental, al que no sólo acorta sino al que le añade elementos y figuras propias de su cultura (Ver Figura VII.1.). Este cambio suele ir acompañado por nuevos pasos de baile, otras actitudes y expresiones que hacen que “la significación del *Caporal* se perciba y su

destreza y colorido atrapan a la juventud” (T., comunicación personal, Tandil, 2011). Otro joven agrega: “uno va contando una historia a través del movimiento y la ridiculización. Eso hace que uno se vaya repreguntando cosas, parte de su propia historia”. Sin embargo, otro entrevistado opina no estar seguro de que todos los que lo practican sepan cuáles son los sentidos que subyacen. “Ese es un trabajo que pasa de generación en generación” (L., comunicación personal, Tandil, 2012).



Figura VII.1. Miembros del grupo Caporal. Gentileza: Ballet de la Colectividad Boliviana en Tandil.

Luego de algunos años de bailar *Caporal* en Tandil, se introdujo el *Tinku*. Las explicaciones en torno de la historia y los significados de esta danza particular, se asemejan con los trabajados y desarrollados en el capítulo VI. Sin embargo, en los relatos, su descripción aparece siempre en relación (y en su diferenciación) con el baile caporal: “es otra cosa, con más movilidad y más vistoso” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Uno de los integrantes asegura que “cansados de bailar *Caporal*, le estamos dando más bola al *Tinku*, y a mí me fascina, hay otro tipo de energía” (L.

comunicación personal. Tandil 2011). Para otro de los entrevistados, los que bailan “deben tener más y mejor estado físico que el que se necesita para bailar *Caporal*. El *Tinku* representa una batalla, hay otro tipo de energía” (J., comunicación personal, Tandil, 2011). “Requiere no sólo ensayo, también investigación, ya que el trabajo visual tiene que ser claro para que el mensaje se entienda. Cuando nos presentamos con esta danza, gusta más, las personas lo disfrutan. Se rompe con la estructura del caporal, esto es más circular. Acá se agarran a trompadas. Es la teatralización desde el vamos. Hay una puesta en escena (G., comunicación personal, Tandil, 2011).

Las mujeres *Tinkus* se caracterizan por usar polleras negras y largas. En los bordes inferiores de las mismas llevan bordados con colores fuertes: fucsia, amarillos, naranjas y verdes. El pelo trenzado es adornado con pompones, y de sus sombreros cuelgan cintas de colores que, incluso, suelen taparles el rostro. Por encima de ellos se colocan nuevamente pompones y algunas plumas. Los hombres usan los mismos diseños y colores, llevan pantalones negros, sombreros que se asemejan a un casco y una chaqueta roja que tienen también bordados. En ambos predomina el diseño de rayas y flores. El dorado y el plateado desaparecen, así como también los tocones altos del vestuario femenino. De sus cinturas, tanto en hombres como en mujeres, cuelgan fajas anchas, hechas con tela de *aguayo* de muchos colores (Ver Figura VII.2.).

Por último, pudo saberse que, además de constituirse como Ballet, muchos de los integrantes forman parte de un grupo de música. Su participación es solicitada durante las fechas de celebración de fiestas patronales y carnavales en las ciudades de la costa, como Mar del Plata y Monte Hermoso. “Nosotros somos cinco hermanos varones y todos hacemos música. Para las peregrinaciones hemos armado todo un sistema de grupo electrógeno con música en vivo”. Otro agrega, “de esta manera, ingresamos y conocimos a las diferentes colectividades de la costa. Así fuimos conociendo e insertándonos con las colectividades de allá”. De este modo se pudo advertir que su participación en las celebraciones que se festejan en las ciudades de la costa, se lleva a cabo través de la música y el baile. Esto hace que, en algunas ocasiones, tengan que elegir con cuál de ellas participar. Por último, si bien no aparece explícitamente en las entrevistas, pareciera evidenciarse una motivación económica en estas actividades.



Figura VII.2. Miembros del grupo *Tinkus*. Gentileza: Ballet de la Colectividad Boliviana en Tandil.

Finalmente se indagó si quienes forman parte del ballet son todos descendientes de bolivianos, o bien, si existe una apertura a la comunidad en general para que participen aquellos que estén interesados en formar parte y aprender este tipo de danzas. La respuesta devino, una vez más, en una diferenciación en relación con los mayores: “antes, con los mayores, era una cuestión más cerrada, no dejaban ingresar mucho a los de afuera. En cambio nosotros sí, es más, si no te abrís, esto no se puede sostener en el tiempo” (J., comunicación personal, Tandil, 2011).

A través de esta idea de “apertura” y de contacto con las colectividades de otras ciudades, se dibujó un nuevo escenario en relación con las manifestaciones culturales que incluyen la música y la danza. Este se caracteriza por estar atravesado por las relaciones sociales que ellos construyen y mantienen con instituciones inmigrantes de otros territorios y que, incluso, revisten formas organizativas diversas.

A pesar de que no se pudo identificar la variable religiosa en el discurso de los entrevistados, ni surgió como meta a futuro la posibilidad de traer la imagen de una

Virgen -ya bendecida- en torno de la cual llevar a cabo una celebración de esas características. No obstante, pudo relevarse la participación de algunos de sus miembros en la fiesta que organiza la colectividad de bolivianos de Mar del Plata. Una de las entrevistadas señaló además: “mi hermano pasó a ser pasante de la Virgen de Urkupiña de Mar del Plata” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Esto permite inferir que los contactos y las relaciones creadas con anterioridad, de amistad o de parentesco, son, junto con la Virgen, los elementos simbólicos que parecerían reunirlos en un mismo tiempo y lugar a través de la música y la danza.

VII.7. De saberes y transferencias

“No mentir, no roba ni ser flojo.
Suenan tonto, pero abarca mucho”.
y susurra ...
“no ser flojo, trabajar y ser honrado.
Son palabras sagradas”
(Anastasio, comunicación personal,
Tandil, 2011).

La cultura, entendida como un conjunto de prácticas y representaciones simbólicas (Gravano 2008), está siendo recreada constantemente. De hecho, se afirma que no hay dos manifestaciones de una misma práctica o expresión que sean totalmente idénticas. Los significados cambian, se resignifican, y son, a la vez, transmitidos de una persona a otra. Por ello es de suma importancia relevar los modos en los que los conocimientos, los saberes y las técnicas se transmiten de generación en generación. En este sentido, fue posible encontrar en los relatos referencias a estas cuestiones (saberes y técnicas) y los desafíos que implica poder transferirlos en toda su riqueza y complejidad.

Anastasio, al respecto, expresa que viaja seguido hasta Bolivia con su familia y que, de hecho, han participado de sus carnavales y fiestas: “ahí empecé a aprender diferentes ritmos y el porqué de sus nombres. Me asesoré de todo y me volví sabiendo. Yo me asesoro. Ahora tengo que ventilar al exterior, como le informo ahora a usted. Con lo que sé, trato de hablar, informar e, incluso, les regalo videos a mis nietos con la música y la cultura nuestra. También les hablo en *quechua*. Algunos, por supuesto, se aburren. Otras veces entramos juntos a la compu y buscamos información de Bolivia”. Sin embargo, él

considera que aquí (por Tandil) los menores no aceptan consejos, pero que, en cambio, en Bolivia, “son los jóvenes los que acuden a los viejos para saber qué hacer”.

La elección de los nombres también aparece como algo significativo en los relatos de quienes tienen hijos. Se evidencia preferencia de nombres indígenas o de plantas sagradas, aun cuando estas no sean de la zona que actualmente habitan. Hacen una crítica directa a los nombres norteamericanos o europeos, y promueven una reivindicación de una lógica “más autóctona”. En este sentido, un joven afirma que, con el tiempo, se incorporaron muchas otras cosas, más allá de la soberanía. “Las recetas y comidas típicas se aprenden a través de la solidaridad de mis tías” (J., comunicación personal, Tandil, 2011).

Dentro de la misma línea, se pudieron relevar algunas opiniones de quienes no forman parte de la colectividad (como los ya entrevistados representantes del Área de Cultura de la municipalidad y docentes): “ellos no han dejado de llevar a cabo actividades tradicionales como lo artesanal, la música, los vestuarios” (M., comunicación personal, Tandil, 2011). “Uno puede ver la transmisión que hacen oralmente de su cultura, porque vos ves a los nenitos muy chiquitos bailando en el carnaval” (N., comunicación personal, Tandil, 2012). “Su participación en los cursos nos parece fabulosa, siempre hacen cosas distintas” (A y J., comunicaciones personales, Tandil, 2011).

De hecho, como se vio hasta aquí, la música y las danzas bolivianas son manifestadas públicamente en los carnavales, eventos y en las celebraciones de otras ciudades. Por su lado, las recetas y el idioma tienen su lugar de transmisión en la cotidianeidad de la vida familiar. Sin embargo, fue posible identificar un lugar más donde se ponen en escena un conjunto de saberes y prácticas. Se trata de Mercado Artesanal de Tandil (en adelante MAT) que se convierte en el último lugar identificado donde encontrar elementos que remiten a la cultura y la identidad boliviana por medio del arte textil.

VII. 7. a. De saberes, tejidos y mercados

Cada fin de semana, durante los feriados (sobre todo los de Semana Santa) e incluso en las vacaciones de invierno, el MAT se convierte en “una pasada obligatoria” para los habitantes y turistas que eligen Tandil como lugar de residencia o visita. Allí es posible

encontrar a una mujer oriunda de Cochabamba, de unos 65 años, y madre de cinco varones (entre ellos, algunos de los entrevistados que hablaron acerca de la música y la danza) que reproduce técnicas y saberes que plasma en tejidos e hilados. La mayor parte de su historia es narrada por uno de sus hijos. En este sentido, cabe aclarar que las mujeres fueron interlocutoras breves, siempre en compañía de hombres y limitándose a confirmar o asentir sus relatos. Sin embargo, a través de lo breve de unas y lo extenso de otros, fue posible reconstruir su historia, para contextualizar la existencia de un arte textil particular en la ciudad de Tandil.

Ella formó parte de una familia de “clase bien, a la que nunca le faltó nada”, asegura su hijo. Por cuestiones familiares y una “mala pasada” de un pariente, su familia perdió todo lo que tenía y, en consecuencia, se trasladaron hasta Potosí: “mi padre se reniega, deja todo y nos vamos hasta Potosí, pero allá el clima es fuerte y no nos adaptamos, por eso, finalmente, terminamos en el vallecito de Betanza” (L., comunicación personal, Tandil, 2011). Y continuó su hijo: “Acostumbrados a tener todo, tuvieron que empezar a hacerse de vuelta, entonces mi abuelo, que sabía hacer sombreros de lana, comenzó a fabricarlos para venderlos. Te estoy hablando del año ‘50, por ahí. Hacia los sombreros típicos y los vendía, entonces tenían encargues, pero todo hecho a mano, todo artesanal (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Cuenta que los sombreros estaban tan bien elaborados que no pasaba el agua a través de ellos, entonces tenía muchos pedidos” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). Por su parte, ella habría aprendido estos saberes desde muy niña, ya que una de sus tareas era la de extraer lana e ir a lavarla hasta el río. No comentaron exactamente los motivos de su traslado hacia la Argentina, como sí lo hizo Anastasio, pero ella expresó haber venido a los 16 años, momento en el cual comenzó a trabajar como empelada doméstica. Junto con su familia, llegaron hasta Balcarce, donde conoció a su actual marido (hermano de Anastasio) y padre de sus cinco hijos. Fue recién en Mar del Plata (la ciudad previa en la que vivieron antes de la radicación definitiva en Tandil) que “se suelta con la cuestión de los tejidos (...) Semana Santa en Tandil se pone lindo y yo te estoy hablando de cuando esto era una manzanita, no tan politizado como ahora. Yo era chiquito, tenía siete años (G., comunicación personal, Tandil, 2011).

A partir de entonces, y con las oportunidades que propiciaban las ferias de Semana Santa, comenzó a hilar la lana, a hacer ovillos a mano, a tener muchos pedidos y, con el tiempo, a hacerse conocida y autónoma. Sus diseños incorporaron “cuestiones

mapuches, hilados de oveja y, cuando puede, trae y combina cosas de Bolivia, del lugar de ella”. “Lo mapuche” se habría introducido para romper un poco con “lo conocido, con lo europeo”. Afirmaron también que hubo que hacer “adaptaciones”, ya que no a todos les gustaba “la lana cruda”. En este sentido, explicaron que el consumidor tiene siempre dos opciones, adquirir lo rústico y artesanal, o bien algo manufacturado en telar con otro tipo de lana. “Hay un público muy diferente” (L., comunicación personal, Tandil, 2011).

La eclosión y auge de venta de estos productos artesanales se dio luego con la apertura del Mercado Artesanal de Tandil, que se mantiene hasta hoy. Este espacio para el comercio de productos artesanales también tiene su historia. Surgió en pleno 2001, año caracterizado por una crisis nacional, a nivel institucional, político y económico, que fue generada, entre otras cosas, por la restricción a la extracción de dinero en efectivo de plazos fijos, cuentas corrientes y cajas de ahorro. Esto trajo como consecuencia la renuncia a la presidencia de Fernando de la Rúa el 20 de diciembre de 2001 y el surgimiento de sublevaciones sociales y un malestar generalizado. Como resultado de la crisis, se comenzaron a visualizar nuevos espacios alternativos de intercambio comercial para la subsistencia, como el sistema de trueque.

En este contexto, un grupo de artesanos, siguiendo la idea de uno en particular (un soguero tradicional de Tandil), decidieron comenzar a solicitar y gestionar el uso de un predio abandonado y vacío que fue, finalmente, entregado en forma de comodato. A partir de allí, según lo relevado, se comenzó a desarrollar todo un movimiento conjunto y cooperativo para acomodar, limpiar y revitalizar el lugar que hoy es conocido como el Mercado Artesanal de Tandil.

Sin embargo, este espacio no fue inmune a los conflictos de intereses. Como se señaló anteriormente, el mismo fue creado en un momento de crisis, como una estrategia para la producción, venta y subsistencia de un grupo de artesanos que se movilizaron para tener ese espacio. Este logro habría sido usufructuado por quienes, “desesperados por la crisis y acarreado una mentalidad sumamente salarial, se comenzaron a meter, desplazando a los artesanos e insertando manualistas” (G., comunicación personal, Tandil, 2011). A partir de allí, la producción se habría diversificado por la presión de incorporar a “otros” actores sociales. Con el fin de no llevar a cabo una errónea

interpretación, y notando que se trataba de un tema significativo (si no álgido) que introdujo conflictos y pujas por un espacio, se indagó acerca de la diferencia entre manualistas y artesanos. La respuesta devino en una explicación que involucra a estos dos actores sociales en una lucha por formar una Asociación que incluya, además, a los microemprendedores. “Esto hizo que quedaran solo tres artesanos, y el resto todos manualistas, es decir, personas que modifican un objeto ya elaborado”. Muestra un mate y dice “yo lo compro hecho, lo pinto y lo revendo pintado, es menos tiempo y más ganancia; en cambio, el artesano tiene el conocimiento”. Con el *boom* turístico, se llenó de revendedores de artesanías, y se hizo muy difícil competir con eso. Sin embargo, el entrevistado señaló: “mi vieja se sostiene porque lo que hace ella, es exclusivo y ya tiene sus clientes” (G., comunicación personal, Tandil, 2011).

Si bien el desarrollo de las técnicas aplicadas a los tejidos ha evolucionado, generando la producción y reproducción de piezas a escala estándar y simplificando la labor artesanal, esta mujer mantiene el estilo evitando la intervención de las nuevas tecnologías y otorgándole a su obra un valor único y diferencial. Ahora bien, como sostiene García Canclini las diferencias entre “lo tradicional” y “lo moderno” sirvieron en el pasado para organizar los bienes y las instituciones. Como es sabido, las artesanías tenían lugar en ferias y concursos populares, mientras que las obras de arte, en los museos y bienales. Hoy existe una visión mucho más compleja sobre las relaciones entre ambas. La industrialización de los bienes simbólicos no logró eliminar los productos artesanales (García Canclini 1989). No obstante, el proceso de modernización reubica los saberes artesanales y el arte haciendo que, tanto el trabajo de los artistas como el de los artesanos, se aproximen. Esto se vivencia cuando ambos experimentan que el orden simbólico específico del que se nutrieron es redefinido por la lógica del mercado (Grimson 2000).

Los textiles han tenido y tienen, sin duda, una enorme importancia dentro de la economía de las sociedades. Más allá de su valor de uso doméstico o ceremonial y como bienes de intercambio, los objetos confeccionados mediante la actividad textil constituyen una vía de expresión y comunicación simbólica, son vehículos de un antiguo lenguaje que encierra mensajes, historias, mitos y recetas, entre otros conocimientos (Grosman *et al.* 2005; Conejeros 2004, Corcuera 1999). Suelen ser las mujeres quienes comprenden ese lenguaje y custodian ese saber, siendo las encargadas

de reproducirlo en los tejidos para las generaciones futuras, así como de transmitirlo a su descendencia.

Si bien la tejeduría se mantuvo como medio de subsistencia, en muchas ocasiones los motivos pasaron a tener un valor puramente estético desligado de sus contenidos y cosmovisión ancestral. Todas estas cuestiones hacen necesario analizar estas producciones artesanales en relación con las prácticas sociales de quienes las producen y las venden, de quienes las miran o las compran y del lugar que ocupan junto con otros objetos en la organización social del espacio. En efecto, los productos juzgados como artesanales “(...) se modifican al relacionarse con el mercado capitalista, el turismo, la ‘industria cultural’, con formas de arte, comunicación y recreación” (García Canclini, 1986: 74-75). No obstante, las artesanías -en ese contexto de transformación-, lejos de perder su identidad, subsisten y crecen “(...) porque cumplen funciones en la reproducción social y la división del trabajo necesarias para la expansión del capitalismo (...) [Es por ello que se deben contemplar aspectos contextuales enmarcados en] (...) la subordinación de las comunidades tradicionales al sistema hegemónico, así como por la complementación e interrelación entre ambos”, como bien señala García Canclini (1986: 90).

La propia necesidad de insertarse en el mercado según los parámetros capitalistas de producción ha hecho, a su vez, que el conocimiento de la tejeduría, en ocasiones, sea celado y restringido. De hecho, el valor comercial de una prenda tejida depende de su carácter de producto artesanal, de su originalidad -ya que no hay dos piezas iguales-, de la firma de su autora y de la escasez, tanto de piezas producidas como de personas capaces de elaborarlas. Esa lógica comercial justifica una transmisión muy selectiva que, paradójicamente, atenta directamente contra la perdurabilidad de estos saberes (Pedrotta *et al.* 2013).

VII. 8. Discusión

Para analizar las manifestaciones y representaciones que giran en torno de “lo boliviano” en la ciudad de Tandil fue necesario, primero, identificar a los actores sociales, y luego al conjunto de prácticas, saberes y sentidos que ellos activan y ponen en juego. Estos últimos son productos sociales que se acumulan y resignifican a lo largo

del tiempo y que le pertenecen a todos. Están ahí, disponibles para ser usados. Sin embargo, como lo expresa García Canclini “la diversa capacidad de relacionarse con los bienes culturales heredados se origina en la manera desigual en que las generaciones participan en su formación y mantenimiento” (1989: 182). En este sentido, esta desigualdad posibilita repensar las manifestaciones y representaciones como espacios de lucha material y simbólica.

Las danzas, la música, el tejido y el trabajo en general, se constituyen en los elementos activados por ellos, a través de los cuales ponen en valor su cultura e identidad. Funcionan como recursos para representar un grupo y hacerlo diferente, visible y conocido para los demás. No obstante, otro conjunto de representaciones que no se traducen en manifestaciones tangibles, son guardadas en la memoria y son transmitidas oralmente a las generaciones siguientes. Son aquellas que aparecen en los relatos de los mayores y que dan cuenta de historias, trayectorias y experiencias de vida pasadas, y que son, a su vez, susceptibles de ser olvidadas luego de la desaparición física de quienes la expresan y atesoran.

Las historias y relatos de vida, como lo expresa Pizarro (2006) son el reflejo de una época. Su riqueza radica en su valor performativo y metcomunicacional (Briones y Golluscio 1994, en Pizarro 2006: 38). Son interpretaciones acerca del pasado, formalizadas en un discurso construido en el presente. A través de ellas, se hace alusión a un conjunto de eventos, lugares, personas y hechos (conflictivos o no) que son seleccionados y contruidos por quien narra a través de sus propios valores y formas de entender el mundo. En este contexto se recoge el relato de Anastasio. El mismo da cuenta de una historia atravesada por cuestiones políticas, sociales e ideológicas que marcaron, hasta el día de hoy, el modo de identificarse a sí mismo y a los suyos. No obstante, quienes nacieron en Argentina vivieron un escenario diferente, sin una persecución política ni ideológica tan marcada como para constituirse en eje transversal de identificación. En este sentido, se coincide con aquella hipótesis planteada por Caggiano (2005) y presentada en el capítulo II (Estado de la cuestión empírica) que indica que las transformaciones en la percepción, experimentación y valoración que los inmigrantes (y sus descendientes) hacen de algunos ejes identitarios, responden en parte a nuevas posibilidades de interpretación ofrecidas por el marco socio simbólico del contexto de destino. Esto se evidencia en el modo de nombrarse

(colectividad/asociación; comparsa/ballet), identificarse (bolivianos, mestizos, campesinos, indígenas) y manifestarse (música, baile, arte textil, historia oral).

De hecho, los espacios donde deciden intervenir también varían. La inserción de las manifestaciones bolivianas no se ve reducida a los eventos formales organizados por el municipio de la ciudad, como el carnaval. Adquirieron relevancia en las entrevistas los cumpleaños, los casamientos, las reuniones familiares y la fiesta de fin de año. Es en estos encuentros donde las costumbres, comidas, saberes y tradiciones encuentran el escenario donde ponerse en valor y resignificarse. A su vez, es en estos contextos de cotidianeidad donde surgen las ideas que se materializan luego en una práctica concreta, como la música, por ejemplo. Sin embargo ellas no suelen trascender el ámbito privado y cuando se hacen en público, activan debates en relación con los intereses de las diversas generaciones. Coexisten concepciones y perspectivas diferentes. Los representantes mayores, por ejemplo, promueven la conservación de las prácticas, costumbres y hábitos “tradicionales” mientras que los jóvenes proponen nuevos usos y valorizaciones sociales. Se advierte, como señala Morel “un complejo proceso político de lucha por definir conceptos claves de una identidad y por instaurar contextos y relaciones sociales que establecerán, luego, procesos de inclusión y exclusión hacia el interior de un espacio cultural definido (2007: 138). El rol del Estado, en este caso a nivel del gobierno local, lejos de contribuir a la continuidad y transmisión de esta práctica (al menos en el caso del carnaval), ha contribuido a su discontinuidad en el tiempo.

CAPÍTULO VIII. REPRESENTACIONES Y MANIFESTACIONES BOLIVIANAS EN AZUL

VIII. 1. Introducción

En el presente capítulo se efectúa una aproximación al mundo de las representaciones y prácticas bolivianas en la ciudad de Azul, provincia de Buenos Aires. Como se anticipó en el capítulo V, este último caso presenta sustanciales diferencias en relación con los dos primeros en términos de representatividad, consolidación y reconocimiento social. Si bien existen familias constituidas por descendientes de inmigrantes bolivianos, el reconocimiento de este grupo por parte de “la comunidad local” comienza a hacerse significativo recién en los últimos tres años, gracias a una comparsa denominada “Reina Mora”, que recrea danzas características del carnaval de Oruro. Dicha comparsa no sólo congrega a los jóvenes de un barrio “periférico” sino que, además, tiene como objetivos principales promover la integración social y disminuir la discriminación.

VIII. 2. El contexto “azuleño”

Azul es la ciudad cabecera del partido homónimo, se ubicada en el centro-este de la provincia de Buenos Aires y suele ser conocida, entre otras cosas, por ser la sede de uno de los departamentos judiciales de la provincia, así como también de la diócesis católica romana. El partido de Azul se fundó en 1832 (casi cuatro décadas antes que Olavarría) por disposiciones del gobernador Juan Manuel de Rosas, quien ordenó construir un fuerte en la zona, con el objetivo de contener el avance de los malones. En este sentido, en esa época de avanzada sobre el territorio bajo control indígena, la ciudad fue el centro geográfico y estratégico donde se concentraron las principales actividades económicas y donde se consolidó una nueva línea de frontera que reemplazó a aquella delimitada naturalmente por el Río Salado.

Desde mediados del siglo XIX y las primeras décadas del XX se establecieron en la región inmigrantes de diferente procedencia, principalmente franceses, italianos y españoles. Este flujo migratorio inmigratorio, sumado a los descendientes indígenas y a la población hispano-criolla -que ya habitaban la zona-, otorgó a la ciudad una fuerte impronta, producto de esa diversidad cultural. En los últimos años, como parte de una

política municipal, se empezó a promocionar el patrimonio cultural local con el fin de potenciar la valoración social de su diversidad cultural en sus múltiples expresiones. En este contexto, desde la década de 1980, el municipio de Azul comenzó a desarrollar un relevamiento para la protección, conservación y puesta en valor del patrimonio cultural y natural, poniendo un fuerte énfasis en su singular patrimonio arquitectónico. Tales iniciativas, como lo expresan Pedrotta *et al.* (2013), fueron acompañadas por acciones de sensibilización a la comunidad.

Todo esto se vio potenciado por la declaración de Azul como “Ciudad Cervantina de la Argentina” en el año 2007, mediante el Decreto N°1/07 del Centro UNESCO Castilla-La Mancha. Ello se debió a que Azul posee una de las colecciones más completas de la obra de Cervantes de toda América, que incluye, además, más de 300 ediciones antiguas de "El Quijote", láminas, ilustraciones, periódicos, revistas y esculturas alusivas. En el año 2009, la impronta cultural de la ciudad motivó, a su vez, su elección por parte del gobierno nacional como sede oficial de los festejos del Bicentenario bajo el lema de “La Diversidad Cultural en el Bicentenario”.

De esta forma, se dio el impulso para delinear y planificar nuevas políticas y estrategias comunicacionales. Los recursos patrimoniales y culturales se convirtieron, de este modo, en los pilares del desarrollo local y del fortaleciendo de la inclusión. En este contexto de rescate y puesta en valor de las identidades locales, se comenzó a revalorizar también el pasado indígena, que se había visto relegado a un segundo plano ante el hispano-criollo.

Cabe mencionar que el actual partido de Azul constituyó uno de los núcleos principales de población indígena y de desarrollo del comercio interétnico en la frontera sur bonaerense durante el siglo XIX (Pedrotta *et al.* 2013). De hecho, en uno de los barrios de la ciudad, actualmente denominado Villa Fidelidad, buena parte de sus habitantes se reconocen como descendientes de las tribus pampas originarias (Lanteri, *et al.* 2008, 2011).

No obstante, en esta estrategia de instalar la diversidad como un tema de la agenda social, cultural y política de la ciudad fue selectiva y dejó afuera a un conjunto de “otros actores sociales”, como los inmigrantes y descendientes bolivianos. En este sentido,

cabe preguntarse por qué se minimiza y/o silencia la existencia de bolivianos dentro de la matriz poblacional local. O bien, por qué resulta tan complicado en dicha ciudad, relevar testimonios acerca de este grupo inmigrante. ¿Por qué se revalorizan cuestiones identitarias como, por ejemplo, la presencia indígena local y no “lo boliviano”? ¿Qué tipo de representaciones circulan en relación con ellos en el imaginario de la sociedad “azuleña”?

Este conjunto de interrogantes surge a partir de un desalentador intento por acceder al mundo de las manifestaciones bolivianas en Azul durante el 2010 y el 2011. Dicho intento implicó comunicaciones con integrantes del gobierno municipal y del área de Cultura, así como también con docentes de escuelas secundarias. Las preguntas estuvieron dirigidas a relevar la existencia de familias que llevaran a cabo alguna práctica en el marco de los eventos culturales que se organizan en la ciudad, o bien conocer si, en las escuelas asisten estudiantes que se reconozcan como hijos de descendientes. En términos generales, las respuestas fueron esquivas. Desde el municipio, se desconocía que hubiese alguna colectividad o agrupación de inmigrantes procedentes de Bolivia. Afirmaban que, durante las fechas de carnavales, participan grupos bolivianos de otras ciudades, pero tampoco pudieron decir de cuáles. Ni siquiera el día del inmigrante se convirtió en un evento para ellos factible para repensar la existencia de estos grupos en el partido. Si bien reconocían la existencia de unas pocas familias, las ubicaban dispersas en el territorio y sin ningún tipo de organización formal. Sucedió también, en dos oportunidades durante el 2012, que se entrevistó informalmente a dos hijas de inmigrantes bolivianos, quienes sonrieron al afirmar que ni siquiera sabían de qué parte de Bolivia habían venido sus padres ni los motivos de su decisión.

Tanto una nota periodística rastreada por *internet* como una docente de Historia, nativa de Azul, aportaron información útil para realizar algún tipo de contacto con inmigrantes bolivianos que vivieran en el partido. Estas fuentes hicieron alusión a un mismo nombre y apellido y, finalmente, pudo direccionarse la búsqueda de potenciales informantes hacia una familia en especial y con una de las integrantes en particular. Efectuado el contacto con una descendiente, se pudo comenzar a desarrollar el trabajo de campo. A través suyo y de sus hermanas (todas mujeres), fue posible reconstruir el camino y las trayectorias migratorias, la conformación de una comparsa que promueve la

reivindicación étnica y, a su vez, identificar sus conquistas en el plano de los derechos y del reconocimiento social. Hubiese sido muy relevante y enriquecedor entrevistar a su padre, pero esto no sucedió por encontrarse gravemente enfermo. Esta situación dificultó el encuentro para las entrevistas con sus hijas incluso después de su fallecimiento, en julio de 2013.

La cantidad de información obtenida en el trabajo de campo es menor en relación con la relevada en las otras dos ciudades. Esto se debe a dos cuestiones principales, la primera tiene que ver con la dificultad recién planteada de acceder a informantes predispuestos a ofrecer sus testimonios y la segunda debido a que, en esta comunidad, el proceso de identificación colectiva es reciente, ya que se está empezando a consolidar a través de una comparsa creada en el 2011.

VIII. 3. Manifestaciones bolivianas en Azul: de trayectorias e historias orales

Alfonsina es una de las cuatro hijas de un inmigrante oriundo de la ciudad de Cochabamba (situada en el centro del país). Su testimonio y el de sus hermanas permitieron introducir y comprender la profundidad histórica de las identificaciones bolivianas que han emergido con fuerza en Azul en los últimos tres años. El resurgimiento de “lo boliviano” y su “repentina” vitalidad en la ciudad tienen directa relación, como se verá de aquí en adelante, con la historia de su familia paterna. A través de lo que recuerda y le fue transmitido, ella reconstruye el pasado y la niñez de su padre en Bolivia, expresando que: “él vivía en un pueblito muy precario en las montañas. Su infancia la pasó allá hasta más o menos los 17 años. Era pastorcito de ovejas. Junto con su familia vivía de las quintas que hacían y de los animales que criaban. Ellos empleaban el trueque para intercambiar alimentos con las demás familias y, de vez en cuando, bajaban a la ciudad a vender algún animal para obtener dinero”. Junto con el resto de sus hermanas, caracterizaron la infancia de su padre como “muy dura” y expresaron que él debía caminar “muchos kilómetros descalzo para poder ir a la escuela” y que recién se calzaban “su único par de zapatillas” para ingresar a la misma”. En aquel entonces, el máximo nivel de enseñanza era el sexto grado, “pero solamente el que podía lo terminaba”.

Todos estos elementos, que fueron apareciendo desde el inicio de los relatos en tono de anécdota, introducen un escenario sociocultural desigual y conflictivo. Incluso ellas cuentan que su padre “no tenía documento de identidad”. Acceder al mismo, así como a un pasaporte, implicaba inscribirse en el servicio militar: “ingresando a la colimba, como lo llamaban ellos”. Esta era “la única manera de salir del país, por lo menos, legalmente. Mi papá, mintiendo con su edad, ingresó un año antes en la colimba, empujado por la desesperación de dejar su precaria vida y salir del país”.

Hasta aquí es posible identificar en los relatos a un actor social determinado (“pastor de ovejas”) que se inserta dentro de un contexto geográfico específico (las montañas) y en un sistema económico basado en un modo de producción que implica la crianza y venta de animales, la agricultura doméstica y el trueque como sistema para adquirir productos. Se pone de manifiesto una situación en la cual los niños tienen acceso a una educación formal (la escuela) y a una no formal, que implica el aprendizaje y la práctica del trabajo en la unidad económica familiar. No obstante, el acceso al primer tipo de enseñanza, la formal, presenta claras restricciones para los niños y niñas de determinadas zonas geográficas. La distancia, así como la escasez de determinados recursos (el calzado, por ejemplo) y la necesidad de aportar al sostenimiento familiar, se convierten en elementos significativos a la hora de señalar los procesos de inclusión y exclusión dentro del sistema escolar primario.

A su vez, estas entrevistadas dieron cuenta de la existencia de un “tipo de vida precaria”, “muy dura” y una contundente determinación, producto de “la desesperación” de su padre “por salir” del país. En este sentido, si bien la migración puede ser entendida como producto de una decisión personal, la misma es el resultado de una situación social que sería percibida como imposible de cambiar. Es decir, puede ser pensada como la manifestación de un descontento o como una estrategia (individual/familiar), sin embargo, las razones que movilizaron hacia la decisión de partir resultan de procesos sociales e históricos signados por relaciones fuertemente desiguales entre los diversos segmentos de la sociedad. En la práctica, carecían de la potestad de ejercer sus derechos ciudadanos, ya que sólo una vez cumplido el servicio militar era posible obtener el documento de identidad. En este contexto, resulta incluso paradójico pensar que la única vía legal para dejar su país haya sido a través de la acción de constituirse en “defensor” de la misma “patria” que finalmente abandonó.

Por su parte, en los relatos que refieren a la infancia de su padre, fueron surgiendo nociones tradicionales vinculadas con “la familia”: el rol de los hombres y de las mujeres, las reglas y normas matrimoniales, así como también los espacios para la resistencia. En primer lugar, aparece “el respeto” y, seguidamente, se dibuja un escenario donde los hombres (padre, tíos y abuelos), sobre todo los mayores, “eran los que desempeñaban roles dominantes (...). Ellos decidían con quién tenían que formar pareja los hijos”. Las mujeres, en cambio, “no tenían decisión ni palabra, se hacía lo que mandaban los hombres”; y otra de las hermanas agregó que “para que una nuera fuera aprobada en la familia se le tomaban una serie de pruebas domésticas, como por ejemplo, pelar la papa girándola sobre una mano en círculo sin que la cáscara se corte. Tenía que salir entera”. No obstante, aclaró la entrevistada, “no siempre era así”. Existen varios ejemplos que ellas recuerdan donde aquellos hombres con un poco más de dinero “se robaban a la pareja y se iban a instalar en otra parte de Bolivia o fuera del país” en caso de que a su padre no le gustara o aprobara a la mujer elegida por él. “Casualmente -agregó una de ellas- mi papá tuvo un tío, que fue el que después lo trajo a la Argentina, que se robó a la mujer que tenía y se la llevó a vivir a Mar del Plata siendo ella muy joven”.

Gracias a estas entrevistas se observa la distribución desigual del poder entre hombres y mujeres. Es el hombre quien organiza la cotidianeidad y también quien establece las relaciones de subordinación con mujeres e hijos. De ahí el respeto y la obediencia, por un lado, y los puntos de conflicto por otro. Estas últimas se dan en un contexto de confrontación intergeneracional, donde los jóvenes (no se mencionan casos donde sean las jóvenes) pelean por mayores grados de libertad y autonomía (a través del robo de mujeres y del abandono del espacio familiar). Si bien hoy la familia centrada en la autoridad patriarcal está en decadencia (Jelin 1995), en aquel entonces y en el ámbito campesino boliviano, ese modelo estaba vigente. De hecho, es significativo que sean sólo los jóvenes con cierta independencia económica quienes lleven a cabo las estrategias para resistir ese modelo y cambiar el destino que se les impone (en este caso el matrimonial).

VIII.3.a. Saberes, creencias y transferencias

Alfonsina expresa que, en su niñez, tuvo la oportunidad de ver y conocer a los amigos de su padre, que vinieron con él desde Bolivia hasta Azul: “era algo tan lindo, porque se juntaban cada uno con sus familias y hablaban en *quechua* y bailaban sus bailes. Es una lástima que nunca nos haya enseñado”. Un silencio prolongado le sigue a esta afirmación. La muerte de su padre es muy reciente, y con su partida, desaparecen -desde su mirada- un conjunto de conocimientos y prácticas que ellas hubieran preferido aprender para atesorar y transmitir a las generaciones siguientes. Si se analiza esta última frase de Alfonsina desde la perspectiva de la noción de patrimonio cultural inmaterial, se evidencia la importancia que reviste la transmisión para la salvaguarda de los mismos. Ahora bien, si el análisis se redujera a creer que con la muerte de un miembro del grupo desaparece todo ese abanico de saberes, se perderían de vista las estrategias sociales y simbólicas que son reactivadas a partir de un cierto número de representaciones que vienen a resignificar esas manifestaciones, pese a no haber sido transmitidas en toda su riqueza y complejidad. En este sentido, no ha de subestimarse la capacidad creativa de los actores sociales; esto implicaría otorgarle al patrimonio un carácter de fragilidad irremediable. Por el contrario, si bien la entrevistada se lamentó por lo que ella consideraba perdido, ello definitivamente no le impidió (como se verá más adelante) crear una comparsa en la ciudad, donde se recrean las danzas tradicionales de los carnavales de Bolivia, como la *Morenada*, la *Diablada*, entre otras.

Este tipo de manifestación festiva -la comparsa-, tiene un origen reciente en la ciudad de Azul. Este tema será desarrollado más adelante en profundidad debido a las múltiples variables socioculturales que en ella intervienen y por la significatividad que adquiere en términos de reconocimiento y representatividad. Con el fin de identificar algunas de estas variables en los relatos, se buscó introducir preguntas generales referidas a la trasmisión de creencias o celebraciones de carácter religiosas/sagradas y/o festivo. En este contexto, se nombraron dos: “la fiesta tradicional a la *Pachamama* y a la madrecita del Socavón, que es la Virgen de la Candelaria (explican)”. Desde su perspectiva, “lo religioso” ocupa un lugar importante y es uno de los elementos a través de los cuales se identifican con sus mayores. Al mismo tiempo, y en relación con lo transmitido por su padre, señalan la existencia de creencias en “cosas oscuras como la *macumba*”. De

hecho, una de ellas afirma que su padre, de chico, sabía encontrar cosas enterradas como muñecos y ofrendas.

Si bien expresan que lo que saben “es poco” y consideran natural que el boliviano es “un personaje muy cerrado para hablar”, estos relatos posibilitan lecturas de índole simbólicas, como las que surgieron a partir de los testimonios en Olavarría y en menor medida en Tandil. Como se sabe, la Virgen de la Candelaria del Socavón es una advocación de la Virgen María que se venera en la ciudad de Oruro, Bolivia. Su fiesta se celebra el sábado de carnaval y es reconocida como la patrona de los mineros. Su festividad fue reconocida como "Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad" por la UNESCO en el 2001, y su monumento se convierte en la escultura religiosa localizada en el lugar más alto del mundo, ya que se encuentra situada a 3.845 m. sobre el nivel del mar en la ciudad de Oruro.

Por su parte, el culto a la *Pachamama* es probablemente una de las más antiguas creencias que sobrevive con fuerza en vastas regiones de América. Si bien no hay datos precisos sobre su origen, un sin fin de versiones la caracterizan como la Madre Tierra, y la definen como la fuerza reproductora de la naturaleza. Es decir, es quien da las frutas y las flores, sostiene a los seres humanos cuidando las cosechas y se encarga de multiplicar los animales. Si bien la evangelización no logró desterrar la presencia de la *Pachamama* de la vida espiritual de las comunidades nativas, ni terminó con las manifestaciones rituales en las que se la venera, en algunas oportunidades logró que la misma fuera identificada con la Virgen María, en lo que se refiere a su “bondad infinita y protectora y sus características para modificar lo normalmente inmodificable” (Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Paleari 1992: 276). Sin embargo, la *Pachamama* posee también una potestad vengadora, lo que la diferencia claramente de la Virgen y, por el contrario, la aproxima a otras figuras con hambre y capacidad de castigar (Bouysse-Cassagne y Harris 1987: 48).

Por su parte, la *macumba* implicaría una práctica que incluye una serie de rituales “oscuros”, próximos a “la magia negra”, que tomó significatividad sólo en el relato que alude al padre de las entrevistadas, pero que no se pone de manifiesto ni se evidencia en la cotidianidad de sus experiencias en el partido de Azul. Cabe destacar que, con este término, se suele designar a las formas brasileñas de *vudú* y santería o al culto de

deidades africanas a través de la magia y la posesión del espíritu. En términos de Klein (2006), estrictamente hablando, no hay una religión “*macumba*” sino que la palabra refiere a dos formas de culto en Brasil: *candomblé* y *umbanda*.

Considerando entonces que *la macumba* no es una práctica apropiada ni resignificada por ellas, se buscará identificar cuál es el lugar que tanto la *Pachamama* como la Virgen de la Calendaria ocupan dentro de sus representaciones y manifestaciones culturales actuales. Cabe preguntarse si reaparece alguna de ellas en las manifestaciones festivas y carnavalescas, o si bien estas creencias se mantienen sólo en el plano de la enunciación.

VIII. 4. Reina Mora

El encuentro con “los otros” en la cotidianeidad de una ciudad, ponen en marcha procesos donde se reivindican y postulan concepciones y jerarquías sociales disímiles que entran permanentemente en conflicto. Esto fue manifestado desde el comienzo del trabajo de campo en Azul. La discriminación generada por un sector de la sociedad receptora apareció, incluso, en los testimonios de algunos entrevistados: “en Azul siempre se discriminó mucho a los bolivianos”. “Nosotras, de chicas, lo sufríamos mucho por las cargadas de nuestros compañeros de clase”. En realidad, este aspecto quedó evidenciado, también, en la ausencia de información que el municipio se disponía a dar a conocer, o en las actitudes de aquellas personas -hijas de inmigrantes- que, a través de respuestas esquivas, desconocían su propia trayectoria familiar, o bien no se prestaron a verbalizar lo que sabían.

De este modo, entran en escena diferentes niveles de discriminación. Como lo expresa Grimson (2005), alguno de ellos, incluso, suelen tener un grado menos explícito ya que se materializan a través de la “instalación muda del estigma”. El gobierno local, en este contexto, ¿desconoce realmente su presencia? ¿Cómo entran en juego desde el municipio las políticas de reconocimiento social? ¿A quiénes están dirigidas?

Si bien la invisibilización y la falta de reconocimiento se convirtieron en una realidad palpable para el caso de grupos de inmigrantes y descendientes bolivianos en Azul, fue posible advertir las múltiples formas a través de las cuales comenzaron a posicionarse

frente a estas actitudes de estigmatización. En este contexto preciso surge la comparsa Reina Mora con dos objetivos claros. El primero opera a nivel de los imaginarios sociales y tiene que ver con discutir y desnaturalizar una imagen ya formada de un barrio de la ciudad: “su barrio”, donde no solo viven descendientes de bolivianos, sino también familias con bajos recursos. El mismo es considerado como un barrio periférico y suele ser caracterizado como “peligroso” y “marginal”. Está ubicado al noreste de la ciudad, a unos dos kilómetros y medio del casco céntrico y de los principales espacios públicos, como la municipalidad, la plaza, la iglesia, los bancos, etc. El barrio está emplazado en uno de los límites de la ciudad, entre las calles Mujica, Burgos Norte, Moreno Norte y Aldaz (ver Figura VIII.1 y VIII.2). Sobre esta base, fue posible advertir, como señala Gravano (2005), flujos significacionales que “circulan y se distribuyen de acuerdo con un mapa de espacios distintivos, categorizados como inferiores y contruidos desde el mismo sentido hegemónico que pretende, paradójicamente, concebir a la ciudad como una unidad acrisoladora de las diferencias” (Gravano2005c: 82).

El segundo objetivo y, quizás el que mayor incidencia, tiene como disparador la creación de la comparsa. En este sentido, se observa una motivación personal: “nosotras trabajamos con los chicos del barrio enseñándoles la cultura y los bailes típicos de Bolivia y todo esto lo hacemos como regalo para mi viejo, para recordarle un poquito su tierra, ya que nunca pudo volver”. Otra de las hermanas agrega: “entonces nosotras, como una forma de darle una alegría, le transmitimos al barrio la cultura de nuestro origen, y se engancharon”.

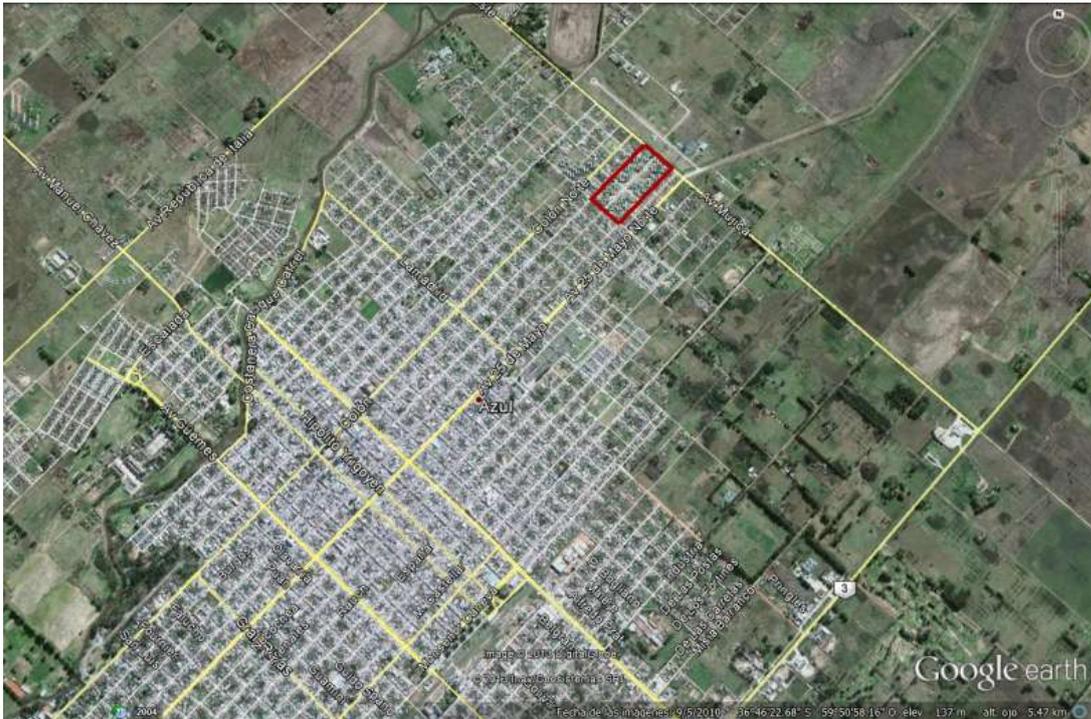


Figura VIII. 1. Imagen satelital de la ciudad de Azul (Google Earth). Se indica en el rectángulo rojo el Barrio General Pedro Burgos.



Figura VIII.2. Imagen satelital del Barrio General Pedro Burgos en la ciudad de Azul (Google Earth).

Estos dos factores incidieron en la conformación de una comparsa que comenzó con más de 130 integrantes. Sin embargo, cabe aclarar que otro elemento que ayudó a

concretar esta idea, fue la existencia previa de un pequeño grupo de jóvenes que tocaba “tarros” y hacía percusión en las calles del barrio. Esto facilitó la formación de una agrupación en función de un tema común que los convocara, como lo fueron las danzas bolivianas. En sus palabras: “los chicos en el barrio se pusieron a tocar con tarros y nosotros quisimos organizarlos”. Admiten que “nadie se esperaba que una comparsa tan grande y de calidad saliera de un barrio tan marginado”, y al respecto, otra de ellas agrega: “gracias a todo este trabajo logramos que se corte mucho la discriminación y que la gente conozca más de nuestra cultura. No fue fácil, pero logramos la integración de muchas personas”. Incluso, señalan que “participamos como colectividad boliviana en los carnavales de acá en Azul y logramos que a la gente le guste mucho porque, la verdad, como nosotras siempre decimos, la gente muchas veces discrimina por tener mucha ignorancia de las demás culturas”.

Como señalan Hernández Llosas, Ñancucho, Castro y Quinteros, refiriéndose al caso de los descendientes indígenas del noroeste argentino, “(...) debajo de la superficie de lo aparentemente hegemónico, en muchos casos, han persistido relaciones organizacionales propias y saberes tradicionales, los cuales, lejos de desaparecer o transformarse en función del modo de producción dominante, se han constituido en una forma de negociación y confrontación (Hernández Llosas et al., 2010: 62). En este sentido, como sucede con las declaratorias de patrimonio, esta comparsa generó un efecto concientizador y sensibilizador en la ciudadanía, que se anotició de su existencia al tiempo que comenzó a valorar su importancia en función del reconocimiento alcanzado.

En suma, a través de la creación de la comparsa Reina Mora empezaron a desarrollarse diversas actividades culturales y políticas de reivindicación étnica a través de usos festivos y artísticos. Lo interesante de señalar en este caso, es que a partir de una (re)construcción de su identidad originaria, la boliviana, estas hermanas apuntaron a alcanzar conquistas en el plano de los derechos individuales y colectivos que, incluso, no tienen una vinculación directa con “lo boliviano”. Es decir que Reina Mora se construye como espacio abierto para una multiplicidad de propósitos y significaciones. Si bien trata de reproducir parte de la cultura boliviana, en especial la de Oruro, desde la perspectiva de sus creadoras: “siempre intentamos fusionarla con lo argentino, ya que es el origen de la mayoría de los integrantes”.

Todo este proceso por el cual se ha comenzado a poner en valor una identidad determinada, previamente considerada marginada o inexistente, podría ser analizado a través de la categoría general de etnogénesis introducida por Sturtevan en 1971 y recuperada por Escolar (2007) en su trabajo sobre identidades Huarpes. El concepto hace alusión al “establecimiento de la distintividad grupal” (citado por Escolar 2007: 26), es decir, al proceso mediante el cual un grupo de seres humanos pasa a ser considerado como étnicamente distinto. En este sentido, la etnogénesis puede implicar, además, la coexistencia de diversas dinámicas, tanto materiales como simbólicas, e incluir categorías, discursos e imaginarios étnicos de identidades de distinto tipo, como se manifiesta en la comparsa Reina Mora. A su vez, supone contextos de construcción y disputa de hegemonía entre agentes que poseen un desigual capital cultural, social y político (Escolar 2007). Cabe destacar que este investigador utiliza el concepto de etnogénesis junto con el de emergencia para describir la dinámica por la cual ciertos grupos protagonizan un veloz proceso de formación de autoconciencia étnica que los lleva a diferenciarse de la sociedad envolvente.

VIII. 4. a. Participación para la igualdad. Trajes y danzas

La etnogénesis puede ser impulsada tanto por significados culturales emergentes como residuales o arcaicos. Siguiendo con esta terminología, lo emergente implica los nuevos significados, valores y prácticas que tienen lugar fuera del modo dominante (Williams 1977: 149 citado por Escolar 2007: 29). Es, en los términos de Escolar, “un plano de representación difícil de percibir y categorizar en la medida que no ha sido objetivada todavía por los propios actores sociales. A su vez, muchos significados ligados a la *emergencia* étnica reciclan elementos culturales o históricos *residuales*, producidos en el pasado, pero todavía activos e incluso *arcaizados*, es decir, previamente neutralizados e incorporados en discursos dominantes” (Escolar 2007:29).

Algunos de estos elementos, que son reactivados en el presente, se ponen de manifiesto en las danzas y en los trajes que eligieron mostrar y vestir, como los de la *Diablada*. Esta danza representa la lucha entre el bien y el mal, y reúne elementos de la religión católica, introducidos desde la época de la conquista y la colonización, así como otros propios de los rituales nativos. A través de ella se representa la lucha entre el Arcángel San Miguel y la Virgen de la Candelaria, frente a los diablos y satanases. Los personajes

que intervienen en esta danza son el Arcángel Miguel, Satanás, la China *Supay* (o diablesa) y siete diablos que estarían representando los siete pecados capitales.

En la actualidad esta danza se practica en varios países además de Bolivia, como por ejemplo en Perú, Argentina y Chile. Este hecho ha generado una disputa entre países por cuestiones referidas con la apropiación de la danza como patrimonio cultural. Bolivia afirma que Perú estaría incurriendo en una apropiación indebida del patrimonio cultural boliviano y considera que la declaración del Carnaval de Oruro como una de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, le estaría dando a Bolivia y a la ciudad de Oruro un sustento a este reclamo. Por su lado, el gobierno del Perú y sus investigadores, consideran que la danza, al tener sus orígenes en el altiplano andino, no podría ser considerada patrimonio únicamente de un país. Por el contrario, consideran que esta tradición es producto de un proceso histórico que trasciende fronteras y es anterior a la conformación de los países actuales. Cabe señalar que, tal como se vio en el capítulo IV, la UNESCO centra sus actividades en la salvaguarda de los patrimonios culturales e inmateriales, pero no protege legalmente manifestaciones concretas de derechos de propiedad intelectual.

Ninguno de estos pormenores parece incidir ni visualizarse a través de los integrantes de Reina Mora. Para ellos, la idea primordial es “representar el carnaval de Oruro en general, intentado mostrarle a los ciudadanos de Azul un poquito de cada fraternidad, como por ejemplo, *Caporales*, *Diablada* y *Morenada*. Y otra integrante reafirma: “el mensaje es la no discriminación, aceptar a otras culturas y respetarlas” (J, comunicación personal, Azul, 2013). Para ello, desde el 2011 comenzaron a trabajar con padres, jóvenes y niños del barrio en la elaboración de los trajes. Se trató de una actividad participativa donde todos cosían y bordaban en un lugar común, “la intención era (y es) que todos los chicos tengan los mismos trajes. Si los mandábamos a hacer a las casas, muchos hubieran tenido trajes más modestos y otros más lindos”. Por el contrario, lo que ellas buscan es que todos se sientan protagonistas e iguales y que, durante esos días de comparsa y carnaval, no haya diferencias entre ellos.

Ese mismo año hicieron su primera participación en los carnavales de Azul y, durante dos años consecutivos, lograron obtener el primer puesto.. Con la ayuda de todos, fueron diseñando también una máscara principal (ver Figuras VIII.3 y VIII.4), idéntica a

una usada en el Carnaval de Oruro, para colocar sobre la camioneta que encabeza la comparsa. Dicha máscara, además de tener los colores de Bolivia y representar al diablo, está caracterizada por dos grandes cuernos que se despliegan hacia los costados de la camioneta, tres serpientes que se ubican al medio de dos grandes ojos en relieve, y llamas de color rojo y amarillo que se colocan detrás, como si fuera pestañas. Sobresalen, también, colmillos blancos y labios rojos. No está de más aclarar que el uso de serpientes personifica la tentación y remite a aquella versión bíblica del Génesis, el segundo relato de la creación, en el cual Eva se ve tentada a comer el fruto del árbol del bien y el mal. Es decir, la máscara está compuesta por elementos simbólicos que ponen permanentemente en juego la idea del pecado y la desobediencia y, a través de ellas, la lucha del bien contra el mal. Las máscaras de los integrantes de la comparsa tienen elementos de aquella otra principal. Son de color rojo con detalles en amarillos y dorado. A través de estos colores se estaría representando el fuego. La vestimenta de los adultos es predominantemente negra, aunque los hombres visten pantalones de color rojo. Los trajes tienen bordados de lentejuelas y brillo. Los más chicos llevan vinchas con cuernos colorados y una capa del mismo color (ver Figura VIII.5).

A partir del caso planteado, y considerando que esta agrupación logró una visibilización significativa, cabe preguntarse si este reconocimiento hubiera sido posible si la comparsa no hubiera trascendido los “límites” del barrio. Para ello, fue necesario buscar otras fuentes, a fin para indagar el rol que cumplieron los medios de prensa, así como la información disponible en la web.



Figura VIII.3. Elaboración de la máscara principal. Gentileza Reina Mora



Figura VIII.4. Exhibición de la máscara principal. Gentileza Reina Mora.



Figura VIII.5. Trajes y máscaras de la *Diablada* durante el carnaval de Azul de 2013. Gentileza Reina Mora.

VIII. 4.b. Reina Mora en las fuentes periodísticas y en Facebook

Desde el 2011, la comparsa comenzó a participar de los carnavales locales de Azul. El despliegue de color, el rico diseño de los trajes, las máscaras y el movimiento de sus danzas, no pasó inadvertido. Por el contrario, obtuvo por dos años consecutivos el primer premio que se otorga a la mejor comparsa, logrando, de este modo, el reconocimiento tan esperado. El primer paso estaba dado. Sin embargo, los alcances fueron más allá y se plasmaron en notas periodísticas que tomaron a Reina Mora como protagonista, y a Alfonsina y sus hermanas como portavoces.

De este modo, aquel barrio marginado comenzó a tener presencia en los medio de comunicación de la ciudad a través de la vos y la mirada de sus propios habitantes, y a ser protagonista de la vida cultural de una ciudad en donde “lo cultural” ocupa un lugar de privilegio en la agenda política y social.

Una de las notas de prensa, extraída del diario *Pregón de Azul* de 2012, alude al trabajo y el esfuerzo de padres y niños, y a las metas alcanzadas. En términos del periodista: “los resultados son muy buenos y se ven a simple vista”. Para argumentar esta idea, recoge el testimonio de Alfonsina, para quien “más allá de los premios, nuestra mayor alegría es ver a la gente entusiasmada y trabajando, padres y niños”, y agrega, “muchacha gente conoció el carnaval por nosotros, porque ellos no salían del barrio” (*Pregón*, enero de 2012).

Si bien en la publicación se describe la historia de la formación de la comparsa y se plantea cuáles fueron los objetivos iniciales, no se advierte una problematización con respecto a la existencia de un conjunto de ciudadanos “cautivos” de un barrio que antes no participaba ni conocía el evento popular y masivo del carnaval hasta que se conformó la comparsa. En las restantes notas relevadas tampoco se realiza un análisis que recupere el tema de la discriminación, y se cuestionen temas como el rol del Estado y sus políticas de inclusión y participación.

En un *blog* que cuenta con un archivo de información y fotografías de acontecimientos realizados en Azul, “El Quijote no se mancha”⁹, se encontró una noticia que, a diferencia de las otras, construye el relato a partir de imágenes correlativas que dan cuenta del proceso de formación de Reina Mora. Cada una de las fotografías que reproduce (cedidas por la familia de Alfonsina), es acompañada de una frase que permite comprender la secuencia de los hechos. La primera, por ejemplo, tiene como protagonistas a jóvenes con tachos en las calles del barrio, lo que habría constituido el puntapié inicial para la conformación del grupo. La segunda, muestra a un conjunto de hombres y mujeres elaborando manualmente los trajes con los que van a participar de la comparsa.

⁹ www.elquijoteno-semancha.com.ar

Otra imagen los muestra participando del carnaval de Azul. El resto de las imágenes muestran los mensajes que se desean transmitir, como por ejemplo, “no a la discriminación” como bandera central. Finalmente, señalan como epígrafe de una fotografía el modo en que “lograron integrarse y dejar de lado algunas enemistades barriales aportando a un proyecto colectivo”. Si bien hay una clara participación de las responsables de la comparsa en la selección de las imágenes de esta nota, al menos se evidencia un compromiso del periodista por no dejar afuera estas cuestiones que los propios protagonistas perciben como cruciales.

El resto de las notas periodísticas retoman la “ardua labor” y el “trabajo” en la confección de máscaras “de varios tamaños y formas”. Solamente una de ellas indaga acerca del significado de la danza, y transcribe textualmente el testimonio de una entrevistada: “Nosotros, con cada personaje que representamos, queremos transmitir algo, no es actuar por actuar. Queremos personificar el bien y el mal. Bailamos para Dios, para recibir su bendición, tal como ocurre en los carnavales de Oruro”. En esta misma nota, y en relación con todo lo expuesto, desde el área de Cultura se señala que “este año, como se viene trabajando, vamos por un carnaval en el que toda la familia disfrute de una fiesta popular, con paz y alegría, donde participen todos los barrios y todos sientan que tienen un lugar en esta fiesta que, cada año, busca ser más grande y de mayor calidad” (*Pregón*, enero de 2012).

Es significativo señalar cómo, a partir de entonces, comienza a aparecer en el discurso oficial esta idea de un lugar para “todos los barrios” en el carnaval. Reina Mora es una propuesta que surge desde los propios vecinos para disputar un escenario del cual antes no participaban ni se los convocaba para hacerlo. Una vez consolidado su espacio y visibilizada su agrupación por medio de un evento local, esta comparsa es apropiada por el relato municipal para argumentar el desarrollo de una “fiesta popular de paz y alegría”.

A través de la búsqueda de otras noticias que aparecieran en los diarios de Azul, se identificó una que es interesante señalar. El 24 de abril de 2011, en la columna editorial del diario *El Tiempo*, se describe un encuentro provincial que se lleva a cabo anualmente para premiar y destacar a mujeres por su labor en pos del beneficio comunitario, teniendo en cuenta su aporte social a la comunidad e independientemente

de su ideología política. Una de las ganadoras de este evento fue la “vecina azuleña Alfonsina” quien obtuvo como premio una beca para que finalizar los estudios secundarios, su asignatura pendiente. En la nota, se la describe como una mujer de 30 años, casada y con tres hijos y como una de las iniciadoras de la comparsa conocida como Reina Mora. En la misma se recupera también su testimonio en relación con el tema que la convirtió en la ganadora de este reconocimiento. Ella expresó que el hecho convocante fue siempre la comparsa, pero esto generó, a su vez, actividades paralelas de contención de niños y jóvenes. En sus términos, “por ejemplo, mientras estaban cosiendo los trajes con padres e hijos sabíamos de chicos que se habían llevado materias. Entonces usábamos ese tiempo reunidos para enseñarles algunas disciplinas escolares”. Y finalmente manifestó, “esta es una demostración de que cuando se quiere, se puede. Solamente hay que encontrar el hecho motivador”. La nota cierra afirmando que Alfonsina lo encontró y por eso ya han superado un centenar de niños y jóvenes que “en vez de andar por la calle”, se dedican a prepararse para actuar en la comparsa Reina Mora.

Al igual que en las otras dos ciudades, “lo boliviano” en sus diversas manifestaciones, trasciende el ámbito geográfico y circula por otros espacios, como las redes sociales en *internet*, y por ello, es posible identificar cómo se activan otros lugares de producción de bienes simbólicos y culturales. Reina Mora tiene un grupo con su nombre en *Facebook*, una de las redes sociales más utilizadas actualmente, con más de 900 millones de usuarios a nivel mundial. Este se constituye en una vidriera a través de la cual pueden observarse determinadas imágenes que suelen diferir con las que circulan en el imaginario de la sociedad en general. La elaboración de este grupo puede ser entendida como otra estrategia comunicacional que adquiere relevancia desde el punto de vista antropológico, en la medida en que es construida por los propios protagonistas de la comparsa.

Las notas periodísticas recogen e interpretan desde la subjetividad del periodista, mientras que el Estado se pronuncia en función de un interés político. Sin embargo, en *Facebook* el grupo construye la información que desea transmitir “desde adentro”, es decir, a través de su propio relato y sin intermediarios. De este modo, se puede conocer la historia, los proyectos, los procesos de elaboración y consolidación, así como también el esfuerzo compartido por un conjunto de personas que, tres años atrás, no aparecía en

los diarios ni era reconocido por el gobierno local. A su vez, otra diferencia en relación con las notas relevadas de los medios periodísticos, es que este grupo actualiza permanentemente su información. Es decir, no es necesario esperar a las fechas próximas al carnaval ni que la cuestión sea de interés de los medios para encontrar o acceder a la información.

Así, puede afirmarse que la comparsa y el grupo en *Facebook* permitieron y permiten construir otra imagen de “lo boliviano” en el partido de Azul, y hacerla visible a través de valores como la solidaridad y el respeto por la diversidad cultural que ellos mismos representan.

VIII. 5. Discusión

El interés por comprender por qué los habitantes de Azul minimizaron o silenciaron la existencia de pobladores de origen boliviano, constituye un interrogante cuya respuesta se fue madurando a lo largo del trabajo de campo. En este sentido, se pusieron de manifiesto procesos de construcción de imaginarios que apelaron a determinados referentes colectivos de identificación y a la exclusión de otros a nivel local. Un ejemplo de los primeros puede observarse, aún hoy, en aquel eslogan oficial de los festejos del Bicentenario, que postulaba a la ciudad como lugar donde se pone en valor la diversidad cultural.

De este modo, Azul es reconocida (o busca serlo) por desarrollar políticas y acciones en pos de salvaguardar la multiplicidad de expresiones culturales. Sin embargo, en este conjunto de manifestaciones no incluían otras existentes en otros contextos sociales, es decir, en aquellos que constituyen la “otra cara” de la ciudad, la de los barrios marginados, donde viven algunos inmigrantes bolivianos y sus familias. No obstante, fue desde allí que se comenzaron a activar otros espacios de identificación social, demarcados por nuevas fronteras que no son solamente geográficas, sino también culturales y políticas. Desde ahí se empezó entonces a manifestar una imagen diferente del barrio y de “lo boliviano”, y se comenzó a problematizar el conjunto de preconceptos y prejuicios que se tenían previamente. Esto permitió incluir otras variables dentro de aquella “diversidad cultural” propia de la ciudad de Azul.

Por otra parte, es importante destacar que este partido se constituyó en el único caso de estudio en el cual las informantes e interlocutoras fueron exclusivamente mujeres. Las principales fueron, además, cuatro integrantes de una misma familia, que hicieron lo posible para estar disponibles para las entrevistas, pese a sus ocupaciones laborales y sobre todo, familiares.

Frente a la ausencia de propuestas integradoras “desde arriba”, es decir, desde el ámbito del Estado, y a las situaciones de discriminación de las que eran víctimas, este grupo de mujeres comenzó a construir propuestas de inserción en la sociedad a través de “múltiples relatos de la diferencia y la igualdad” (Grimson 2005: 182) y a desplegar sus propias estrategias. Desde su particularidad social y cultural, ellas lucharon por la igualdad de derechos en la sociedad receptora y frente a otros grupos sociales. La comparsa Reina Mora y el grupo en *Facebook* constituyeron parte del mismo proceso que les permitió trascender en la comunidad local.

De este modo, los diversos integrantes de su barrio comenzaron a identificarse con otras pautas culturales, las bolivianas, y a construir un campo propio de comunicación y expresión. Ello permitió evidenciar cómo las adscripciones identitarias no están determinadas por lo biológico, sino que son producto de incesantes construcciones, imaginarios e invenciones. Como pudo verse, no todos los integrantes de la comparsa son descendientes de inmigrantes bolivianos, de hecho, la mayoría de los jóvenes son argentinos.

Es interesante destacar, además, que las narrativas de estas hermanas referenciadas en los relatos del padre, fueron las que permitieron movilizar sentimientos de pertenencia y establecer redes de solidaridad dentro del grupo. De hecho, a través de las danzas bolivianas se reunió a los jóvenes, quienes aportaron, a su vez, sus gustos e intereses, resignificando estas prácticas y enriqueciéndolas con sus propios saberes. De este modo, Reina Mora comenzó a ser identificada por los otros, aunque de manera mediada. Es decir, fue sólo a través de su exitosa participación en el carnaval local que su presencia se hizo conocida y reconocida en la ciudad.

En este contexto, se podría afirmar que esta comparsa, que se está ganando un lugar en la multiplicidad de expresiones del patrimonio cultural inmaterial de Azul, constituye un

valioso mecanismo para visibilizar la diversidad, contribuir al diálogo entre culturas diferentes y promover el respeto hacia otros modos de vida. A su vez, este caso permitió efectuar un análisis micro social en relación con la vida de estas hermanas que construyen y utilizan esta manifestación cultural como un nexo para vincular su historia y la de su padre con su identidad personal -y colectiva- en el presente.

CAPÍTULO IX. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

*“Poblamos esta sagrada Madre Tierra
con rostros diferentes, y comprendimos
desde entonces la pluralidad vigente
de todas las cosas y nuestra
diversidad como seres y culturas”*
(Preámbulo de la Constitución
Boliviana de 2008).

IX.1. Introducción

En esta tesis se abordaron las representaciones, prácticas y manifestaciones culturales que llevan a cabo grupos de inmigrantes bolivianos y sus descendientes en los partidos de Olavarría, Tandil y Azul, provincia de Buenos Aires. En este sentido, se partió del presupuesto de que cada grupo actualiza un *corpus* de referencia identitaria que no es homogéneo ni igualmente apropiado por todos sus miembros, y construye ámbitos de diferenciación social que pueden ser identificados a través del trabajo de campo y abordados desde la perspectiva disciplinar de la antropología social, analizándolo en términos de patrimonio cultural inmaterial.

Para ello, en primer lugar, se relevaron los grupos de interés en cada partido y, a través de la identificación de sus manifestaciones culturales festivas, artísticas, artesanales y expresivas, se analizó la variabilidad interna y las significaciones en pugna. La finalidad de esta investigación, como se expresó en el capítulo I, fue desarrollar un nuevo aporte al estudio de las identidades sociales y étnicas, introduciendo, además, al patrimonio cultural inmaterial como categoría para pensar e interpretar las prácticas que dichos grupos llevan a cabo.

Si bien en las tres ciudades existen organizaciones cuyos miembros activan procesos de identificación y sentidos de pertenencia en relación con “lo boliviano”, también es cierto que cada una de ellas se caracteriza por tener grados de organización y consolidación distintos. No obstante, todas ellas pueden ser entendidas como “identidades étnicas” siguiendo las ideas de Barth (1976), Ringuelet (1987), Bari (2002) y Giménez (2005) desarrolladas en el capítulo III. Esto se debe a que son el resultado de situaciones en las cuales las relaciones interétnicas, así como también la autoridad que

le confieren al pasado y al territorio, juegan un rol importante en la medida en que se constituyen en vínculos -materiales e inmateriales- donde inscribir la memoria colectiva. Son, además, identidades étnicas porque se caracterizan por no ser homogéneas ni pacíficas, aún cuando se trata de grupos fuertemente unidos por lazos de parentesco, por poseer un mismo campo de comunicación y por constituirse en un grupo minoritario en interior de ciudades intermedias.

Las representaciones y las manifestaciones bolivianas bajo análisis se convirtieron en dispositivos de intervención, en formas interiorizadas de cultura y en rituales colectivos que son públicos y comunicativos. A través del concepto de etnicidad, estas operaron como mecanismos a través de los cuales los actores se vincularon con diversos bienes y significados a lo largo del tiempo. A su vez, estas representaciones y manifestaciones pueden ser interpretadas como productos de la experiencia migratoria, es decir, como consecuencia de los saberes que poseen y reproducen los grupos o los individuos, más allá de los espacios y las fronteras nacionales.

En este punto es necesario discutir cómo se relaciona y utiliza la categoría de patrimonio cultural intangible para el análisis del tema planteado. Este concepto engloba una serie de temas que fueron tradicionalmente estudiados por la antropología y, más específicamente, desde la perspectiva del folklore. Estos enfoques, que no refieren al análisis de culturas fijas e inmutables como comúnmente se llegó a pensar, recuperaron formas espontáneas, creaciones colectivas y prácticas sociales como las relevadas en los tres casos bajo estudio (ver capítulos VI, VII y VIII). Cada vez que en esta tesis se descubrieron elementos referidos a los usos sociales, los conocimientos y las técnicas, así como también a las representaciones que los grupos elaboran acerca de sí mismos y en relación con sus prácticas, se analizaron en términos de patrimonio cultural intangible, ya que no sólo son valorados y revitalizados sino también transmitidos a las generaciones siguientes a través de una enseñanza informal. Es decir que estos elementos cobran significación en tanto bienes simbólicos seleccionados y activados en determinadas manifestaciones y actos festivos así como en las técnicas artesanales tradicionales desarrolladas en obras particulares, siendo estas características propias del patrimonio cultural intangible (ver capítulo IV, apartado IV.3).

Se tuvo en cuenta en el capítulo IV el debate acaecido en el seno de la UNESCO, hasta llegar a una conceptualización de este patrimonio en la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial en el año 2003. Desde entonces se comenzó a utilizar y redefinir el PCI en diversos contextos: políticos, de gestión, de desarrollo sustentable, entre otros. No obstante, en esta tesis se lo introduce como una herramienta teórico-metodológica que permite un nuevo modo de analizar e interpretar las manifestaciones y expresiones culturales que, como se constató, son significativas para un grupo sociocultural. Asimismo se considera que el PCI constituye un dispositivo que, usado en una gestión conjunta y participativa con las comunidades involucradas, puede llegar a generar un reconocimiento de estos grupos y contribuir a un trato más igualitario en términos de respeto y visibilidad de la diversidad a nivel local y regional.

IX.2. Las experiencias migratorias y las trayectorias

Si bien en todas las poblaciones se han producido migraciones a lo largo del tiempo, en este caso la migración adquiere relevancia en el contexto de los conflictos sociales en la que está inserta y que ella misma pone en juego. Por ello resultó enriquecedor apelar a las trayectorias y a la procedencia de los individuos y de las familias que emigraron desde Bolivia y se radicaron, finalmente, en Olavarría, Tandil y Azul. Esto último implicó “procesos de descontextualización y recontextualización” (Prats 2007: 20), equiparables a los que Kriger (2009) denomina procesos de desterritorialización y reterritorialización que generaron una nueva interrelación entre lo global, lo nacional y lo regional, alterando la relación entre territorio, identidad y ciudadanía. En este proceso, se constituyeron nuevos campos culturales con otras formas de funcionamiento, acceso y legitimación en las que las redes de comunicación jugaron un rol trascendental.

Apelar a los relatos de las primeras generaciones permitió poner en evidencia variables ideológicas, políticas, económicas y culturales que incidieron en la decisión de partir de Bolivia. Como lo expresa Grimson (2005) “la aparición constante de pequeños relatos en las entrevistas (...) indica que los propios actores efectúan una reflexión, que se presenta narrativamente, sobre situaciones de encuentro, negociación y conflicto...” (2005: 44). De este modo, pudo saberse que los primeros inmigrantes en llegar a estas ciudades, salieron de Bolivia “expulsados” por una realidad que deseaban modificar.

Los que llegaron a Olavarría, por ejemplo, se vieron en la necesidad de migrar debido a la pobreza, como pudo observarse en el testimonio de una mujer, desarrollado en el capítulo VI: “ser pobre es feo, pero saber que no vas a mejorar y que tus hijos y nietos tampoco, es peor”. En el caso de Tandil, a través del testimonio de Anastasio, se evidenció un proceso diferente y consecuente con una reivindicación política, como lo fue la de los campesinos en 1952. En este caso, si bien hay una explotación por parte de terratenientes, se da un intento revolucionario por cambiar el orden establecido en Bolivia que, de hecho, se produce en materia de participación ciudadana, distribución de tierras y derechos humanos (ver capítulo VII). Sin embargo, esto pronto fue sofocado por un golpe de estado y seguido de una persecución político-ideológica que trajo como consecuencia la decisión de salir del país. Finalmente, una de las trayectorias relevadas en Azul da cuenta de un contexto social caracterizado por la precariedad, condiciones de vida muy duras y una “desesperación” por salir de Bolivia en busca de mejores condiciones de vida.

Desde un análisis micro social, podría decirse que pudo haber tantos motivos para migrar como relatos e interlocutores. Sin embargo, desde un análisis macro, pudo advertirse que, en todos los casos, hay un disparador simbólico de confrontación. El país natal es caracterizado a través de imágenes fragmentadas, donde las relaciones sociales están marcadas por niveles de exclusión, subordinación, desigualdad y, por ende, de conflictos sociales y políticos que se perciben como difíciles de superar.

En contraste, Argentina como destino toma fuerza y se potencia a través de un discurso que lo promueve por ser un país al que se puede ir a trabajar. Si bien no fue posible situar a alguno de los grupos bajo análisis dentro de la primera etapa o fase propuesta por Sassone y De Marco (1991) y Zalles Cueto (2002) (ver capítulo II), es decir, en la anterior a 1930, sí pudo hacerse con la segunda y la tercera, es decir, entre 1930 y 1980. Estos dos períodos se caracterizaron por las ocupaciones laborales temporarias en las regiones del norte del país y por un desplazamiento hacia el sur, especialmente hasta Buenos Aires, sobre el final. En consecuencia, fue posible advertir que los partidos de Olavarría, Tandil y Azul no fueron los destinos directos de estos primeros inmigrantes, sino que su llegada se produjo después de haber trabajado en otras ciudades, a finales de la década de 1950. En todos los casos, pudo observarse que no llegaba la familia completa, sino parte de ella. Es decir que viajaron primero los hombres y, una vez

asentados y con un trabajo estable, trajeron al resto de los integrantes de su núcleo familiar. La variable laboral se convirtió, entonces, en el eje ordenador de la migración misma y de los espacios ocupados por estos grupos dentro de las provincias y ciudades argentinas. En este contexto cobró vital importancia la información y los conocimientos que adquirieron estos actores a través de redes sociales y familiares que dieron cuenta, como lo expresó Zalles Cueto (2002), de un verdadero sistema de reproducción cultural.

En suma, a través de la recuperación de los procesos y de las trayectorias históricas, se buscó contextualizar e indagar en la articulación de las estrategias familiares, culturales, económicas, políticas y sociales que estos grupos de inmigrantes bolivianos desplegaron en Argentina. Esto permitió, a su vez, desde una perspectiva micro analítica, abordar las formas organizacionales, así como también las vías de comunicación que sustentaron las redes sociales. En consecuencia, todos estos elementos incidieron en la comprensión de las diferentes lógicas y prácticas que se identificaron en las manifestaciones culturales bajo análisis.

IX.3. Inmigrantes bolivianos en los partidos de Olavarría, Tandil y Azul

Las ciudades son los lugares donde mayor cantidad de bienes simbólico-culturales se producen, circulan y consumen. Son también el terreno fértil para la inserción y visibilización de la diversidad de patrimonios culturales y escenarios donde las luchas de intereses y conflictos encuentran cómo materializarse. Ellas fueron también el destino elegido donde diferentes oleadas migratorias decidieron asentarse. Los bolivianos y sus descendientes se encuentran hoy habitando en las ciudades de manera preferente y, aunque algunos practican la horticultura en el ejido rural, están muy próximos a los centros urbanos.

En términos generales, ninguna de las agrupaciones analizadas en los tres partidos se limitó a asimilarse con la sociedad receptora, sino que, por el contrario, activaron estrategias participativas para la unión con los propios y la distinción con el resto de la población local. Tanto en Olavarría como en Tandil esto se evidenció en los relatos de los integrantes de las primeras y segundas generaciones, que tenían proyectos vinculados con la organización interna. En ambos, el objetivo inicial fue juntar a los inmigrantes en un lugar donde “poner en común” sus historias, relatos, creencias y

costumbres vinculadas con el pasado. Sobre todo en Olavarría, la narración de ese pasado se presenta como idealizado. Hubo una necesidad de construir un “nosotros” factible de ser reconocido a través de símbolos puntuales, como una sede social, una imagen de la virgen, celebraciones, así como su ubicación en un mismo barrio.

En el caso de Tandil la cuestión no fue tan lineal ni armónica. De hecho, las divergencias de objetivos entre generacionales podrían explicar las dificultades para constituirse legalmente como asociación. Sin embargo esto no les impidió llevar a cabo manifestaciones públicamente que les posibilitaron su pronto reconocimiento en la ciudad en tanto colectividad.

El caso de Azul es diferente. El proceso de consolidación de un movimiento expresivo en torno de representaciones bolivianas es muy reciente y es llevado a cabo por las generaciones más jóvenes, particularmente, por mujeres. Habría sido interesante indagar acerca de los motivos por los cuales las primeras y segundas generaciones no desarrollaron proyectos conjuntos en relación con el tema. Sin embargo, esta cuestión quedó inconclusa por no encontrarse vivos ninguno de los representantes de esa época inicial.

Fue posible observar que la discriminación acentuó las tensiones entre diferentes formas identitarias y ciudadanas. Si bien esto no se puso de manifiesto expresamente en los relatos relevados en Tandil, este fue un tema que surgió de manera explícita en los testimonios de las primeras familias radicadas en Olavarría y con las generaciones más jóvenes en Azul. La diferencia entre estos dos casos (Olavarría y Azul) es que, en el primero, las generaciones siguientes no debieron lidiar con una discriminación directa, aunque pudo observarse cierto miedo en los padres y abuelos a que sus hijos y nietos se rehusaran a participar de los eventos por temor a ser identificados como bolivianos. No obstante, este temor parece en gran parte haber sido superado, ya que en las celebraciones es posible evidenciar la participación activa de todos los rangos etarios. El ejemplo más claro quedó evidenciado a través de los cuerpos de danzas organizados por los más jóvenes (ver capítulo VI, apartado VI.4.a). En Azul, conforme a los datos recogidos en las entrevistas, la discriminación operó fuertemente hasta hace tan sólo unos tres o cuatro años, y abarcó un espectro más amplio que lo meramente boliviano, alcanzando a todos los integrantes de un barrio marginal de la ciudad. El

reconocimiento y respeto se produjo como consecuencia de las estrategias de visibilización que ellos mismos activaron y su posterior inserción en los eventos que desde la gestión municipal se organizaron, como el carnaval.

En suma, y en concordancia con Grimson (2005: 20), “en lugar de estudiar las formas en que actualmente se construye a los inmigrantes desde el Estado, aquí se recuperan las formas en que los migrantes construyen sus propias identidades y los modos en que se relacionan con la sociedad mayor”. En este sentido, un punto clave para explicar los procesos sociales que se activaron en estas tres ciudades, consiste en comprender la heterogeneidad presente en el seno de cada una de estas ciudades, así como dentro de cada grupo social. Esto reafirma la idea que postula que las identidades, lejos de ser bloques homogéneos sin contradicciones internas, son construcciones contextuales y cambiantes.

IX. 4. Manifestaciones bolivianas en Olavarría, Tandil y Azul

Conforme a lo desarrollado en el capítulo VI, en el partido de Olavarría existe una Asociación de Residentes Bolivianos (ARBO) constituida formalmente desde hace 25 años. No obstante, fue posible advertir en las fuentes bibliográficas del Archivo Histórico Municipal de la ciudad, que la idea misma y las actividades para la conformación de esta organización se extienden más atrás en el tiempo hasta, incluso, la llegada de los primeros inmigrantes. Esto aparece también en las entrevistas efectuadas en el marco de esta tesis. En los relatos, los inicios de la comunidad son idealizados y remitidos a un momento determinados en el cual, pese a las diferencias propias de cada familia (dado que provienen de diferentes departamentos de Bolivia), la idea de unidad imperó en función de un dispositivo de identificación común. En un comienzo este dispositivo fue la territorialidad ancestral, Bolivia, su condición de inmigrantes, así como la necesidad de asistirse mutuamente. Al tiempo, a partir de la devoción de una familia en particular, se sumó con fuerza la veneración a la Virgen de Copacabana como símbolo que permitió representar su identidad desde lo religioso. Es decir, los temas principales convocantes fueron elementos caracterizados por su inmaterialidad, ya que consistieron en historias, anécdotas y costumbres. Sin embargo, estos bienes encontraron un espacio tangible (una sede) y un símbolo (la Virgen) propio de Bolivia, posible de ser trasplado a una ciudad argentina. En su honor, como se vio en el

capítulo VI y como se retomará a continuación, se comenzó a llevar a cabo una celebración que tuvo en principio un alcance privado, en el seno de las familias, tornándose luego pública y masiva.

A través de sus más de 25 años de historia, esta “comunidad” y sus manifestaciones festivas fueron creciendo en organización, consolidación, visibilización y reconocimiento, así como también en términos de diversificación de intereses y perspectivas comunes. Si bien podría considerarse lógico que con la intervención de nuevas generaciones se realizaran nuevas lecturas y resignificaran los sentidos en torno de representaciones sociales colectivas, lo cierto es que empezaron a intervenir también variables de tipo económico, introducidas por el gobierno local, que generaron disputas y fragmentaciones al interior del grupo. Lo mismo pudo observarse en Tandil.

En consecuencia, en la actualidad coexisten cuatro generaciones, entre inmigrantes y descendientes, que llevan a cabo manifestaciones culturales, festivas y patrias en la ciudad. Al tratarse de un grupo reconocido socialmente, ellos son convocados a participar de los carnavales, de los actos escolares, de la fiesta de los inmigrantes y de eventos organizados, incluso, en otras ciudades. Poseen, a su vez, un calendario festivo propio que se pone de manifiesto cada mes de agosto a través de la fiesta de la Virgen de Copacabana y la conmemoración de la Independencia boliviana. Las danzas, la música y la religión se convierten en los pivotes alrededor de los cuales giran sus identificaciones, siendo más significativas las dos primeras para los más jóvenes y la religión para los mayores.

En el partido de Tandil, como se desarrolló en el capítulo VII, conviven al menos tres generaciones que participan en proyectos que tienen como fin expresar la cultura boliviana. Si bien no se trata de un grupo tan numeroso como en Olavarría y su consolidación como institución formal no se llevó a cabo aún, ellos son reconocidos por la sociedad tandilense como colectividad o comunidad boliviana. Se trata de un grupo estrechamente vinculado por lazos de parentesco que, al igual que en el caso anterior, ocupa un espacio determinado de la ciudad, es decir que se ubican, en su mayoría, en un mismo barrio. El primer inmigrante en llegar a Tandil fue Anastasio a fines de la década de 1970 tras anoticiarse de la existencia de oferta de trabajo. Una vez asentado, jugó un rol protagónico en radicación del grupo porque trajo a su mujer y convenció al resto de

sus parientes, que se encontraban en otras ciudades de provincia, a establecerse finalmente allí.

A través del análisis de las diversas entrevistas realizadas pudieron identificarse diferentes formas de denominarse: “colectividad” fue puesta entre comillas por ellos, pero utilizada a menudo para describirse a sí mismos. “Asociación” y “centro” de residentes bolivianos fueron las denominaciones más formales utilizadas, aunque también apelaron al término de “organización familiar”. Esta última, si bien más informal, no deja de ser significativa, ya que todos los proyectos y estrategias empleadas y manifestadas surgieron en el contexto cotidiano familiar, es decir en reuniones, cumpleaños u otras celebraciones.

A diferencia de los casos analizados, ellos no manifestaron la existencia de actitudes hostiles por parte de la sociedad receptora en términos de discriminación o desigualdad, pero no ocultaron sus diferencias internas. De hecho, los jóvenes manifiestan abiertamente un debate en torno de las personas que, como Anastasio, se reconocen como hijos de la clase campesina y descendientes de los pueblos originarios. Al insertarse en otro contexto y experimentar otro tipos de realidades, este grupo etario no se adscribe étnicamente en estos términos. Reconocen como propio ese pasado común, es decir, en tanto identidad colectiva que se hunde en el tiempo y en el espacio boliviano, pero, desde el presente, participan y operan otras lógicas de identificación. Discuten también cuestiones referente al estilo de la toma de decisiones verticalistas y patriarcales y pretenden generar espacios que, en sus términos, se caractericen por ser más “abiertos” y democráticos”.

En el partido de Azul, se produjo un proceso diferente. Se pudieron identificar dos generaciones, una compuesta por los primeros inmigrantes, de los cuales ya no quedan representantes y otra formada por sus descendientes directos. En este contexto cobra importancia un tercer grupo constituido por jóvenes de edad escolar que, si bien no son descendientes directos de bolivianos, recientemente se están involucrando con la comunidad y participando en sus manifestaciones culturales. Este último caso presenta cuestiones que permiten analizar los usos del espacio urbano del partido y la construcción de representaciones discriminatorias y estigmatizadas acerca de grupos determinados. El espacio que habitan y con el que se identifican los informantes en

Azul, se imprime con características negativas en el imaginario de los sectores hegemónicos de la ciudad. Ello se evidenció desde las primeras averiguaciones efectuadas en torno de la existencia de grupos bolivianos. Las respuestas se construían desde el desconocimiento y desde la desestimación de esos “otros” como actores representativos de la ciudad. No obstante, a través del trabajo de campo se fueron encontrando razones para explicar esta invisibilización por parte de la sociedad receptora. Paradójicamente, el mismo municipio que promueve políticas de valorización de la diversidad social local y el patrimonio cultural fue incapaz de brindar información acerca de los inmigrantes bolivianos. Esto se convirtió en un disparador simbólico para el análisis de un lugar que no se quiere mostrar socialmente como fragmentado ni conflictivo.

Al interior de uno de estos barrios marginados de Azul se fue conformando un movimiento de reivindicación social y colectiva que utilizó como vehículo para su reconocimiento una comparsa que representa danzas bolivianas. Las protagonistas son descendientes de una familia de inmigrantes que de a poco fueron organizando a los más pequeños del barrio (aún aquellos sin nexos con la bolivianidad) que se manifestaban en las calles a través de la percusión de tarros y tambores. Se trata de un movimiento nuevo y emergente que no evidencia conflictos internos o intereses divergentes, y cuyo objetivo principal es combatir la discriminación social por medio de la visibilización de “otra” diversidad cultural, promoviendo, a su vez, el respeto por lo distinto.

Mencionadas las características salientes de cada grupo, se discuten a continuación las manifestaciones que se recrean en cada uno de los casos de estudio para luego analizar las diferencias y las continuidades que se observan a nivel de las representaciones sociales.

IX.4.a. La fiesta de la Virgen de Copacabana y la conmemoración de la Independencia en Olavarría

Como se desarrolló en el capítulo VI y como se introdujo brevemente en este, cada fin de semana próximo al 5 de agosto irrumpe en la cotidianeidad de la ciudad de Olavarría una celebración con características religiosas, festivas y patrias a la vez. Dos barrios se

adornan con banderas, arcos, estandartes y los automóviles adornados con cargamentos y símbolos representativos de la cultura boliviana. En varias calles se extienden las procesiones siguiendo un recorrido previamente demarcado. Las figuras de las Vírgenes son vestidas para la ocasión. Durante esos dos días se observa una “intensa convivencia social” y todo conflicto parece quedar en suspenso.

Esta celebración es la más representativa para los bolivianos que viven en el partido de Olavarría. Si bien participan de otros eventos, este es organizado por ellos y es el producto de un proyecto común que pudo sostenerse en el tiempo pese a los cambios generacionales. En este sentido, y en concordancia con lo expresado por Giorgis (2004) para el caso de Córdoba, esta fiesta se constituye en una expresión de su condición de migrantes y en una instancia “ideal” a la luz de la cual identificar los modos por los cuales estos grupos reflexionan y debaten su bolivianidad. A su vez, y recuperando nuevamente una idea desarrollada por esta antropóloga, la fiesta constituye “un puente intercultural binacional” (Giorgis 2004: 114) y esto se manifiesta a través de los símbolos que aluden a dos naciones, la argentina y la boliviana, pero que no se reduce a ellas solamente. La bandera *whipala*, la ceremonia del *challaco*, así como la mención a la figura de la *Pachamama* en los relatos de algunos entrevistados, ponen de manifiesto, como lo expresa Grimson (2005), la comunicación de tiempos y representaciones diferentes.

En suma, a través de la celebración a la Virgen de Copacabana y la conmemoración de la independencia boliviana, se pone de manifiesto una variedad de manifestaciones que impacta a todos los sentidos, propios y ajenos. A través de la música, las danzas, la gastronomía, expresan los usos sociales de su patrimonio cultural. Se despliega un capital simbólico inmaterial que les otorga un plus de prestigio, legitimidad y reconocimiento social a todos los integrantes de ARBO, aunque cada generación lo valore de manera diferente.

Finalmente, esta manifestación y las diversas representaciones que en ella circulan son comprendidas como estrategias activadas por los actores que buscan mantener actualizado un patrimonio cultural inmaterial con el cual identificarse y visibilizarse. Esto funcionaría, a su vez, como un medio para construir un legado lo suficientemente

consolidado como para ser transmitido a las generaciones siguientes y resignificado a través del tiempo.

IX.4.b. Ballet y arte textil en Tandil

En el partido de Tandil, si bien no se realiza una celebración en honor a la Virgen o en relación con una conmemoración patria, existe un grupo consolidado que se autodenominó Ballet de la Colectividad Boliviana en Tandil. Sus integrantes fundadores son jóvenes de la tercera generación que, respondiendo a inquietudes personales, crearon un grupo de música y un cuerpo de baile y se presentan en algunos de los eventos organizados por el municipio así como en celebraciones patronales que se desarrollan en ciudades de la costa atlántica, como Mar del Plata o Monte Hermoso. Dicha agrupación comenzó autodefiniéndose como comparsa, pero, con el correr de los años, y a través de la profesionalización de las diversas danzas, cambió su denominación por la de Ballet. Esto habría implicado también la introducción de una variable de tipo económico/laboral, ya que ellos aseguran ser “contratados” y en menor medida invitados a bailar o tocar en determinados eventos. Actúan como cuerpo de baile o como músicos que tocan en vivo en distintas fiestas. A su vez, y en estrecha relación con los vínculos-familiares o de afinidad- establecidos con colectividades de otras ciudades, algunos de los miembros del Ballet participan como pasantes en procesiones, lo que los posiciona en otro rol y muestra un compromiso diferente.

No obstante es posible advertir manifestaciones previas a la creación de este Ballet donde participaron las primeras generaciones. Es decir siempre hubo un interés por recrear expresiones bolivianas. Anastasio resaltó haber viajado a los carnavales de Bolivia para conocer los tipos de danzas, las coreografías así como también la historia de cada una de ellas. Otros apelaron al acceso a internet para buscar información y ver diseños de trajes. Esto muestra que la información está actualmente al alcance de todos y no sólo de aquellos que tienen la oportunidad de viajar. No obstante, no todos se apropian de igual forma de estos conocimientos ni los utilizan de la misma manera. En varios de los testimonio relevados fue posible advertir cómo determinados usos y sentidos se experimentaban dentro de un espacio de confrontación directa. Esto puede evidenciarse recuperando nuevamente el caso de Anastasio. Cuando él regresa del Carnaval de Oruro, manifiesta poseer un *corpus* de información “auténtico” por haberlo

aprendido “*in situ*”. Sin embargo, cuando él quiere usar esos conocimientos para que sean aplicados en los cuerpos de danza locales, no tuvo consenso. Los más jóvenes prefirieron realizar una recreación propia y libre de esas prácticas.

En Tandil es posible encontrar, además, otro tipo de manifestación desarrollada por una mujer tejedora, oriunda de Cochabamba, que utiliza hasta el día de hoy técnicas ancestrales y exclusivas de tejeduría. Como pudo observarse en el capítulo VII (apartado VII.7.a.), los textiles tienen significación en la medida que son productos de la actividad humana y, por ende, vías de expresión que implican saberes, técnicas y un lenguaje que permite una comunicación simbólica con el pasado de quien la crea. En este caso particular pudo observarse cómo, a pesar de insertarse en un mercado capitalista de producción, esta tejedora, reconocida regionalmente, mantiene el carácter y el diseño artesanal en sus productos.

Las artesanías y entre ellas el tejido, suelen ser uno de los ejemplos más claros a la hora de argumentar la interacción y complementariedad del patrimonio tangible e intangible. Si bien por medio del mercado se accede directamente al producto terminado, en el precio, en la originalidad y en la exclusividad se pone de manifiesto el conjunto de saberes y técnicas aplicadas para crearlo. En este sentido es posible notar cómo el patrimonio cultural inmaterial brinda un marco más amplio que incluye lo material sin excluirlo. Reconocer esta manifestación como parte del PCI favorece la reelaboración de sus significados como consecuencia de nuevas situaciones históricas y experiencias cotidianas.

La Convención de la UNESCO pone el énfasis en la transferencia de saberes a las generaciones futuras más que en la producción de manifestaciones culturales concretas, como son los tejidos. Más aún, podría decirse que ese patrimonio es considerado como “vivo” justamente porque esos conocimientos y técnicas siguen siendo empleados y transmitidos en el presente. En este sentido, la posible reticencia a enseñar dichos conocimientos a otras personas constituye un desafío difícil de salvar. La propia necesidad de insertarse en el mercado según los parámetros capitalistas de producción ha hecho que el conocimiento de la tejeduría sea actualmente celado y restringido, a diferencia de otros momentos históricos. Esa lógica comercial justifica una transmisión

muy selectiva que, paradójicamente, atenta directamente contra la perdurabilidad de estos saberes.

IX.4.c. Reina Mora en Azul

Como se introdujo anteriormente, en Azul, una de las sedes oficiales de los festejos por el Bicentenario y ciudad reconocida nacionalmente por ser la “Ciudad Cervantina”, se formó una comparsa que recrea danzas propias del Carnaval de Oruro. Esta surgió en el interior del barrio General Pedro Burgos gracias al interés de un conjunto de hermanas descendientes de un inmigrante boliviano que decidieron recrear este carnaval para su padre enfermo. Si bien el surgimiento de este proyecto responde a intereses de tipo personales y familiares, pronto adquirió una dimensión barrial y un sentido social que terminó incluyendo la participación de todos sus integrantes. Así surgió, en el 2011, Reina Mora.

La confección de trajes y máscaras, así como también el tiempo compartido en los ensayos, favoreció su consolidación como grupo. El objetivo del trabajo conjunto fue generar la misma indumentaria para que todos pudieran sentirse iguales y protagonistas. Su reconocimiento se produjo luego de participar en los carnavales locales y desplegar un conjunto de elementos visuales y expresivos que incidieron en la obtención del primer premio por dos años consecutivos. Sin embargo, el mayor logro se alcanzó en el plano social por la visibilización y el reconocimiento obtenido en la ciudad y en el municipio. A través de la elección de la *Diablada* como una de las danzas que recrean durante el carnaval, buscan poner de manifiesto una lucha entre el bien el mal. Es sumamente significativo que este mensaje, a través de esta danza sea utilizado en el mismo contexto a través del cual se busca generar conquistas en materia de derechos y mecanismos para luchar contra la discriminación.

En la actualidad tanto Reina Mora como el barrio donde habitan sus integrantes han dejado de ser vistos como marginales para transformarse en portadores de elementos culturales de identificación colectiva que se activan en el presente y comienzan a ocupar un lugar central en espacios de los cuales antes no participaban ni tenían cabida. El reconocimiento por la comunidad en general y por el gobierno local en particular, instaló nuevas instancias para la puesta en valor de “lo boliviano”. Por todo ello puede

afirmarse que Reina Mora es una construcción social gestionada “desde abajo” y de manera participativa por personas que utilizan “su diferencia”, o al menos algunos aspectos característicos de ella, como herramienta para luchar contra los prejuicios sociales.

IX.5. Particularidades y continuidades en los procesos de identificación cultural en los tres partidos

Tal como se vio reflejado en los testimonios de los entrevistados, inmigrar implicó en la vida de sus protagonistas profundos cambios políticos, económicos y sociales, así como un traslado hacia otros territorios donde conviven con personas con historias y costumbres diferentes. Las trayectorias hacia otros puntos fuera de Bolivia ponen en evidencia también otro tipo de fenómenos propios de los grupos que migran. La oferta de trabajo y los lazos de parentesco, por ejemplo, se convierten en significativos ordenadores territoriales. El lugar de destino lejos de ser azaroso estuvo siempre sujeto a cuestiones de índole laboral y familiar. A través de estos dos factores se explican las experiencias migratorias y comienzan a tornarse en indicadores característicos de las identidades bolivianas.

Desde una perspectiva antropológica se postula al trabajo como una cuestión de múltiples dimensiones, es decir no reducida fundamentalmente a lo económico. Como pudo observarse en los tres partidos, este transforma el entorno y las relaciones sociales y es, a su vez, un elemento que los define socialmente y les permite interactuar en los nuevos territorios. Implica también cuestiones de género ya que son los hombres mayoritariamente los que trabajan. Las mujeres quedan relativamente circunscriptas al ámbito privado y de hecho, esto se ve reflejado incluso en las entrevistas, ya que excepto en el caso de Azul, en los otros partidos los interlocutores fueron casi todos hombres.

La importancia que reviste su capacidad y voluntad de trabajo fue expresada también a través de los relatos de los “no bolivianos”. Excepto en el caso de Azul, este fue un elemento crucial que usó la sociedad en general para construir una visión valorativa de los bolivianos como personas trabajadoras y honestas.

Otra semejanza entre los tres casos, es su radicación en un mismo barrio o en lugares próximos unos de otros, pero siempre alejados del centro de las ciudades. Cobran relevancia así, los lazos de parentesco que producen no sólo una estructura de relaciones que definen la forma de asentamiento, sino también, la apropiación de un espacio concreto que luego sirve para la reproducción de sus manifestaciones culturales. En algunos casos, como se puso de manifiesto en el capítulo VIII, esto generó en el imaginario social, una asociación -primero negativa y luego más positiva- entre el barrio y sus habitantes.

En el seno de estos espacios que los congrega, no sólo como inmigrantes sino también como familias, surgen los proyectos y las ideas para hacer emerger prácticas bolivianas. Dichas ideas se materializan a través de manifestaciones públicas de carácter múltiple, es decir, expresivas, festivas e, incluso, de tipo artísticas, que son situadas espacialmente. En cada caso analizado se delinearon y pusieron en juego diferentes representaciones y dimensiones simbólicas. Como lo expresó Caggiano (2005: 58) a través de una de sus hipótesis desarrolladas en el capítulo II, diferentes lugares de destino produjeron “distinciones en la naturaleza de los ejes identitarios y en los modos en que éstos se articulan”.

Otro escenario identificado donde se pone de manifiesto la cultura y las danzas bolivianas fue el carnaval. Este evento es organizado por los gobiernos de cada ciudad y su análisis permitió identificar la relación que cada grupo establece con las autoridades municipales y con la comunidad en general. En este sentido, los carnavales son manifestaciones culturales públicas y populares que sirven de escenario para expresar una diversidad de culturas a través del baile, la música, los disfraces y las máscaras. La dinámica misma de estos eventos planteó la necesidad de elaborar otros marcos de referencia en el campo de las prácticas y las representaciones bolivianas así como también en el de las lógicas y conflictos sociales. Un ejemplo de esto último se puso de manifiesto con los *Tinkus* en el carnaval de Olavarría. Su participación generó una simplificación de la danza como consecuencia de la adecuación a las expectativas de un público que fue en busca de un espectáculo que no requiriera del uso de una interpretación más profunda.

Por otro lado, en el carnaval de Tandil fue posible advertir cómo se entrecruzan objetivos políticos, económicos y organizativos y cómo intervienen diferentes lógicas y sentidos. En general los carnavales tienen un carácter competitivo en la medida que se entregan premios a las mejores comparsas, máscaras o grupos intervinientes. Cuando el premio es pagado en dinero emergen las diversas posturas intra grupo para ver qué se hace con el mismo y se genera también una diferencia con respecto a aquellos otros grupos que nunca acceden a los beneficios por no salir entre los premiados. Esto último generó en Tandil un replanteamiento desde la organización municipal que decidió reemplazar la lógica competitiva por una de tipo cooperativa. Pero esto, lejos de resultar positivo, desalentó la participación del Centro de Bolivianos que dejó de hacerlo por no estar de acuerdo con este cambio (ver capítulo VII, apartado VII.5.b).

En Azul el carnaval sirvió como canal para el reconocimiento y la visibilización de los integrantes de Reina Mora. A través de su participación, se logró acercar a familias enteras a un evento del cual antes no participaban ni para el cual eran convocados. Esto permitió identificar políticas culturales desiguales y excluyentes, ya que, de no haber sido por ellos mismos, el gobierno posiblemente no hubiera gestionado estrategias de inclusión. En cambio, estas políticas se observaron en Tandil a través de la organización de talleres que promovieron la creación de nuevas comparsas.

Finalmente, cabe mencionar que a través de la recuperación de las notas publicadas en los diarios locales fue posible comprender la relación de estos grupos con la sociedad local, así como también, identificando los usos y la presencia activa en los espacios que ofrecen las nuevas tecnologías de la información. En este sentido, se planteó como inquietud conocer la imagen que se construye desde la prensa y la manera en que los actores involucrados utilizan las redes sociales disponibles en *Internet*.

Los diarios tienen la capacidad de instalar temas y dotarlos de relevancia aunque para ello suelen reconstruir narraciones a partir de la selección y la exclusión de determinados elementos socialmente significativos para el grupo en cuestión. En Azul y Olavarría, por ejemplo, la historia del barrio, las resistencias, las negociaciones y los desafíos para mantener una cultura boliviana al interior de una ciudad argentina, no se ponen de manifiesto. Incluso se observa que el desconocimiento del “otro” por parte del periodista que redacta la nota, empobrece el discurso. Las descripciones que realizan,

focalizan en cuestiones materiales y de impacto visual. Es recurrente el uso de frases que aluden al color, al brillo, a la alegría y al movimiento, pero no se ofrece ninguna explicación en relación con los sentidos que estos elementos implican, ni una problematización al respecto. Tampoco lo hacen con cuestiones que aluden a símbolos o rituales nativos.

En la mayoría de estos artículos periodísticos se introducen las voces y testimonios de algunos miembros, pero se observa que año a año los interlocutores son siempre los mismos. Hubiera sido interesante que en ellas se manifestara la opinión de, por ejemplo, los más jóvenes para que, de esta manera, se visualizara la heterogeneidad del grupo y las diversas representaciones en juego.

No obstante, hay otros espacios a través de los cuales es posible encontrar una mirada diferente y más personalizada acerca de ellos. Así como las redes sociales fueron entendidas y desarrolladas como estrategias capaces de delinear los flujos migracionales en el pasado, en el presente estas dos palabras adquieren una connotación diferente. Siguen funcionando para unir y comunicar personas pero esta vez de manera “*on line*”, es decir, a través de los espacios virtuales que los servicios de *Internet* posibilita. Una de las redes sociales más usadas es Facebook y a través de ella se pueden generar, entre otras cosas, grupos. Estos están formados para que las personas puedan compartir intereses y actividades de lo más diversas. En relación con las manifestaciones bolivianas en las tres áreas de estudio, existen agrupaciones de este tipo que comparten fotografías, videos, información y promueven la visibilización de los eventos en los que participan. En consecuencia, los grupos creados en la red social Facebook ofrecen una perspectiva alternativa a la propuesta por la prensa y muy rica desde un punto de vista etnográfico porque ella es desarrollada y significada por los propios integrantes. No existe mediación ni intermediarios ni hay que esperar a estar próximos a las fechas del carnaval para poder informarse o conocer algo acerca de ellos.

Sin embargo, cabe destacar que no todos los grupos en Facebook se constituyen de la misma manera. Por ejemplo, en Olavarría y Tandil los existentes se definen a través de un cuerpo de danza en particular, y no en función de la Asociación o Centro en general. De este modo, estos grupos no estarían representando la totalidad sino una variante del

mundo de manifestaciones bolivianas. Azul vuelve a ser la excepción ya que Reina Mora se construye como un todo sin variables internas posibles de ser separadas.

IX. 6. Conclusiones

En esta tesis se han identificado y analizado las representaciones y manifestaciones que llevan a cabo los inmigrantes y descendientes bolivianos en los partidos de Olavarría, Tandil y Azul. Lejos de querer reducir esta investigación a un análisis comparativo entre los tres casos, se buscó interpretarlas desde la perspectiva del patrimonio cultural inmaterial y contribuir a la discusión sobre su aporte a la diversidad cultural. Esto se debió a que tanto la diversidad de expresiones culturales como la multiplicidad de sus significaciones son elementos presentes y constitutivos en la actual definición de patrimonio. En este sentido, las dinámicas socioculturales y étnicas que producen estos grupos evidenciaron una tendencia creciente hacia la visibilización de estas manifestaciones que comenzaron a ser identificadas y valoradas por otros actores sociales. Es decir, comenzaron a emerger como dispositivos posibles de ser utilizados incluso como disparadores de políticas municipales más amplias.

En los tres partidos todas las propuestas fueron elaboradas “*desde abajo*” (*sensu* Grimson 2005), es decir, que no presentaron las estructuras retóricas de los grandes relatos estatales y nacionalistas ni gozaron de las mismas posibilidades de legitimación y consenso. Por el contrario, ellas fueron rastreadas en los relatos de diversos entrevistados y también en algunos medios de comunicación. En determinadas ocasiones, incluso acceder a ellas se convirtió en una tarea muy compleja. Esto permitió comprender las razones por las cuales estas manifestaciones no tienen una incidencia significativa en la región en tanto patrimonio intangible, así como la falta de políticas locales de gestión dirigidas a su salvaguarda.

Estos tres grupos han tenido y tienen en las manifestaciones culturales propias de su diversidad social y étnica un mecanismo para volverse socialmente visibles y reconocidos. En este sentido, estas manifestaciones en tanto expresiones del PCI se constituyen en verdaderos puentes entre las generaciones de descendientes, entre los descendientes y los demás miembros de su barrio (como en el caso de Azul) y entre todos ellos y el resto de la comunidad.

Décadas de esfuerzo les ha granjeado el calificativo de “trabajadores” y “honestos”. Sólo algunas temporadas de carnaval les ha permitido recibir nuevos atributos como portadores de destrezas, conocimientos y tradiciones que los reafirma como distintos, pero a la vez, como culturalmente valiosos.

El desafío actual, desde la antropología, consiste en poder contribuir al fortalecimiento de estos procesos a través de la investigación para instalar y poner en escena el tema del PCI en una región que se caracteriza por tener una población diversa, pero carente de políticas para el fortalecimiento de sus múltiples manifestaciones y expresiones culturales. Esto implicaría promover, en los términos de Rotman (2010), un proceso con una intencionalidad y un doble movimiento: de identificación y valorización al interior de las agrupaciones y de reconocimiento por parte de la sociedad y las agencias estatales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abric, J. 1994. *Pratiques sociales et Représentations*. Ediciones Coyoacán, México.
- Abreu, R. 2003. A emergencia do patrimonio genético e a nova configuração do campo do patrimônio. En *Memória e Patrimônio. Ensaio Contemporâneos*, organizado por R. Abreu e Mario Chagas. DP&A editora, FAPERJ, UNI-RIO.
- Alegría, L. 2004. Museos y campo cultural: patrimonio indígena en el Museo de Etnología y Antropología de Chile. *Revista del Centro Nacional de conservación y restauración* 8:57-70.
- Almandoz, M. 1997. Inmigración limítrofe en Tandil: Chilenos y Bolivianos en los años noventa. *Estudios migratorios latinoamericanos* 12(37): 491-520.
- Alonso de Rocha, A. 1988. *Extranjeros en Olavarría*. Municipalidad de Olavarría, Olavarría.
- Alonso de Rocha, A. 1992. La comunidad boliviana. *Revista del Archivo Histórico Alberto y Fernando* 1: 65-69.
- Alonso de Rocha, A. 2005. *Inmigrantes sociedad anónima*. Leviatán, Olavarría.
- Álvarez, M. 2002. La cocina como patrimonio (in) tangible. Primeras jornadas de patrimonio gastronómico. *Temas de patrimonio Cultural* 6. pp. 11-26. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Anderson, B. 2000. *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Augé M. y Colleyn, J. 2006. *Qué es la antropología*. Paidós, Buenos Aires.
- Balan, J. 1990. La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina. *Estudios migratorios latinoamericanos* 35.
- Balazote, A. y Radovich, J. 1992. *La problemática indígena*. CEDAL, Buenos Aires.

Ballart, J. y Tresserras, J. 2007. *Gestión del Patrimonio Cultural*. Tercera Edición. Ariel Patrimonio, Barcelona.

Bajtín, M. 1994. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*. Alianza, Buenos Aires.

Bari, M. 2002. La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social* N° 16, pp 149-163. Facultad de Filosofía y Letras UBA, Buenos Aires.

Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.

Bartolomé, M. 1987. Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina. *Suplemento Antropológico*. Vol. XXII, N° 2, Asunción

Bauman, R. 1992a. El arte verbal como actuación. *Serie de Folklore* 14: 3-56.

Bauman, R. 1992b. *Folklore, cultural, performances and popular entertainments*. Oxford University Press, Nueva York.

Bauman, Z. 2005. *Identidad*. Editorial Losada, Buenos Aires.

Bauman, R. and Ch. Briggs 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.

Benencia, R. 2008. Migrantes bolivianos en la periferia de ciudades argentina: procesos y mecanismos tendientes a la conformación de territorios productivos y mercados de trabajo. En *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias*. Novick (Comp.), pp. 13-30. Catálogos, Buenos Aires

Benencia, R. 2009a. Inserción de bolivianos en el mercado de trabajo de la Argentina. Trabajo presentado en el Congreso 2009 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Río de Janeiro, Brasil (11 al 14 de junio de 2009).

Benencia, R. 2009b. Migraciones y derechos humanos. Legislación, agenda política y discursos mediáticos. En *Temas de patrimonio cultural* 24. *Buenos Aires Boliviana*.

Migraciones, construcciones identitarias y memoria, editado por Maronese, pp. 309-313. Ministerio de Cultura, Ciudad de Buenos Aires.

Benencia, R. 2010. El infierno del trabajo esclavo. La contracara de las 'exitosas' economías étnicas. En *Tránsitos migratorios: contextos transnacionales y proyectos familiares en las migraciones actuales*, editado por A. García et al., pp. 101-138. Universidad de Murcia-Ed. Agora, Murcia.

Benencia, R. y Geymonat, M. 2005. Migración transnacional y redes sociales en la creación de territorios productivos en la Argentina. Río Cuarto, Córdoba. *Cuadernos de Desarrollo Rural* 55: 9-28.

Benencia, R. y K. Gabriela 1995. *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Benencia, R. 1997. De peones a patrones quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense. *Estudios migratorios latinoamericanos* 9 (27):

Benza Solari, S. 2000. Producción cultural de peruanos en la ciudad de Buenos Aires. La práctica de danzas folklóricas. *Cuadernos de Antropología Social* 11: 211-223.

Bensa, A. 1996. De la micro- historie vers une anthropologie critique. En *La micro-analyse 'a l' experience*, dirigido por Jeux d'échelles, pp: 37-71. Hautes Études/Gallimard/Le Seuil, Paris.

Bethell, L. 2002. *Historia de América Latina. Los países andinos desde 1930*. Crítica, Barcelona.

Blake, J. 2009. UNESCO's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage: the implications of community involvement in "safeguarding", *Intangible Heritage*, editado por Laurajane Smith y Natsuko Akagawa, pp. 45-73, Londres, Routledge.

Boggi, S. 2005. "... es la ciudad de que ronca" Olavarría: de fabril a "tuerca". En *Imaginario sociales de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas*. *Estudios de Antropología Urbana*, compilado por A. Gravano, pp. 51-67. Red de editoriales de universidades nacionales, Buenos Aires.

Boggi, S. 2011. Identidades urbanas locales en Facebook. Reflexiones acerca del trabajo etnográfico en el ciberespacio. En *Antropología y crisis global: desafíos para una interpretación desde el sur*, editado por A. Villafañe y L. Adad, pp. 305-312. Unicen, Olavarría.

Bonfil Batalla, G. 1989. Identidad nacional y patrimonio cultural: los conflictos ocultos y las convergencias. En *Antropología y políticas culturales. Patrimonio e identidad*, Compilado por R. Ceballos, pp. 43-52. Departamento Nacional de Antropología y Folklore, Buenos Aires.

Bouchenaki, M. 2004. Editorial. *Museum Internacional. Intangible Heritage* 221-222: 7-12.

Bouy See- Cassagney, H. 1987. *Pacha: en torno al pensamiento Aymara. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol, La Paz.

Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique*, Ed. de Minuit, París.

Bourdieu, P. 1987. *Cosas Dichas*. Gedisa, Barcelona.

Bourdieu, P. 1991. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.

Briones C., E. Cordeu, M. Olvera, A. Siffredi 1990-92. Reflexiones para el estudio de la cuestión étnica. *Relaciones XVIII*: 53-64.

Briones, C. 1993-1994. Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición. *Runa XXI*: 99-129.

Briones, C. 1998. *(Meta)cultura del estado nación y estado de la (meta)cultura: repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post- estatalizad*. Serie Antropológica, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, Brasilia.

Caggiano, S. 2005. *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Prometeo, Buenos Aires.

Canale, A. 2007. Políticas culturales y Murgas porteñas: indagando sobre sus relaciones. En: *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Editado por C. Crespo, F. Losada y A. Martín, pp-109-128. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Cardoso de Oliveira, R. 1971. Identidad étnica. Identificación y manipulación. *América indígena*. Vol. XXXI, Nº 4.

Conejeros, R. 2004. Divinidades en el arte textil del Puel Mapu (Tierra del Este). En: *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, editado por A. Llamazares y C. Martínez Sarasola. pp. 199-226. Biblos, Buenos Aires.

Conforti, M. 2012. “El rol de la comunicación pública de la arqueología y la educación no formal en la valoración social del patrimonio arqueológico en la provincia de Buenos Aires”. Tesis de Doctorado Inédita. UNQuilmes, Bernal.

Corcuera, R. 1999. *Ponchos de las Tierras del Plata*. Fondo Nacional de las Artes y Verstraet Editores, Buenos Aires.

CRESPIAL. 2008. *Estado del Arte del Patrimonio Inmaterial*. UNESCO, Cuzco

Crespo, C. 2007. La Memoria festiva. En: *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Editado por C. Crespo, F. Losada y A. Martín, pp-89-108. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Criado Aguilar, R. 2000. Patrimonio y globalización: el recurso de la cultura en las Políticas de Desarrollo Europeas. *Cuadernos de Antropología Social* 21: 51-67.

Curtoni, R. 2004. Territorios y territorialidad en movimiento: la dimensión social del paisaje. *Etnia* 46-47: 87-101.

Curtoni, R. y M. Endere. 2003. Teoría y práctica arqueológica en Sudamérica: algunas reflexiones. En *Análisis, interpretación y gestión de la arqueología Sudamericana*, editado por R. Curtoni y M. Endere. pp. 7-15. Serie teórica INCUAPA-UNICEN, Olavarría.

Da Matta, R. 1978. *Canavais, malandros e Herois*. Zahar Editores, Río de Janeiro.

Dandler, J. y Medeiros, C. 1985. *Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: Patrones e impacto en las áreas de envío*. CERES, Cochabamba.

Dauson, M. 2004. Patrimonio Material e Inmaterial: de la Diferencia a la Convergencia. *Museum Internacional. Intangible Heritage* 221-222: 13-21.

Declaración de Estambul 2002. Comunicado Final de la III Mesa Redonda de Ministros de Cultura del mundo sobre “El patrimonio cultural inmaterial, espejo de la diversidad cultural”, convocada por la UNESCO, Estambul, 16 y 17 de septiembre de 2002, sitio web: http://www.lacult.org/docc/oralidad_11_10-11-declaracion-de-estambul.pdf, accedido el 28.06.2011.

Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural. 2001. Adoptada por la 31a Reunión de la Conferencia General de la UNESCO, París, 2 de noviembre de 2001, sitio web: http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=35232&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, accedido el 28.06.2011.

Durkheim, E. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal Ediciones, Madrid.

Endere, M. y Podgorni, I. 1997. Los Gliptodontes son argentinos. La ley 9080 y la creación del patrimonio nacional. *Ciencia Hoy* 7 (42): 54-59.

Endere, M. 2009. Algunas reflexiones acerca del patrimonio. En *Patrimonio, ciencia y comunidad. Su abordaje en los partidos de Azul, Olavarría y Tandil*, editado por M. Endere y J. Prado, pp. 19-48. Serie monográfica INCUAPA, UNCPBA. Olavarría.

Escolar, D. 2007. *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo Libros, Buenos Aires.

Frigerio, A. 2007. Comentarios de Alejandro Frigerio. En *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Editado por C. Crespo, F. Losada y A. Martín, pp. 41-54. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

García Canclini, N. 1986. *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen, México D.F.

García Canclini, N. 1989. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México.

García Canclini, N. 1999. Los usos Sociales del patrimonio cultural. En: *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, editado por E. Aguilar Criado, pp. 16-33. Consejería de la Cultura. Junta de Andalucía, Sevilla.

García Vazquez, C. 2005. *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población en la provincia de Mendoza*. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Gavazzo, N. 2005. El patrimonio cultural boliviano en Buenos Aires: usos de la cultura e integración. En: *Folklore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura*, compilado por A. Martín, pp. 37-76. Libros del Zorzal, Buenos Aires.

Gavazzo, N. 2007. Kaipi Bolivia: El patrimonio cultural boliviano en exposición. Cuestiones sobre integración cultural en Buenos Aires. En: *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Editado por C. Crespo, F. Losada y A. Martín, pp-55-80. Editorial Antropofagia, Buenos Aires. Pp.55-80

Geertz, C. 1997. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona.

Gimenez, G. 2005. *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen I. Colección Intesecciones 5, México.

Gimenez, G. 2007. *Estudio sobre la cultura y las identidades*. CONACULTA-ITESO, México.

Giorgis, M. 2004. *La Virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Gravano, A. 1995. La imaginación antropológica. Interpretaciones a la otredad construida y al método antropológico. *Publicar en antropología y ciencias sociales* 5 (IV): 71-79.

Goffman, E. 1981. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.

Gravano, A. 2005a. Apertura. En *Imaginarios sociales de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas. Estudios de Antropología Urbana*, compilado por A. Gravano, pp. 17-32. Red de editoriales de universidades nacionales, Buenos Aires.

Gravano, A. 2005b. Palimpsesto urbano: sobre-escritura de huellas diacrónicas de la ciudad imaginada. En *Imaginarios sociales de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas. Estudios de Antropología Urbana*, compilado por A. Gravano, pp. 34-49. Red de editoriales de universidades nacionales, Buenos Aires.

Gravano, A. 2005c. La ciudad Manchada. En *Imaginarios sociales de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas. Estudios de Antropología Urbana*, compilado por A. Gravano, pp. 81-101. Red de editoriales de universidades nacionales, Buenos Aires.

Gravano, A. 2008. La cultura como concepto central de la Antropología. En: *Apertura a la Antropología. Alteridad, cultura, naturaleza humana*, compilado por M. Chiriguini. Proyecto Editorial, Buenos Aires.

Grimson, A. 1997 Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires. *Nueva Sociedad* 147: 96-107.

Grimson, A. 2000. La migración boliviana en la Argentina. De la ciudadanía ausente a una mirada regional. En *Migrantes bolivianos en la Argentina y los Estados Unidos*, Cuadernos de Futuro 7, La Paz.

Grimson, A. 2005 *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. EUDEBA, Buenos Aires.

Grosman, N.; Pedrotta, V. y Tancredi, M. 2005. Arte aborigen en la región pampeana. Continuidades y rupturas. Informe final de Beca, Fondo Nacional de las Artes. Mimeo, Buenos Aires.

Guber, R. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Buenos Aires.

Guber, R. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexibilidad*. Siglo XXI editores, Buenos Aires.

Gutierrez, P y Roggi C. 1999. Encuentros y desencuentros. Reflexiones sobre el trabajo de campo. En *Estudios rurales. Temas, problemas y estrategias metodológicas*, Compilado por N. Giarraca. La Colmena, Buenos Aires.

Halperin Dongui, T. 1985. *Reformas y disolución de los imperios ibéricos 1750-1850*. Alianza, Madrid.

Halperin Dongui, T. 1998. *Historia Contemporánea de América Latina*. Alianza Editorial (Edición de Bolsillo), Madrid.

Hernández López J., Rotman, M. y Gonzáles de Castells, A. 2010. *Patrimonio y cultura en América Latina: nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*. Universidad de Guadalajara, México.

Hernando Gonzalo, A. 2004. El Patrimonio entre la memoria y la identidad. Conferencia dictada en el Seminario “Las humanidades y el patrimonio cultural. Los monumentos y la memoria”. Real Monasterio de Guadalupe, 10 y 11 de diciembre de 2004. Ms.

Hernández LLosas, M.; Ñancucheo, J.; Castro, M. y Quinteros, R. 2010. Conocimientos compartidos para la re-significación del Patrimonio Arqueológico en Argentina. En *El regreso de los muertos y las promesas del oro. Patrimonio arqueológico en conflicto*, editado por C. Jofré. pp. 31-68. Encuentro Grupo Editor y Editorial Brujas, Córdoba.

Hobsbawm, E. y T. Ranger. 1983. *The invention of tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.

ICOMOS 2005. Carta de Enamel para la Interpretación de Lugares pertenecientes para el Patrimonio Cultural. www.international.icomos.org, accedido el 28.06.2011.

ICOMOS. 2008. Carta de itinerarios culturales, elaborada por el Comité Científico Internacional de Itinerarios Culturales (CIIC) y adoptada en la 16ª Asamblea General del ICOMOS,
Québec (Canada)

http://www.international.icomos.org/charters/culturalroutes_sp.pdf, accedido el 28.06.2011.

Jelin, E. 1994. Las familias en América Latina. En: *Familias Siglo XXI, Isis Internacional*, Editorial de las Mujeres 20.

Jodelet, D. 1989. Representation sociale: un domaine en expansion. En *Les representations Sociales*. Editado por D. Jodelet, pp. 52-75. PUF, Paris.

Jodelet, D. 1993. La representación social: fenómenos, conceptos y teoría. En *Psicología Social II*, editado por G. Moscovici. Paidós, Barcelona.

Juliano, D. 1987. El discreto encanto de la adhesión étnica voluntaria. En *Procesos de contacto interétnico*, compilado por R. Ringuelet, pp. 83-112. Ediciones Búsquedas, Buenos Aires.

Klein, F. 2006. Cultos afrobrasileños en el Río de la Plata en Quimbanda y umbanda. *Gazeta de Antropología* 22, artículo 29. <http://hdl.handle.net/10481/7109>.

Kirchenblatt-Gimblett, B. 2004. El patrimonio inmaterial como producción metacultural. *Museum Intencional. Intangible Heritage* 221-222: 52-67.

Kruger, M. 2009. *Introducción al concepto y la problemática de la globalización*". En *Globalización, consumos e identidades en América latina*. Cursos, Área ciencias sociales, CAICYT- CONICET.

Kurin, R. 2004. La salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial en la Convención de la UNESCO de 2003: una valoración crítica. *Museum Internacional. Intangible Heritage* 221- 222: 68-81.

La Belle, T. 1980. Educación no formal y cambio social en América Latina. Editorial Nueva Imagen, México.

Lacarrière, M. 2006. *Atlas de fiestas, celebraciones, conmemoraciones y rituales de la ciudad de Buenos Aires, Una iniciativa pública del ámbito local*. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Buenos Aires.

- LacARRIERE, M. 2010. ¿Es necesario patrimonializar las expresiones culturales inmateriales? Desafíos teóricos y metodológicos en torno del patrimonio cultural “intangible”. *Actas en C.D. del 1º Congreso Iberoamericano sobre patrimonio cultural. Experiencias metodológicas en el conocimiento del patrimonio*. Universidad de Costa Rica, Facultad de Ciencias Sociales, Costa Rica.
- LanTERI, M.; PEDROTTA, V. y Ratto, S. 2008. *Ercilia Cestac y la comunidad ‘pampa’ de Azul y Tapalqué. Antecedentes y relevancia histórica*. Diario El Tiempo, Azul, 15-11-2008, pp. 11-14.
- LanTERI, S.; Ratto, S.; De Jong, I. y PEDROTTA, V. 2011. Territorialidad indígena y políticas oficiales de colonización: los casos de Azul y Tapalqué en la frontera sur bonaerense (siglo XIX). *Revista Antíteses* 4(8): 729-752.
- Larsen, K. (ed.) 1995. *Nara Conference on Authenticity. 1-6 November, 1994. Nara, Japan Proceeding. UNESCO World Heritage Centre, Agency for Cultural Affairs (Japan), ICCROM, ICOMOS*. Agency for Cultural Affairs, Tokio.
- Laumonier, I. 1990. *Festividad de Nuestra señora de Copacabana*. CEMLA, Buenos Aires.
- Laumonier, I; Rocca, M. y M. Smolensky 1983. *Presencia de la tradición andina en Buenos Aires*. Paidós, Buenos Aires.
- Leach, E. 1993. *Cultura y comunicación*. Ed. Siglo XXI, Madrid.
- Leiris, M. 1958. *La possession et ses aspects theatraux chez les ethiopiens de Gondar*. Plon, París.
- Ludger, P. 2002. *Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados nación*. En *Estudios Demográficos y Urbanos (El Colegio de México)*, Vol. 17, Núm. 3, pp. 571-597.
- López, L. 2002. Patrimonio Intangible: una oportunidad para pensar la identidad. En *Temas de Patrimonio* 7, Comisión para la preservación del patrimonio histórico y cultural de la ciudad de Buenos Aires, GCBA.

Lowenthal, D. 1985. *The past is a foreign Country*. Cambridge University Press, Cambridge.

Maidana, C. 2009. Volver a la tierra. Parentesco, redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria. En *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, coordinado por L. Tamagno, pp.:45-57. Biblos, Buenos Aires.

Mairal Buil, G. 2003. *El patrimonio como concepto antropológico*. Universidad de Zaragoza, España.

Mamani Condori, C. 1999. History and prehistory in Bolivia: what about the indians?. In *Conflict in the archeology of living traditions*, editado por R. Layton, pp. 46-59. Unwin Hyman, Londres.

Moriscotti De Görlitz, A. 1978. *Pachamama Santa Tierra*. Indiana, suplemento 8, Berlín.

Marcová, I. 1996. En busca de las dimensiones epistemológicas de las representaciones sociales. En *La teoría sociocultural y la psicología social actual*, editado por D. Páez y A. Blanco. Fundación Infancia y Aprendizaje SL, Madrid.

Martin, A. 1996. La comunicación del folklore y la formación de grupos carnavaleros en Buenos Aires. *Revista de Investigaciones folklóricas* 11: 33-36.

Martinez, L. 2006. Migración trasnacional, fiestas religiosas y campo de poderes. Dos esbozos teóricos para su análisis. *Alteridades* 16 (32): 135-152.

Medina, M. s/f. *El relato de vida como testimonio: un ejemplo chileno de memoria histórica*. Centro de estudios Miguel Enrique. Archivo Chile, Santiago.

Merriman, N. 1991. *Beyond the Glass Case: The Past, the Heritage and the Public in Britain*. Leicester Press, Leicester.

Mora, A. 2012. *El cuerpo en la danza. Una etnografía sobre la formación en danzas clásicas, danza contemporánea y expresión corporal*. Editorial Académica Española, Madrid.

Morel, H. 2007. Murgas y Patrimonio en el carnaval de Buenos Aires. En *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, editado por C. Crespo, F. Losada y A. Martín, pp-129-144. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Morel H. 2011. Milonga que va borrando fronteras. Las políticas del patrimonio: un análisis del tango y su declaración como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. *Intersecciones en Antropología* 12 (1):163-176.

Moscovici, S. 1993. *Psicología Social II*. Paidós, Buenos Aires.

Nacuzzi, L. 2002. Leyendo entre líneas: una eterna duda acerca de las certezas. En *Historias y estilos de trabajo de campo en la Argentina*, editado por S. Visacovsky y R. Guber, pp. 229-262. Antropofagia, Buenos Aires.

Nettleford, R. 2004 Migración, transmisión y mantenimiento del patrimonio inmaterial. *Museum Internacional. Intangible Heritage* 221-222:82-86.

Pacecca, M. 2009. La migración boliviana, peruana y paraguaya a la Argentina (1980-2005)". Trabajo presentado en el Congreso de de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Río de Janeiro, Brazil (11-14 junio de 2009).

Paz, C. 2009. El desarrollo de la minería en el partido de Olavarría. Su abordaje desde la arqueología industrial. En *Patrimonio, ciencia y comunidad. Su abordaje en los partidos de Azul, Tandil y Olavarría*, editado por M. Endere y J. Prado, pp. 283-302. Serie monográfica INCUAPA, UNCPBA, Olavarría.

Pedrotta, V; Tancredi, M.; Mariano, M.; Endere, M. 2013. Tejiendo saberes. Patrimonio intangible, identidad y valoración social: el caso de Ercilia Cestac. *Revista Runa. Archivos para la ciencia del hombre* 34 (1). En prensa.

Pizarro, C. 2009a. La vulnerabilidad de los inmigrantes bolivianos: los casos contemporáneos de violación de sus derechos en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba. Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación 2008-2010: "Ser boliviano en Córdoba. Discriminación, ilegalidad y precariedad laboral de los inmigrantes bolivianos que residen en la ciudad de Córdoba y en el Gran Córdoba". Ms.

Pizarro, C. 2009b. Organizaciones de inmigrantes bolivianos en áreas peri-urbanas argentinas: entre la demanda contra discriminación y la reproducción de la subalternidad. Trabajo presentado en el Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Río de Janeiro, Brazil (11-14 junio de 2009).

Pizarro, C. 2009c. Espacios socioculturales “bolivianos” trans-urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires. En *Temas de patrimonio Cultural 24. Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria*. Editado por Maronese, pp. 37-52. Ministerio de Cultura. Ciudad de Buenos Aires.

Podgorny, I. 2000. *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas*. Eudeba, Buenos Aires.

Politis, G. 1992. Política nacional, arqueología y universidad en Argentina. *Arqueología Latinoamericana Hoy*: 70–87.

Politis, G. 1995. The Socio-politics of the Development of Archaeology in Hispanic South America. En *Theory in archaeology. A world perspective*, editado por P. Ucko, pp. 197-235. Routledge Publishers, Londres/Nueva York.

Portal M. y V. Salles. 1995. Prácticas religiosas y cosmovisión en México. *Alteridades* 5 (9): 1-2.

Prats, LL. 2000. El concepto de Patrimonio Cultural. *Cuadernos de Antropología Social* 11: 115-135.

Prats, LL. 2007 *Antropología y patrimonio*. Editorial Ariel, Barcelona.

Radovich, J. 1992. Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche. En: *Cuadernos de Antropología* vol.4, Universidad Nacional de Luján.

Recomendaciones a la UNESCO, nº 7, Plan de acción de la Mesa redonda de Turin 2011.

Ringuelet, R. 1987. Procesos de contacto interétnico. En *Procesos de contactos interétnicos*, compilado por R. Ringuelet, pp. 13-44. Ediciones búsqueda, Buenos Aires.

Rosas Mantecon, A.1998. Introducción. *Alteridades* 16: 3-9.

Rotman, M. 2004. La Creación urbana de tradiciones locales. En *Antropología de la cultura y el patrimonio. Diversidad y desigualdad en los procesos contemporáneos*, editado por M. Rotman. Ferreyra Editor, Buenos Aires.

Salles, V. 1995. Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco. *Alteridades* 5 (9): 25-45.

Sánchez Carretero, C. 2005. Sobre el patrimonio Inmaterial de la humanidad y la lucha por visibilizar “lo africano” en la república dominicana. En *Patrimonio Cultural: politizaciones y mercantilizaciones*, coordinado por X. Sierra Rodríguez y X. Pereiro Perez, pp. 147-163. FFAAEE, Sevilla.

Schwarzstein, D. 1991. La conformación de la comunidad del exilio republicano en la Argentina. En *Inmigración española en la Argentina*. Clementi (coord.), Oficina de Cultura de la Embajada de España, Buenos Aires.

Slavsky, L. 1992. Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre políticas indigenistas en la Argentina. En *La Problemática Indígena. Estudios Antropológicos sobre Pueblos Indígenas en Argentina*, editado por A. Balazote y J. Radovich, pp. 67-79. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Sarramona, J. (Ed.) 1992. *La educación no formal*. CEAC, España.

Sassone, S. 1994. Los indocumentados y las amnistías migratorias. En *Extranjeros en la Argentina. Pasado, presente y futuro*, editado por G. De Marco, R. Rey Balmaceda y S. Sassone. Buenos Aires.

Sassone, S y De Marco, G. 1991. *Inmigración limítrofe en la Argentina*. CEMLA – CCAM, Buenos Aires.

Sassone, S., Owen, O. y Corinne Hughes, J. 2004. Migrantes bolivianos y horticultura en el Valle Inferior del Río Chubut: transformaciones del paisaje agrario. En *Migraciones Transnacionales. Visiones del Norte y de Sudamérica*, editado por Hinojosa, pp. 213-267.

Sassone, S. 2007. Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires. En *Diversidad cultural, creencias y espacios*.

Referencias empíricas, compilado por C. Carballo, pp. 57-108. Serie Publicaciones del PROEG. Universidad Nacional de Luján, Luján.

Sassone, S. 2009. Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina, en *Temas de Patrimonio Cultural* N° 24. Buenos Aires Boliviana, editado por Maronese, pp. 389-401. Ministerio de Cultura. Ciudad de Buenos Aires.

Schechner, R. 1977. *Essays on Performance Theory. 1970-1976*. Drama Book Specialists, New York.

Tacca, M. 1998. *El siglo de las luces: el dieciocho*. EUDEBA, Buenos Aires.

Tamagno, L. 1988. La construcción social de la identidad étnica. *Cuadernos de Antropología* 2.

Tamagno, L. 1997. La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías. En *Globalización e Identidad Cultural*, compilado por Bayardo R. y Lacarrieu, M., pp. 183-198. Ediciones CICCUS, Buenos Aires.

Taylor S. y R. Bogdan. 1986. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, Buenos Aires.

Turner, V. 1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. PAJ, Nueva York.

Turner, V. 1986. *The Anthropology of Performance*. PAJ, Nueva York.

Turner, V. 1980. *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI, Madrid.

UNESCO 2003 *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Sitio web: <http://www.unesco.org>. Accedido el 28-04-2007.

Van Maanen, J. 1995. An end to Innocence: The ethnography of Ethnography. In *Representation in Ethnography*, editado por J. van Maanen. University College London, London.

van Zanten, W. 2004. La elaboración de una nueva terminología para el patrimonio cultural inmaterial. *Museum Internacional. Intangible Heritage* 221-222: 36-43.

Zalles Cueto, A. 2002. El Enjambramiento cultural de los bolivianos en la Argentina.
Nueva Sociedad 178: 89-103.