Trabajos, esclavitudes y políticas: definiciones sobre el inmigrante regional

Mauro Vázquez
Instituto de Investigaciones Gino Germani - Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires
mauro451@yahoo.com.ar
Eje problemático propuesto: Identidades. Alteridades

Si pensamos que en los años noventa se produjo una visibilización negativa del inmigrante regional, surgieron en los últimos años una serie de realismos, tanto en cine, literatura como en televisión, que intentaron otra vía de delimitación, marcación y definición de esos mismos sujetos sociales. Esa vía estaba profundamente punteada por otra mirada, por un acercamiento distinto, por un acento diferente, donde la cultura juega un papel fundamental en la construcción de esas fronteras, identidades, etnias. En ese sentido, este trabajo analiza cómo se han representado a los inmigrantes regionales en los últimos años, tendiendo en cuenta la articulación de lo político en esos discursos, es decir, cómo se representa la política en un grupo social construido como otro. Para ello trabajo sobre una serie de textos de los medios de comunicación hegemónicos en Argentina divididos en dos niveles: por un lado, la prensa gráfica (especialmente los diarios *Clarín* y *La Nación*) alrededor del trágico incendio de un taller textil clandestino en 2006, y por otro lado, ciertos programas documentales de la televisión abierta en donde se retoman, como tema, la vida de los inmigrantes en la Argentina. El objetivo del trabajo es rastrear los modos en que se nombra y define al inmigrante regional como actor social.

1. Introducción

La investigación sobre inmigrantes regionales implica, necesariamente, preguntarse en primer lugar, por el lugar de las fronteras, los límites, dentro de la cultura. Así, la

manera en que pienso este esquema involucra el pasaje de lo que Rosaldo denomina la visión de la cultura a partir de *patrones culturales*, como los "significados compartidos", en tanto espacios autónomos y estancos, hacia su comprensión a partir de la idea de *fronteras culturales*, entendiendo esto como "procesos de cambio e inconsistencia internas, conflictos y contradicciones" (1991: 37). No se trata de culturas preestablecidas, ya formadas y puestas en contactos, sino el preguntarse por la cultura en esas instancias de *cambio*, *inconsistencia*, *conflicto* y *contradicciones*. Al respecto, señala Caggiano,

> una pregunta por las migraciones es siempre una pregunta acerca de flujos que atraviesan fronteras (físicas o simbólicas). Y también acerca de flujos que en su cruce *producen* fronteras, y acerca de sus efectos de sedimentación y cristalización. Por definición, entonces, hay siempre una caracterización de dichas fronteras de acuerdo con algún criterio (nacional, étnico, racial, etc.) que funciona como punto de partida[1] de nuestros interrogantes (2005: 62).

En este sentido, me pregunto en este trabajo sobre esas fronteras producidas y sus *sedimentaciones* y *cristalizaciones* en torno de las representaciones hegemónicas sobre inmigrantes regionales a la Argentina, y en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores específicamente. Siguiendo a Caggiano la pregunta sería por ese "punto de partida". Una forma de empezar a rastrear esto es a través de la cuestión de la visibilidad del inmigrante regional.

El tema de la visibilidad puede ser desgranada en varias cuestiones. Un primer punto central en esta discusión es la referida a los procesos de lo que Rosaldo ha denominado *visibilidad e invisibilidad cultural* (1991: 183). Claro está, preguntarse por esto implica tener presente qué se encuentra por detrás de estas operaciones y, por otro lado, cuál es la implicancia dentro del proceso, si se quiere más general, de visibilización de los migrantes regionales. Es decir, cómo se traman, en este juego particular entre visibilidad e invisibilidad, estas operaciones particulares con la cultura. Como pregunta Rosaldo: "¿Qué política cultural borra el 'yo' sólo para realzar al 'otro'? ¿Qué conflictos ideológicos documentan el juego de visibilidad e invisibilidad cultural?" (*Ibíd*.). En este punto tenemos que hacer dos pasos aclaratorios. En primer lugar, la relación que aquí

[1] Este punto de partida puede convertirse en un problema a partir de la exageración de esta práctica analítica: "el problema sólo aparece con la fetichización de tal criterio", agrega Caggiano (2005: 62).

cultura sostiene con *ciudadanía*, y en segundo lugar, la necesidad de contextualizar e historizar estos juegos de visibilidad e invisibilidad cultural para poder analizarlos.

2. Trabajos, esclavitudes y políticas: el inmigrante como actor/genealogía de los cuerpos

2.1 El cuerpo como figura retórica

Una de las principales cuestiones al respecto de la investigación sobre representaciones sobre inmigrantes regionales radica en ver la visibilización de las acciones de estos inmigrantes: cómo son representadas sus posibilidades de agenciamiento. El eje principal de esa discusión es el cuerpo. Hay una serie de variantes en relación con la aparición del cuerpo de los migrantes en la prensa gráfica, en este caso. En la nota "Todavía quedan más de 5.000 talleres ilegales en la ciudad", el diario *Clarín* propone una forma particular de ese viaje que venimos describiendo. La historia de un inmigrante boliviano, Edgar, sirve, en el primer párrafo, como introducción de la nota. Primera característica que podemos destacar: los actores, o las voces de la nota, son fundaciones o funcionarios. Edgar, el personaje que abre con su historia la nota, que le da color, vida, experiencia a un trabajo de datos duros, es sólo una metáfora corporal, el silencio de su trabajo explotado, una operación de ventriloquia en donde el inmigrante es la excusa del relato ejemplificador del cronista.

> El reloj le avisa que el tiempo lo persigue. Antes que amanezca en el Bajo Flores, Edgar tiene que terminar la remera. Por ella cobrará 80 centavos, el dueño del taller se quedará con cuatro pesos y el vendedor la ofrecerá por 50, en una coqueta vidriera de la avenida Santa Fe. El margen de ganancias parece suficiente para que las condiciones laborales de Edgar sean buenas, pero no son así. Su situación irregular, desde que llegó de Bolivia, le impide sacar los documentos argentinos y lo hace vulnerable ante su patrón. Ni reclama por la escasez de luz, que le hace doblar cada vez más la espalda, para acertar las puntadas. El frío y la tuberculosis de un compañero lo exponen a contagios, pero él sigue agachado y en silencio, porque protestar lo puede devolver a la calle, donde hace más frío. Las estrellas se están por ir a dormir cuando Edgar logra vencer el cansancio. La prenda queda lista y el taller, dispuesto a ser desmontado por si acaso, de día, llegan los inspectores.

No reclama, ni tampoco habla. Es apenas un cuerpo; que se dobla, que logra vencer el cansancio, que sirve de presentación del "trabajo esclavo"; pero es un cuerpo que no deja de ser un silencio o, peor, sólo una figura retórica más del discurso periodístico. "Protestar lo puede devolver a la calle", señala el cronista. Y "en la calle", agrega, "su situación (irregular y vulnerable) lo hace más pasible del peligro". La serie de caracterizaciones del texto ahondan en ese sentido de indefensión: "irregular", "vulnerable", "frío", "tuberculosis", "peligro". En el resto de la nota los que hablan son informes, del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y de la Fundación El Otro, o funcionarios, como el ministro de Producción del gobierno de la ciudad de Buenos Aires, Enrique Rodríguez, o el ministro de Trabajo de la provincia de Buenos Aires, Roberto Mouillerón, dando cifras acerca de los talleres textiles clandestinos. En otro artículo del mismo diario[2] el tratamiento es similar, aunque con una especificidad: Mario, que también es una mera operación retórica que le da cuerpo al texto, además agrega algo: una cámara oculta que filma un taller.

> Mario tiene 16 años, más que suficientes para saber que no es natural dormir en ese colchón sin sábanas, o que su sueldo, de 700 pesos al mes por 14 horas de trabajo, no justifica ni su agotamiento ni el tener que compartir un baño con los otros 50 bolivianos del taller. Mario se coloca una cámara oculta en la remera y muestra parte de su infierno: un gigantesco galpón con máquinas de coser y cortadoras, el ascensor industrial que lo lleva al sótano para buscar telares y refugiarse en su cama y la oscuridad de una rutina que sólo le da respiro los domingos.

Si bien Mario filma la explotación, también permanece en silencio, apenas un cuerpo que porta una experiencia y una cámara, y son los funcionarios, fundaciones, organizaciones y hasta una marca acusada de explotar, Kosiuko, los que tienen la voz, la palabra representada**.** Cuerpo y voz parecen dos elementos diferenciados, asignados a diferentes tipos de personas.

Se ve así una primera caracterización del inmigrante en torno de la pasividad, que necesita de una doble operación: no sólo se construye esta mirada a partir de destacar la presencia de determinados actores legítimos (como los funcionarios, por ejemplo, agentes de las políticas públicas) sino también a partir de la definición de este actor/escena como si fuera alguien en peligro, débil. Y la esa *debilidad*, en este caso en

[2] "Imágenes de los talleres clandestinos, una forma de esclavitud moderna", *Clarín*, 12 de abril de 2009.

la prensa gráfica, se vuelve en primer lugar, y esto tiene que ver con lo específico del medio de comunicación, una operación del discurso, un tropo; y en segundo lugar, un comentario, una nominación sobre el actor social, en tanto es sólo un cuerpo en silencio, un silencio intrínseco al débil. Así, los inmigrantes no son más que un cuerpo endeble que aparece como recurso gráfico, ejemplificador, que le da, valga la redundancia, *cuerpo* a una nota con datos duros y palabras legítimas (y legitimizantes).

2.2 En el marco de la esclavitud

¿Pero que implica esa "debilidad" en los relatos sobre inmigrantes en los medios? ¿Cuál es la operación metafórica que más la representa? Esa debilidad se conecta con un estado del ser: la esclavitud. Matías Martin señala en el programa La Liga[3] sobre el "trabajo esclavo": "(a los inmigrantes) no los protege ninguna ley, son invisibles a la democracia y no pueden escaparse del ojo del amo. Vamos a mostrarte cómo a veces buscando trabajo podés convertirte en un esclavo". Desprotegidos, invisibles y vigilados, los inmigrantes muestran lo que es el pasaje del trabajo a la esclavitud. Si bien se establece que cualquiera puede seguir ese periplo ("cómo buscando trabajo podés convertirte en un esclavo"), el programa trabaja sobre un sector social particular: la inmigración boliviana. La generalización de la presentación en realidad esconde la particularidad del caso. Quizás sea éste uno de los principales problemas de la representación masiva.

Con esta cuestión de la esclavitud, sin embargo, se pede hacer una genealogía. Esta situación de los inmigrantes, en el caso específico de la comunidad boliviana, alcanzó visibilidad cuando un incendio de un taller textil clandestino en el barrio de Caballito, en la ciudad de Buenos Aires, puso en discusión pública la situación de sobreexplotación de los inmigrantes bolivianos. Este acontecimiento nos ofrece la chance de ver un diálogo en una superficie mediática en conflicto: de cómo los medios definieron, *nombraron* (Said, 2004), a los inmigrantes (en ese caso a bolivianas y bolivianos), pero también cómo ciertas organizaciones políticas, asociaciones de la comunidad boliviana y grupos de audiovisual militante disputaron esos sentidos de la identidad representada[4]. Lugar donde la palabra de ese *otro* se hace más palpable, más

[3] *La Liga*, 14/04/08, Telefé.

[4] Para ampliar sobre ver Dodaro y Vázquez (2008).

profunda, más política, y más compleja. El incendio se produjo el 30 de marzo de 2006, provocando la muerte de seis ciudadanos bolivianos, entre ellos cuatro niños, que trabajaban en el lugar en condiciones de sobreexplotación. Esta tragedia colocó en escena en los medios masivos de comunicación las condiciones en las cuales trabajan[5] los inmigrantes bolivianos en la ciudad de Buenos Aires en los talleres textiles: largas horas de trabajo, sistema de "cama caliente", salarios exiguos, encierro. Una situación de explotación laboral que sólo alcanzó visibilidad al momento de la tragedia. Dos años después, un fallo del juez federal Norberto Oyarbide, en una causa por precarización laboral en talleres textiles clandestinos, sobreseyó a los comercializadores de la marca SOHO argumentando que estos modos de explotación responden a "costumbres y pautas culturales de los pueblos originarios del Altiplano boliviano". Los dos hechos marcan la situación laboral de los inmigrantes bolivianos (y los inmigrantes regionales en general) en la ciudad de Buenos Aires, y los límites de sus políticas: la explotación y la cultura. Del cruce de ambos sintagmas se trata gran parte del recorrido de esta tesis.

El incendio del taller textil clandestino puso la situación laboral de los inmigrantes bolivianos como caso (Ford, 1999). Pero una cosa quedó en evidencia: las prácticas de explotación laboral de migrantes bolivianos y, sobre todo, las connotaciones sociológicas y políticas de ese emplazamiento. La cadena significante que recorrió periódicos y noticieros televisivos y radiales fue la relacionada con el término "esclavo": "esclavitud", "trabajadores esclavos", "trabajo esclavo". Varios grupos de inmigrantes bolivianos marcharon en protesta por el cierre de talleres y la mejora en las condiciones de trabajo pero una de sus proclamas fue negar esa identificación producida desde arriba: "acá no hay esclavos sino trabajadores", se leía en una de las tantas pancartas en la movilización. Esa operación aclaratoria, si se quiere, escrita en pancartas en las movilizaciones, daba cuenta de la aparición de un diálogo con determinadas representaciones hegemónicas de esa sociedad receptora (y, más específicamente, con determinados medios de comunicación), para asignar una representación.

Cartechini y Rivas, retomando a Shoah y Stamp (2002), sostienen que en esa cadena significante, en dichas representaciones, se pone en funcionamiento un *tropos infantilizador* que construye así "un 'otro' infantil en la medida en que los inmigrantes bolivianos aparecen desamparados frente a la situación crítica de su país, y a la 'esclavitud' y el engaño al que se ven sometidos al cruzar la frontera" (2006). Lo que

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

provoca, además, el ocultamiento de un conflicto[6] que define la relación del inmigrante con la sociedad receptora, en virtud de la posición que los inmigrantes ocupan en la estructura social en la Argentina. Esa *infantilización* implica un gesto crucial en la disputa en la arena social de la sociedad receptora. Si, como señala Wallerstein, en el caso de los inmigrantes se produce una "etnificación de la fuerza de trabajo", la representación de los medios va más allá, provocando una fuerte incidencia en las posibilidades de la agencia política de los sujetos migrantes. Para Wallerstein se trata de un modo de establecer "jerarquías de profesiones y remuneraciones" que, con el fin de la reproducción del capital, le asigna a un sector de la sociedad los peores sueldos y trabajos (1991: 56). En tanto que esclavos que son sometidos y traídos engañados, movilizados, silenciados, etc., los sujetos inmigrantes adquieren así "todas las marcas de una debilidad intrínseca" (Said, 2004: 212). Pero esa debilidad del sujeto implica algo más: una debilidad política, una de las tantas faltas o carencias que las miradas *miserabilistas* (Grignon y Passeron, 1991) le asignan a lo popular. Una carencia política. Lakoff y Johnson señalan que la vida cotidiana está impregnada por una serie de metáforas[7] que "estructuran lo que percibimos, cómo nos movemos en el mundo, la manera en que nos relacionamos con otras personas" (2001: 39). A partir de cómo se conceptualiza determinada cuestión, de cómo comprendemos "un tipo de experiencia en términos de otro tipo de experiencia" (*Ibíd*.: 157), actuamos, pensamos, percibimos, en función de ello. Definir, nombrar a otro como *esclavo* tiene muchas implicancias más allá de la mera nominación: se lo comprende al otro en términos de una relación de total dependencia, falta de acción, decisión propia, libertad y, sobre todo, igualdad. De ese modo, al *otro* no se lo puede considerar como un ciudadano común y corriente. El *otro* no tiene poder ni siquiera sobre sí mismo, sobre su cuerpo, sobre su voz. El inmigrante no tiene salida[8]. Es puro silencio. Esto tiene consecuencias muy fuertes sobre la política de los grupos inmigrantes: "una metáfora en un sistema político o económico puede llevar a la degradación humana en virtud de aquello que oculta" (2001: 200). Lo que

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

[7] Lakoff y Johnson sostienen que "la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra" (2001: 41)

[8] "Ayer, entre los que participaron en las inspecciones de control del Gobierno porteño, hubo sorpresas por los escenarios tétricos que les tocó investigar, pero también por el miedo y la negativa de los trabajadores sometidos a condiciones denigrantes a ser desalojados y devueltos a su país. Cómo alguien puede querer trabajar y vivir así, parecían preguntarse. Pero habrá que pensar que, para muchos, fuera de esas condiciones esclavizantes sólo existe el abismo. Acaso llevan ya demasiados años acostumbrados al olvido y la opresión: vivían mal y alguien les prometió algo mejor. ¿Será mejor lo que les dieron que lo que tenían? Resulta difícil de dilucidar cuando la elección es casi una vía muerta", "Sorpresas", *Clarín*, 4/04/06.

quiero sostener es que la construcción de la explotación laboral y las condiciones materiales de existencia de los inmigrantes bolivianos como *esclavos* implica sostener cierto imaginario sobre la ciudadanía y la política que coloca a estos inmigrantes en una situación de indefensión. El verbo actuar y sus conjugaciones dejan de ser pertinentes para la descripción y narración de la(s) comunidad(es) bolivianas. El ciudadano boliviano no es actor: o es movilizado por una amenaza o esclavizado por otra. En ningún momento exige, protesta, se moviliza, pide, rechaza por decisión propia.

Pero el imaginario de la falta (la carencia) implica, además, la idea del paternalismo como su contraparte necesaria; es decir, la falta en términos culturales y políticos exige (o se la hace exigir) la necesidad de la acción paternalista que guíe, sostenga, produzca, reprima, luche y, sobre todo, organice, ante la falta de esas posibilidades de acción en el inmigrante. La construcción de otredad implica, según Belvedere et al, "clasificarlo como desviado (donde la diferencia es la evidencia del desvío) y definirlo como objeto de intervención y tutelaje" (2007: 80). Las operaciones de esa *intervención* y *tutelaje* implican, entre otras cosas, no reconocerlos como actores de sus acciones (salvo de las negativas, que reclaman así la necesidad de una intervención *represiva* por parte del Estado), definirlos culturalmente (haciendo de sus culturas un objeto de preservación, museificación, peligro de extinción pero también convirtiendo a su cultura en un objeto inmóvil, encapsulado, ahistórico), guetificarlos dentro de unos límites precisos (villas de emergencia y barrios de tránsito), volverlos silencio (un silencio despolitizador que registra un reclamo ventrílocuo cuyo origen está en el discurso hegemónico). Es lo que Belvedere et al llaman una "exclusión política", que radica en "la exclusión del lugar de enunciación legítimo, aunque sea en un lugar subalterno" (*Ibíd*.). En este recorrido los inmigrantes regionales son muestras, pinturas, silencios.

Así, de la muerte solo queda un silencio (y tal vez un murmullo apenas audible). En ese silencio (del cadáver, del trabajador del taller o en la casa de clase media y alta) vuelve a su aparición pública el resabio de la (supuesta) forma de ser del migrante: la mudez, la timidez. Forma tautológica de poner en común: silenciar y a la vez señalar que el producto de esa violencia (ese silencio) es propiedad (naturaleza) del silenciado. Señala Caggiano que "el 'hablar bajo', o simplemente el 'no hablar', encadenan una serie de formas típicas con las que 'el discurso de los *nativos*' conceptualiza las dificultades comunicacionales con los inmigrantes bolivianos" (2005: 75). Pero, ¿por qué ese silencio, qué implica? Richard Sennett señala, precisamente, que el silencio era uno de los mecanismos de defensa que se utilizaron en el siglo XIX contra "la

revelación involuntaria del carácter y contra la sobre imposición de la imaginación pública y privada" (2002: 67). Así, para Sennett, "el silencio en público pasó a ser el único camino por el que uno podía experimentar la vida pública, especialmente la vida de la calle, sin sentirse abrumado" (2002: 69). Pero, por otro lado, ese silencio también tiene un cuerpo como soporte que, a su vez, se mide entre la *labor* y el *trabajo* (Arendt, 2005), o en una producción doméstica y otra de superexplotación, en el trabajo de dar vida y el de producir bienes de uso. Aquí empezamos a transitar el segundo camino por el que podemos entender, y comprender, la situación de los inmigrantes limítrofes en la esfera pública argentina: el lugar que ocupan esos cuerpos en el sistema productivo.

Es que en este punto (o mejor dicho: en el mundo contemporáneo en general) donde aquella división (entre *labor* y *trabajo*) se vuelve difusa:

> la revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos, en vez de productos del trabajo destinados a usarlos (2005: 133-134).

En este caso la división de labor "ha pasado a ser una de las principales características de los procesos del trabajo moderno, o sea, de la fabricación y producción de objetos de uso" (*Ibíd*.). ¿Cuál es la particularidad entonces?

Si señalábamos, a través de Wallerstein, que la "etnificación de la fuerza de trabajo" es un modo de establecer "jerarquías de profesiones y remuneraciones", lo que produce principalmente es "ampliar o contener, según las necesidades del momento, el número de individuos disponibles para los cometidos económicos peor pagados y menos gratificantes en un ámbito espacio-temporal concreto" (1991: 57). Para las sociedades como la argentina los migrantes ocupan cierta posición en el esquema productivo; y esa posición también implica una ubicación en la geografía de lo público y lo privado. El taller textil clandestino, por ejemplo, pasa a ser un espacio oculto y a la vez dedicado a la suma de un trabajo que oblitera la especialización. Son la "repetición" y la "interminabilidad", como condiciones de la labor, sus principales características (Arendt, 2005). La cosa, claro está, no es privativa de este sector (ni visto ni oído por el resto de los seres humanos) sino de la producción en masa de la sociedad moderna (o post –revolución– industrial), pero la sobreexplotación que lo característica lo vuelve un espacio "secreto, reservado, oculto" (Rabotnikoff, 1997: 18) que solo se hace visible

cuando arde, es decir, cuando el devenir interminable de la labor se detiene por obra de la tragedia. De ahí el silencio de la vida privada (y del trabajo privado), y la sensacionalista *publicidad* de su tragedia.

2.3 Organización, lucha y política: una demanda sin actores.

Hay una senda interesante por la cual podemos avanzar para la comprensión de esos silencios representativos (o representados). En el programa de *La Liga* sobre la discriminación se produce un interesante diálogo entre una de las conductoras y un entrevistado paraguayo. "¿No sólo discriminan los argentinos sino también te discriminan los paraguayos?", pregunta la cronista. "Sí, entre los mismos paisanos míos hay discriminación, porque yo trabajo en una organización social. Yo trabajo más con los bolivianos porque yo veo que ellos tienen una lucha… La fuerza de lucha que tienen ellos es impresionante", responde el entrevistado paraguayo. A lo que la cronista responde: "pero, a ver si entiendo, porque es medio inentendible: ¿porque trabajás con los bolivianos los paraguayos te discriminan?" Entre pregunta y respuesta se olvidan dos presencias: la organización social y la lucha. El trabajo que la conductora de *La Liga* parece no oír es la política, y la discriminación queda, solamente, en el predicado "con los bolivianos". La organización, y la lucha, no son datos destacables frente al más noticiable de la división y discriminación entre etnias.

¿Qué queda de la organización, de la lucha, en fin, de la política en estos discursos? Aquí se destaca el tratamiento del tema que se hace en el programa *La Liga* sobre explotación laboral de inmigrantes[9]. El relato lo podemos dividir en una serie de variables. En él la entrevistadora conversa con una inmigrante boliviana acerca de su experiencia en un taller clandestino. El relato es acompasado por una música lacrimógena y es constantemente anclado por los comentarios, traducciones, gestos y énfasis hechos por la conductora que señala y refuerza los aspectos más dolorosos de la historia (encierros, golpes, hacinaciones), pero en ningún momento es capaz de reconstruirse, sea en el habla de la entrevistadora o sea en el de la entrevistada, una demanda, un pedido, en fin, una política. El único reclamo que aparece es una escritura: atrás de la entrevista se lee "8 horas punto", dibujado en una pared interna del edificio de la organización La Alameda. Y ese es el segundo punto de este eje de acción/política:

[9] *La Liga*, 14/04/08, Telefé.

el actor en esta representación es el grupo político de la sociedad receptora; es el demandante, el organizador, el que hace los escraches, enfrenta las puertas de los talleres. (Trabajar más ejemplos) Es decir, el grupo y los periodistas del programa, que son los actores en primera persona de esta escenificación de una política *para* un actor silenciado.

Lo interesante, o el punto importante en esta cuestión, es el carácter de lo *oculto*. Si afirmábamos que el inmigrante aparecía como *descubrimiento* es interesante destacar qué es lo que permanece en las sombras, y que reaparece con la insistencia de una pulsión. Es decir, si por un lado vimos cómo los límites de la jornada laboral también son corridos en función de determinada visión social respecto de los inmigrantes, la otra cara de este aspecto es el ocultamiento de las prácticas de resistencia de estos sectores sociales. El límite que generalmente, a lo largo de la historia, se le ha impuesto a esa jornada laboral también tiene que ver con el estado de las luchas y las resistencias obreras. Señala Marx en *El Capital* que "su formulación oficial y proclamación estatal fueron el resultado de una prolongada lucha de clases" (1976: 341). Es esa lucha, esa organización, lo que los medios de comunicación niegan, a través de diversas operaciones de "despolitización" (Martín Barbero, 1983). Se distinguen así, en penumbras y a través de sus sombras, los contornos de una figura: la articulación política de los conflictos etnicizados.

"La idealización de lo 'popular' es tanto más fácil cuanto que se efectúa bajo la forma del monólogo", señala de Certeau (1999: 50). Esa función del monólogo lo convierte al cronista, el sujeto del saber, en el propietario (simbólico) de un territorio (una villa, un barrio, una calle), de una práctica (la explotación laboral, el narcotráfico, la discriminación y el racismo), o de un modo del lenguaje (la protesta, el silencio, las voces, las alusiones, las quejas); y convierte, a la vez, al inmigrante regional no sólo en el objeto de ese saber/hacer sino también en una figura retórica, un artificio del texto que le permite presentar ya sea un arquetipo (muchas veces maniqueo: la maldad o la bondad) o un lugar común de los medios de comunicación hegemónicos (la inseguridad, la discriminación, la esclavitud). La voz hegemónica, unificada no en los contenidos y resultados sino en las formas y modos de la mirada, produce una monoglosia y la conversión de las voces y los cuerpos de los inmigrantes regionales (y sus políticas, o la articulación política de esas voces y esos cuerpos) en figuras, en unidades elementales de un discurso. Podemos hablar, así, de un racismo semiotizado.

3. Culturas y costumbres.

El otro de los aspectos fundamentales de estas representaciones, como anticipamos, es la concepción que tienen de cultura. A modo de ejemplo es interesante ver cómo la inclusión de maneras indígenas de justicia en la nueva Constitución boliviana toman forma (metafórica) en la descripción de los actores de ese cambio en el diario *Clarín*. La discusión sobre el tipo de justicia indígena (el uso del azote con chicote –látigo–, la justicia comunitaria a partir de la vergüenza, cortes de cabello a mujeres, etc.) necesita la descripción de los actores a partir de su apariencia. Así, a Silvia Lazarte, presidenta de la Asamblea Constituyente, se la describe "con su sombrero de mimbre y sus trenzas ya grises largas hasta la cintura"; la Asamblea se desarrolla en el teatro Gran Mariscal de Ayacucho, en Sucre, "donde se mezclan hombres con saco y corbata, otros con pulóveres tejidos, mujeres de trajecito y también con poncho y polleras amplias"; a la asambleísta del MAS, Marcela Choque, se la refiere "con poncho marrón y el sombrero redondo de las cholas"[10]. Todo como si la nueva Constitución fuera el producto del encuentro de dos culturas, una moderna y la otra tradicional, aunque referida por las vestimentas (como si lo sustantivo fuera el símbolo de la modernidad decimonónica y europea, y lo adjetivo la intromisión de lo tradicional). La justicia indígena necesita de un énfasis cultural: la ropa tradicional aymara y quechua que funciona como representante o símbolo de *lo* indígena. En otra nota, Clarín señala: "**El pueblo está organizado**: en grupos, cumplen turnos de 12 horas bajo un sol implacable. Hay cholas de sombrero, trenzas y pollera cocinando para todos, hombres jugando al fútbol, gente matando el tiempo a la espera de buenas noticias"[11]. El *pueblo*, mujeres y hombres, es, en parte, las cholas, un puro estereotipo: "sombreros, trenzas y polleras".

Las costumbres se vuelven el leit motiv de estas descripciones. "Color y devoción" es el nombre de la nota de Revista Viva, y sus dos tópicos. Más adelante se señala sobre los festejos de la virgen de Copacabana: "hay desfiles, bailes y mucho colorido (…) También hay puestos de venta de comidas típicas". Las fotos son escenificaciones de la costumbre como color: trajes, comidas, desfiles, instrumentos, ventas, bailes, procesiones, movimientos. Una mirada exótica sobre las costumbres de los bolivianos dentro y fuera del país. Pero, ¿qué podemos entender por exotismo? Barthes lo define

[10] Brunstein, Carolina, "La nueva Constitución boliviana, con la ley de la justicia indígena", *Clarín*, 3 de septiembre de 2006. Págs. 20-21.
[11] Zimerman, Gaspar, "Cortes de ruta, piquetes y huelga en una frontera caliente y postergada", *Clarín*, 3 de septiembre de 2006. Pág. 22.

como aquella operación (para él sobre todo de la pequeña burguesía) en la cual "lo otro deviene puro objeto, espectáculo, guiñol[12]: relegado a los confines de la humanidad, ya no atenta contra la propia seguridad" (2003: 249). Es una operación de integrar lo otro ante la imposibilidad, dice Barthes, de "asimilarlo", pues de lo que se trata es de que se reduzca "a lo mismo", que se vuelva "espejo".

En tiempos de disputa de política de la identidad, señala Segato, la etnicidad se reduce más y más "al papel de repertorio de emblemas que sirven en esta nueva modalidad de territorialización –la etnicidad cada vez menos densa en contenidos que los antropólogos llamamos culturales y cada vez más enfática en los aspectos icónicos y estereotípicos de la tradición (la costumbre enyesada)" (2007: 313). El peligro está, claro, en que en ese modo de desarrollo de las políticas de la diferencia las posibilidades políticas de los grupos migrantes se reduzcan, pues en estos contextos "las personas son obligadas y presionadas a alinearse en torno de los signos que demarcan estas jurisdicciones a riesgo que, de no hacerlo, no puedan ni expresar sus intereses ni encontrar medios para alcanzarlos" (*Ibíd.*: 317). Es, como dijimos, el peligro que conlleva el recurso insistente de la lógica de lo masivo en la utilización del estereotipo. Como señala Barthes: "el estereotipo, en el fondo es un oportunismo: se conforma según el lenguaje imperante, o más bien, según aquello que en el lenguaje parece imperar […]; hablar a base de estereotipos es alinearse del lado de la fuerza del lenguaje" (2005: 321-322)

En los documentales televisivos, que denominamos formas del llamado neoperiodismo[13], esa construcción de otredades migrantes toma ese camino. Y podemos establecer tres grandes características de este realismo televisado: la reterritorialización, la primera persona (ubicada en el cuerpo del conductor o el notero), de los que hablé anteriormente, y la celebración de las costumbres. Es sobre estos aspectos que se desarrollará la importancia de la definición del sujeto migrante. Precisamente el elemento que engloba a los otros que venimos trabajando es la cultura (y sus políticas). En los programas el conductor que se moviliza se encuentra, a la vez, con un conflicto un tanto lavado y con un repertorio de costumbres. Conflicto y posesión: dos presencias visibles en esas representaciones de los migrantes. En primer lugar, hay un conflicto representado, pero a ese conflicto lo define la discriminación de la sociedad receptora.

[12] Aclaración, con guiñol Barthes hace referencia a esa representación teatral hecha con títeres pero movidos por las manos del titiritero y no por hilos

[13] Con esto nos referimos a esas narrativas televisivas que presentan temáticas cotidianas, estructuradas a partir de casos reales, historias de vida, fenómenos urbanos.

La discriminación, por un lado, aparece en tanto conflicto motor (un programa de *La Liga*, incluso, se titula "Discriminación" y otro "Prejuicio") pero ahí al discriminación aparece generalizada (como rasgo de la humanidad: *en todo el mundo se discrimina*, dice un migrante coreano), o como algo que nunca sucedió (como señalan los inmigrantes paraguayos en el mismo programa), o como un discurso no renegado, sin respuesta por parte de la víctima. Sin embargo, el que plantea, tiene la voz, habla con más insistencia, es el sujeto discriminador: es el que lo nombra como *bolita*[14] (casualmente, cuando algún informante dice *bolita* o *boliviana* la cámara muchas veces ejemplifica ese discurso, lo complementa con la imagen de los inmigrantes bolivianos), lo describe como invasor, o quien denuncia abiertamente que les quitan el trabajo y su barrio (Liniers, por ejemplo[15]). El boliviano, en cambio, apenas si contesta ese discurso. En presencia del entrevistado, es solo un rostro amenazante armado en el montaje, o un silencio que lo rodea, en directo, al entrevistado discriminador que en la calle "tomada" denuncia a los bolivianos. El conflicto apenas aparece. O si aparece, solo tiene un actor: el discriminador. Del otro lado no hay respuestas, sino silencios[16].

Pero también el viajero, el mediador, el cronista, se encuentra con una cultura: al revés del realismo cinematográfico, los documentales abrevan un cierto relativismo o populismo, según el caso, "para quien el sentido de las prácticas populares se cumple íntegramente en la felicidad monádica de la autosuficiencia simbólica" (Grignon y Passeron, 1991: 31). En el programa de *La Liga*[17] sobre discriminación, una característica iguala a todos los inmigrantes[18]: todos tienen sus costumbres relevantes. Y, a esa variedad de culturas, es el mediador el que las (a)prueba. Así, una profusión de costumbres, especialmente en *La Liga*, aparecen ante la movediza cámara: la danza de los caporales bolivianos, sus noches de karaoke, la sopa paraguaya, el culto a la virgencita, el jugo de durazno o el durazno *zipeado*[19]. Todos no solo subrayados como

[14] Calificador con que se nombra al inmigrante boliviano en gran parte de la Argentina.
[15] En el programa de *La Liga* del 4/9/07 el habitante típico del barrio (que vive desde que nació y que dice que va a morir ahí), un taxista, presenta el bloque dedicado a los bolivianos como una invasión, la expropiación de una parte de su territorio que, "como una mujer, no se comparte".
[16] El único caso de respuesta, de acción, es el de las mujeres que se agrupan para luchar contra la violencia de sus maridos en *Ser urbano*, pero es sólo una voz de género y la condición de migrantes es apenas un murmullo, una forma del habla, algo lateral.
[17] 6/06/07.
[18] En este sentido no hay jerarquías entre los diferentes inmigrantes: es lo mismo un paraguayo, una ucraniana o un coreano.
[19] La cara de sorpresa que pone Ronnie Arias cuando un boliviano le dice que lo que tiene en la mano es un durazno desecado, *zipeado* (en relación al modo en que se denomina el proceso de compactar archivos en el sistema Windows), muestra a las claras como los límites entre el miserabilismo y el populismo, y las distancias de clase y etnia, siempre son marcados.

las posesiones (los *haberes*, si se quiere) de los inmigrantes, sino también legitimados por el mediador. Pues es él quien los prueba. No solo pisa el territorio sino que también prueba, degusta, aprueba las costumbres y la cultura del inmigrante[20]. Pues es en definitiva quien nombra lo popular, lo étnico. Rosaldo muestra cómo esta perspectiva se relaciona con ligar la idea de cultura con la de diferencia, de esta manera

> el énfasis sobre la diferencia resulta en una proporción particular: en tanto el 'otro' se hace culturalmente más visible, el 'yo' se hace menos (…) Así, esconden el lado más oscuro de la proporción: cuanto más poder tenga uno de menos cultura se goza, y cuanto más cultura tiene uno menos poder se posee. Si 'ellos' tienen un monopolio explícito sobre la cultura auténtica, 'nosotros' tenemos una implícita en el poder institucional (1991: 186).

La cultura migrante no deja de ser siempre dicha por el programa. La valoración de las culturas y costumbres esconde las relaciones de poder que las definen (incluyendo al propio mediador). Como señalan Grignon y Passeron: "no hay por qué describir como mirada fascinada por el valor o la belleza de la cultura popular lo que sólo es para los dominantes el ejercicio de un derecho de pernada simbólico" (*op. cit.* 52). La película *Copacabana*, de Martín Rejtman[21], por ejemplo, insiste en esta retórica, relacionando las ferias, la vida cotidiana, el trabajo textil, las relaciones de género con un aspecto cultural: la exposición casi estática de la preparación de los cuerpos y sus vestimentas para el carnaval. Lo que no sería más que un ensayo cultural.

Si en *Copacabana*, *La Liga* y *Ser Urbano* nos ubicábamos en la trayectoria que va de la carencia a la posesión, el problema es también, claro, lo que esa posesión implica: se trata de la cultura pero no de la política. Pero una carencia se subraya: la del sujeto político. El modo de representar el conflicto de etnia implica una figura del boliviano: el callado, el tímido, el silencioso[22]. Si en *Ser Urbano* se trata de un conflicto de género (permeado por la frase: "todos los bolivianos son machistas"), en *La Liga* el conflicto (el racismo, particularmente, pero también la posición de clase –o su *etnificación*, al decir de Wallerstein) no tiene más respuesta que el silencio: el silencio, por ejemplo, de

[20] No hay ninguna comida o bebida que no reciba la legitimante frase de "muy rico", especialmente en la voz del conductor de *La Liga*, Ronnie Arias.
[21] Originalmente este documental fue producido por y para el canal del gobierno de la ciudad de Buenos Aires, Ciudad Abierta, pero, finalmente, no fue estrenado ahí sino en la edición 2007 del Buenos Aires Festival de Cine Independiente (BAFICI).
[22] Caggiano señala que una de las imágenes hegemónicas con que se representa a los inmigrantes bolivianos es la de que "son tímidos" (2005: 75).

Freddy en el film *Bolivia* de Adrián Caetano, y el silencio de los rostros de los migrantes ante el insulto discriminador en *La Liga*. El conflicto, parecen decir, existe, pero solo tiene una voz, un actor, una política: la del conductor del programa. Cuando pasamos de la visibilidad negativizada de los migrantes bolivianos a la representación de su cultura, sus espacios y sus injusticias, algo nos queda en el rasero: la política.

4. Conclusiones

Que se haga visible la diversidad también implica la aparición de distintas formas de conflicto étnico: si la Argentina construyó su mito de organización nacional en torno del imaginario de la neutralidad étnica (Segato, 2007; Grimson, 2006), en los procesos masificadores (como la escuela) que igualaban a los ciudadanos, en los últimos años (donde, no por nada, la escuela entró en crisis como máquina cultural –Sarlo (1998)–) esa diversidad estalla de diversas formas. Lentamente el clivaje étnico empieza a *re*producirse. Pero también el racismo, por ejemplo, necesita de la visibilidad del otro para desarrollarse. En ese sentido, Caggiano (2005) y Halpern (2007) han mostrado la profunda relación que se dio entre el Estado y los medios de comunicación en la tipificación y negación (o en la tipificación negativa) de los migrantes regionales en las últimas décadas, sobre todo en los noventa. Esa operación conjunta produjo así una "*visibilización del inmigrante regional en la Argentina*", señala Halpern (2007: 153) en base a tres, si se quiere, tópicos: ligando al inmigrante con el cólera, la desocupación y el aumento de la delincuencia. Esto tenía que ver, por un lado, con la construcción estatal del inmigrante, pero también, con su objetivación como hecho "noticiable", es decir, "como un fenómeno novedoso, masivo, incontrolable y peligroso" (2007: 152). Su presencia era una amenaza, una *invasión*[23]. El inmigrante regional, precisamente, fue construido así como sujeto (peligroso) y como noticia (sensacionalista), paralelamente en los medios y por parte del Estado. Una visibilidad del inmigrante signada por la negatividad.

Pero en el marco de esa conflictividad marcada por el racismo, surgieron en los últimos años una serie de representaciones profundamente punteadas por otra mirada, por un acercamiento distinto, por un acento diferente, donde la cultura jugó un papel fundamental en la construcción de esas fronteras, identidades, etnias. Mi interés fue ver,

[23] La revista *La Primera de la Semana* del, en ese entonces, incipiente empresario de medios Daniel Hadad publicó en el año 2000 una nota sobre migrantes regionales que se tituló "La invasión silenciosa".

precisamente, cómo, a través de una serie de contratos realistas en esos soportes mediáticos, pero también desde otros soportes como los periódicos, se produjo una representación de los inmigrantes limítrofes que pretendió escapar a los límites impuestos por el racismo y la mirada negativa, pero que, marcados por un discurso dominante desde lo masivo, insistieron en una perspectiva lindante con la discriminación. Delimitando, en esas operaciones, exotismos culturas, territorios etnificados, amenazas, esclavitudes, actores pasivos, violencias, y muertes.

Bibliografía:

- Arendt, Hannah (2005): *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Barthes, Roland (2004): *Mitologías*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Belvedere, C., Caggiano, S., Casaravilla, D., Courtis, C., Halpern, G., Lenton, D., y Pacecca, M.(2007): "Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina", en Van Dijk, Teun A. (coord.): *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Caggiano, Sergio (2005): *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cartechini, María Jimena y Rivas, Gabriela (2006): "Representación del 'otro' cultural: el uso de la palabra 'esclavo' y los trabajadores bolivianos", ponencia ante las X Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, San Juan.
- de Certeau, Michel (1999): *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ford, Aníbal, y Longo Elía, Fernanda (1999): "La exasperación del caso. Algunos problemas que plantea el creciente proceso de narrativización de la información de interés público", en Ford, Aníbal: *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Norma.
- Grignon, Claude y Passeron, Jean Claude (1991): *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grimson, Alejandro (2006): "Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina", en Grimson, Alejandro y Jelin, Elizabeth, *Migraciones regionales*

hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos. Buenos Aires: Prometeo.

- Halpern, Gerardo (2007): "Medios de comunicación y discriminación. Apuntes sobre la década del 90 y algo más", en *Boletín de la BCN. Medios y comunicación*, Nº 123. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.
- Lakoff, George y Jonson, Mark (2001): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- Martín Barbero, J. (1983): "Memoria Narrativa e industria cultural", en *Comunicación y cultura*, Nro. 10, Méjico, agosto.
- Marx, Karl (1976): "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", "La Jornada Laboral" y "Proceso de trabajo y proceso de valorización", en *El capital*. México: Siglo XXI.
- Rabotnikoff, Nora (1997): *El espacio público y la democracia moderna*. México: Instituto Federal Electoral.
- Rosaldo, Renato (1991): *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.
- Said, Edward (2004): *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Segato, Rita (2007): *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sarlo, Beatriz (1998): *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*. Buenos Aires: Ariel.
- Sennett, Richard (2002): *El declive del hombre público*. Barcelona: Ediciones Península.
- Shoat, Ella y Stamp, Robert (2002): *Multicultralismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona: Paidós.
- Wallerstein, Immannuel (1991): "Universalismo, racismo y sexismo, tensiones ideológicas del capitalismo", en Balibar, Etienne y Wallerstein, Immannuel: *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.