

Inmigrantes brasileños en Buenos Aires

Los trabajadores culturales

Autor:
Domínguez, María Eugenia

Tutor:
Martín, Alicia

2001

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado

TESIS 8-8-2

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

801.276
24 AGO 2001
Agr.

**TESIS DE LICENCIATURA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS
ORIENTACIÓN SOCIOCULTURAL**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Título:

**INMIGRANTES BRASILEÑOS EN BUENOS AIRES:
LOS TRABAJADORES CULTURALES**

Autora:

MARÍA EUGENIA DOMÍNGUEZ

L.U.: 24 313 260

Directora:

LIC. ALICIA MARTÍN

Buenos Aires, Agosto de 2001.

TESIS 8-8-2

A Laura y a Marcelo.

8-8-2

Tabla de contenidos

<i>Agradecimientos</i>	2
I. Introducción	3
I.a) Los trabajadores culturales.....	5
I.b) Habitus, Capital Simbólico, Capital Cultural.....	8
I.c) Brasileños: estereotipo y exotismo.	13
I. Procedimientos metodológicos	18
<i>Cuadro 1: Características demográficas y actividad de los entrevistados</i>	26
III. Por qué migran los migrantes: discusiones teóricas	32
IV. Las migraciones internacionales: el caso de los brasileños	44
IV.a) La inmigración de brasileños en Argentina.....	49
<i>Cuadro 2: Peso relativo de los inmigrantes brasileños sobre el conjunto de inmigrantes limítrofes al país: 1914-1991</i>	53
V. Migrar: buscando nuevas posibilidades	56
V.a) Las redes sociales.....	66
VI. El trabajo cultural	75
VI.a) Estereotipo y exotismo: la imagen que los brasileños perciben que los argentinos tienen de ellos.....	90
VI.b) En busca del capital simbólico.....	103
VI.c) Hablando de los otros: acumular capital simbólico.....	107
VI.d) Amistades, relaciones laborales y organización comunitaria: la solidaridad intragrupal como problema.....	119
VII. Conclusiones	131
VIII. Bibliografía	143

Agradecimientos

Quiero agradecer principalmente a la Licenciada Alicia Martín por su gran dedicación en el trabajo de dirección, por sus estimulantes sugerencias, y por el cariño y compromiso con que me acompañó en la realización de esta investigación. Al Profesor Hugo Ratier por guiarme en la definición del proyecto de esta investigación y facilitarme bibliografía que resultó central en dicha tarea. Al Doctor Alejandro Frigerio por compartir generosamente conmigo sus conocimientos sobre la cultura popular brasileña y del campo de las artes afro en Buenos Aires.

Agradezco a Mestre Pedrinho, mi maestro de capoeira, por su confianza, por enseñarme un arte con fundamento, porque al contarme la historia de su vida me contó una historia de capoeiras, generando en mí muchos de los interrogantes que busqué responder en este trabajo. A todos los que se sienten parte del Terreiro Mandinga de Angola, por hacer posible la capoeira de Angola en Buenos Aires.

Agradezco a Isa Soares, por su colaboración en esta investigación. A Valdir Silva, por vivir bailando, y por decirme siempre en el momento justo: “Tem que ter fe em Deus, menina!”

Agradezco por último a mi familia: a mis padres porque sembraron en mí la semilla de la curiosidad por lo diferente, por heredarme su tenacidad, por su generosidad y porque siempre me apoyaron en lo que hice; a mi hermano por darle importancia a lo que hago; a mi hermana, por su amistad incondicional, y porque su trabajo fotográfico fue una ayuda fundamental en mi trabajo de campo.

I. Introducción

Durante la última década se ha hablado mucho del creciente flujo de inmigrantes limítrofes hacia la Argentina. El énfasis puesto en el estudio de estas migraciones se debe, sin duda, al impacto que estos movimientos expresan y generan en los lugares de destino. Por ejemplo, desde algunos sectores suele atribuirse responsabilidad por la falta de trabajo reinante en nuestro país a aquellas personas que viniendo de Bolivia, Paraguay y, más recientemente, Perú¹, buscan mejores condiciones de vida que las que estaban a su alcance en su país de origen².

La última década se ha caracterizado, sin embargo, por una creciente diversificación en los orígenes que tienen los flujos migratorios que se dirigen a la Argentina. Estos movimientos obligan a ampliar la perspectiva desde la que se estudia el fenómeno de las migraciones, siendo que no se trata de las tradicionales inmigraciones ultramarinas de fines del Siglo XIX y principios del XX, y que tampoco pueden ser entendidos en su justa dimensión según los parámetros tradicionales.

Esta investigación tiene como objeto de análisis la experiencia de inmigrantes de origen brasileño, que, si bien deben ser ubicados en aquella primera categoría de inmigrantes limítrofes, presentan particularidades en su inserción en el ámbito local que los diferencian de aquel conjunto. El subconjunto de los inmigrantes brasileños es menor numéricamente, lo que puede justificar la menor atención que se le ha prestado

¹ Aunque Perú no es un país limítrofe en los estudios sobre migraciones suele ser ubicado convencionalmente en la categoría de los países limítrofes.

² Existen trabajos empíricos que muestran que es falsa la creencia de que la presencia inmigrantes limítrofes afecte los niveles de desocupación locales (Maguid, 1997). Otros mitos sostenidos respecto de los inmigrantes son que su entrada es de carácter pronunciadamente masivo, que son responsables por el aumento de la inseguridad y los delitos en nuestro país, y

desde los estudios migratorios; y su inserción es, en términos relativos, menos conflictiva. Este último punto es el que, a nuestro entender, merece una especial atención, ya que el contacto estrecho con personas de origen brasileño nos ha puesto ante un panorama bastante más complejo del que en un primer momento pensábamos encontrar, tanto en lo que se refiere a las relaciones entre brasileños y argentinos, como entre los propios brasileños, encontrando que estas dos instancias se influyen mutuamente. Es decir, hemos podido observar que el tipo de relaciones que los brasileños establecen con los miembros de la sociedad local repercute en la forma de relacionarse que tendrán entre connacionales y viceversa.

Dentro del universo de la inmigración brasileña reciente -de los últimos veinte años-, hemos observado para nuestra investigación, aquel sector compuesto por hombres y mujeres que no se insertan en el mercado formal de trabajo, y que organizan su subsistencia en Buenos Aires en torno a la práctica y difusión de alguna manifestación artístico-cultural ligada a la cultura popular brasileña. Las particularidades que adopta el 'trabajo cultural' son elementos importantísimos para entender el carácter de las relaciones entre connacionales de origen brasileño y con los miembros de la sociedad local.

En el análisis de esta experiencia migratoria nos hemos planteado varios interrogantes como ser ¿a qué se debe que estos actores se dediquen a prácticas estrechamente ligadas a su cultura de origen? La opción de ser un 'trabajador cultural', ¿habla solamente de un uso instrumental de ciertos conocimientos? Como hipótesis defenderemos que ciertos conocimientos que sólo son posibles adquirir durante el

que el uso que hacen de los servicios públicos puede entenderse como un abuso que lleva al deterioro de los mismos: Casaravilla (2000) atiende estos mitos demostrando su falsedad.

proceso de socialización -ligados entonces a un *habitus*³ (Bourdieu, 1987) particular-son puestos en uso como un saber especializado, y en un contexto distinto del original puede ser empleado para la subsistencia. La migración a una sociedad distinta convierte a dichos conocimientos en un bien escaso, mientras que en el lugar de origen son conocidos y/o compartidos por la mayoría. Esto hace que, en el país de origen, la subsistencia basada en la difusión de este tipo de manifestaciones artístico culturales exija una formación o un talento extraordinario. A su vez, esta dependencia de saberes de tipo folclórico, para los que generalmente no se ha recibido una instrucción formal, aprendidas en instituciones factibles de ser acreditadas, plantea una permanente necesidad de legitimación. Indagaremos distintas formas por las que los actores sustentan la legitimidad del arte que ejercen en Buenos Aires.

I.a) Los trabajadores culturales

Con la categoría de 'trabajadores culturales'⁴ hacemos referencia a aquellos hombres y mujeres que se ganan la vida o perciben algunos ingresos, a través de la enseñanza o exhibición en "shows"⁵ de prácticas que están vinculadas con su cultura de origen. Estas actividades son, por ejemplo, tocar, bailar y enseñar Samba, Samba-Reggae, Lambada, Danza Afro, Danza dos Orixás, Capoeira, etc. Hemos realizado entrevistas con personas que se dedican a este tipo de artes propias de la cultura popular brasileña, debido a que entre nuestros objetivos nos propusimos analizar el sentido que atribuyen a esas actividades. La participación en diversos ámbitos en los que son

³ Defino este concepto en la página 8.

⁴ Tomo esta categorización de LINS RIBEIRO, Gustavo: "Goiania, California. Vulnerabilidade, Ambiguidade e cidadania transnacional." Serie Antropología, N° 235, Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia, 1998.

⁵ Este es el término que los actores utilizan para referirse a las presentaciones que realizan en fiestas o confiterías bailables por las que reciben una paga.

llevadas a cabo nos permitieron entender cómo ciertos saberes son puestos en uso y resignificados en el proceso de la migración y la inserción en el nuevo ámbito.

En el trabajo de campo entre estos trabajadores culturales en Buenos Aires hemos podido observar que este uso estratégico de su cultura representa un medio para ganarse la vida. Esta estrategia particular para insertarse laboralmente en el medio local a su vez influye en las relaciones sociales que establecen en el nuevo contexto, tanto las relaciones con sus connacionales como con los miembros de la sociedad local.

Pero estas actividades no son solamente una estrategia laboral. La recreación de ciertas prácticas artísticas y culturales es para muchos actores una forma de crearse una vida digna. Estas prácticas, más que otro tipo de actividades que están a su alcance, hacen posible un importante sentimiento de autorrealización, y la ocupación de lugares prestigiosos y socialmente reconocidos, que, en sus testimonios, se diferencian notablemente de lo que 'el destino tenía preparado para ellos' en su lugar de origen. Como veremos más adelante (Apartado VI.b.), el compromiso con que estas actividades son encaradas, la voluntad de 'hacer escuela', de desarrollar proyectos a largo plazo, varían de un caso a otro. Sin embargo, es general la percepción de que este tipo de actividades, -para las que están calificados por su socialización en el contexto del que vienen y los aprendizajes adquiridos en dicho proceso-, son mucho más gratificantes que los trabajos que podrían realizar contando con una baja calificación laboral, escasa instrucción formal y, en muchos casos, sin una documentación que certifique su residencia legal en el país.

Si bien esta forma de inserción laboral debe ubicarse en el sector informal de la economía, su análisis permite ver cuestiones que van más allá de la falta de calificación y el 'subempleo'. Esta capitalización del propio *habitus* (Bourdieu, 1987) habla de una opción de lo más adecuada a la hora de insertarse en un ámbito social ajeno, como trabajador descalificado, con antecedentes laborales confinados al sector informal de la economía. Habla bien de un uso estratégico del propio bagaje cultural, que en la percepción de los propios actores los sitúa en una posición social mucho más ventajosa que la que tenían en su lugar de origen. ¿Cómo consiguen trabajo una vez en Buenos Aires? El tipo de ayuda con que cuenten y los espacios de socialización que frecuenten serán determinantes en este sentido. Es remarcable el hecho de que no existe ninguna institución que represente y aglutine a estos inmigrantes: cada uno deberá forjarse las relaciones adecuadas, frecuentar los lugares indicados, y establecer vínculos convenientes, ya sea con connacionales o con personas nativas.

Existe una gran heterogeneidad respecto a las formas en que 'el trabajo cultural' y las actividades ligadas a éste son llevadas a cabo. Muchas personas combinan estas actividades con otro tipo de trabajos. En esos casos las actividades culturales y artísticas son complementadas con trabajos relativamente mal remunerados (aunque no tanto en relación a la paga que recibirían por la misma actividad en Brasil) o de poco prestigio, como ser pintor, albañil, etc. Los casos en que esto es así, dejan ver que dicha opción es adoptada cuando la actividad cultural no genera los suficientes ingresos como para subsistir. Las diferencias en la posibilidad de acumular algún capital resultan determinantes en la dinámica que cobrará su actividad laboral⁶. La mayoría de estos

⁶ Son pocos los casos de maestros que han logrado instalar sus propias academias en Buenos Aires para lo que necesitan contar al menos con un local alquilado. En esos locales generalmente se complementa la actividad principalmente promovida (sea capoeira o danza

actores han migrado llegando al país sin ningún capital, lo que condiciona las estrategias que desarrollan. Esta mayoría llega, valga la aclaración, sin ningún capital en sentido material.

I.b) Habitus, capital simbólico, capital cultural.

Las actividades de las que hablamos pueden entenderse como formas de trabajo que tienden hacia la conservación o el aumento de formas específicas de capital. Bourdieu (1987) habla de capital en un sentido más amplio que el material (incluyendo además conocimientos, habilidades, creencias, etc.) Es así que diferencia distintos tipos de capital: material, simbólico, cultural, social. Sostenemos que en este caso los agentes son poseedores de escaso capital material, lo que a nuestro entender, los lleva a maximizar el uso de los otros capitales específicos.

Las habilidades que estos agentes sociales detentan, y las decisiones de utilizarlas como 'producto cultural' que les permitirá ganarse la vida, o, en todo caso, como práctica artístico-cultural que les permitirá forjarse una vida digna dedicándose a una actividad que goza de reconocimiento social, son producto de un *habitus* específico (Bourdieu, 1987). Esta noción, Bourdieu la utiliza para superar la distancia entre el estructuralismo sin sujeto y la filosofía del sujeto. Recurrimos a este concepto para que se entienda que no vemos a estas personas realizando un cálculo racional de la utilidad que puede tener el uso de su cultura. El *habitus* es según Bourdieu "un sistema de esquemas adquiridos que funcionan en estado práctico como categorías de apreciación y de percepción o como principios de clasificación al mismo tiempo que como principios

afro) con otras formas artísticas afro brasileñas, lo que permite generar ingresos extra a los del propio trabajo del responsable del local.

organizadores de la acción” (1987:26). Las justificaciones para la iniciativa de realizar este tipo de actividades suelen ser ‘porque es lo único que sé hacer’, ‘porque es lo que mejor sé hacer’, ‘porque es lo que más me gusta hacer’ o ‘¿y sino qué iba a hacer?’ (desarrollamos este punto en el apartado V.a.) Por más que nunca se cuente con la información necesaria para realizar la opción correcta de acuerdo a la relación medios-fines, estas opciones no son azarosas. Claramente se observa que “(...) las condiciones del cálculo racional no están dadas prácticamente nunca en la práctica: el tiempo es contado, la información limitada, etc. Y sin embargo los agentes hacen mucho más a menudo que si procedieran al azar, ‘lo único que se puede hacer’”(1987:23). La iniciativa de migrar tampoco es tomada luego de haber realizado un cálculo; incluso muchas veces a los entrevistados les cuesta definir qué es lo que los llevó a dejar atrás su lugar de origen. Claro que las expectativas con que se tomen determinadas iniciativas estarán siempre influenciadas por la condición o posición social. El *habitus* es “el producto de la incorporación de la necesidad objetiva, (...) necesidad hecha virtud, produce estrategias que, por más que no sean el producto de una tendencia consciente de fines explícitamente presentados sobre la base de un conocimiento adecuado de las condiciones objetivas (...) se halla que son objetivamente ajustadas a la situación” (1987:23).

Bourdieu (1987) propone una especie de síntesis entre dos polos que escindirían a la sociología, a saber, estructuralismo y constructivismo, en un estructuralismo constructivista o un constructivismo estructuralista: “Con estructuralismo quiero decir que existen en el mundo social, y no sólo en los sistemas simbólicos (mitos, lenguaje, etc.) estructuras objetivas independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes... Con constructivismo quiero decir que hay una génesis,

por un lado, de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, que son constitutivos de lo que llamo *habitus*, y por otro lado, de las estructuras sociales, en particular, de lo que llamo campos o grupos, sobre todo de lo que se denomina normalmente clases sociales.”⁷ Según Bourdieu es característica de las ciencias sociales esta oscilación entre dos polos aparentemente irreconciliables que son el objetivismo y el subjetivismo ya que : “(la ciencia social) por un lado, puede, tratar los hechos sociales como cosas, según la vieja máxima durkheimiana, y dejar así de lado todo lo que deben al hecho de ser objetos de conocimiento en la existencia social. Por otra parte, puede reducir el mundo social a las representaciones que de él se hacen los agentes, consistiendo la tarea de la ciencia social en producir un ‘informe de los informes’ producidos por los sujetos sociales.”⁸ Bourdieu intenta dejar atrás dicha ruptura entre objetivismo y subjetivismo, al considerarla artificial: “Podría dar en una frase el resumen de todo el análisis que propongo: por un lado, las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista, dejando a un lado las construcciones subjetivistas de los agentes, son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen los obstáculos estructurales que pesan sobre las interacciones; pero, por otro lado, estas representaciones deben ser también retenidas si se quieren exponer especialmente las luchas cotidianas, individuales o colectivas, que aspiran a transformar o a conservar estas estructuras. Esto significa que los dos momentos, objetivista y subjetivista, están en una relación dialéctica y que, aunque el momento subjetivista parezca muy próximo a los análisis interaccionistas o etnometodológicos cuando es tomado separadamente, se encuentra alejado de ellos por una diferencia radical: los

⁷ Tomado de BOURDIEU, P.: (1987) “Cosas Dichas”, esta cita aparece en COULON, Alain, “La Etnometodología”, Madrid, Cátedra, 1988, p.131.

⁸ idem.

puntos de vista son aprehendidos como tales y referidos a las posiciones dentro de la estructura de los agentes correspondientes.”⁹

La búsqueda de prestigio y reconocimiento social son factores decisivos al optar entre distintas posibilidades objetivas. Según proponemos, la actividad cultural está ligada a la posesión de capitales específicos y a través de ella se persigue la obtención de prestigio y reconocimiento. Por ello se observa un trabajo tenaz por la legitimación y el mantenimiento del monopolio de estos saberes. Esto mismo puede leerse como una lucha por el *capital simbólico* entendiendo por *capital simbólico* a la forma que revisten distintos tipos de capital cuando son reconocidos como legítimos (1987:131). El capital simbólico tiene, según Bourdieu, un carácter esencialmente inestable, ya que al estar fundado sobre “la reputación, la opinión, la representación,(...) puede ser destruido por la sospecha, la crítica, y se revela particularmente difícil de transmitir, de objetivar (...)”¹⁰ Esta dependencia de un conocimiento ‘folclórico’¹¹, para la subsistencia o para la reubicación social, cuya legitimidad no está basada en la posesión de certificados siendo que su aprendizaje es informal y empírico, y que depende del reconocimiento de la propia comunidad que comparte dicho mensaje, es un elemento que a nuestro entender influye de manera significativa en las relaciones que se forjarán entre los propios brasileños residentes en Buenos Aires que se dedican a actividades culturales, como entre éstos y la sociedad nativa. A diferencia de lo que ocurre con otros inmigrantes limítrofes ‘lo brasileño’ es apreciado positivamente en el contexto de

⁹ idem.

¹⁰ BOURDIEU, P.: “Cosas Dichas”, Barcelona, Gedisa, 1987, p.113.

¹¹ Según Magariños de Morentín y Blache (1992) los comportamientos folclóricos ostentan la calidad de mensaje. “Un mensaje circula, propone un significado (presenta o representa y/o interpreta algo), utiliza ciertos códigos vigentes en cierta comunidad y se lo percibe o no, se lo acepta o no, se lo comparte o no. El concepto de ‘mensaje’ está directamente vinculado a la pragmática, con lo que al exigir esa calidad a un comportamiento para poder afirmarlo como folclórico, se lo ubica en el ámbito de la actuación de la comunicación, afectado por tanto, por

Buenos Aires (Frigerio, 1997)¹². Para los trabajadores culturales el prestigio se obtiene del reconocimiento social de que goza 'lo brasileño' localmente, pero también por el reconocimiento de los pares del propio trabajo. Esto último parece ser lo más difícil de conseguir. El capital simbólico (o el conocimiento y actividad legitimados de que disponen algunos trabajadores culturales) es la llave a este nicho ocupacional, y, a su vez es fundamental para entender las relaciones con los demás brasileños, en cuanto las condiciona. Evitar los comentarios de los demás respecto de la actividad desarrollada lleva a algunos a no concurrir a los bares, espacios de socialización por excelencia¹³. El ojo crítico de los compatriotas sobre el trabajo propio resulta incómodo. Lo usual es entonces buscar apoyo y legitimación más allá de las fronteras del grupo. Esto incide en que la gran mayoría de hombres y mujeres brasileños formen parejas con argentinos, que el trabajo que ofrecen sea para ser consumido por público nativo, que establezcan vínculos afectivos importantes con argentinos y que se asocien para trabajar también con argentinos. (El análisis por el que llegamos a estas afirmaciones se expone en los puntos VI.b., c. y d.) Es así que debemos ver, entonces, qué imágenes tiene la comunidad local sobre lo brasileño.

la problemática de la generación del consenso y de la eventual eficacia (relativa a la producción de la identidad diferencial de un grupo humano) de la significación que propone." (1992:31)

¹² Creemos que esta diferencia respecto de la valoración cultural entre los distintos países debe verse ligada al peso específico que cada nación tiene respecto de su poder y riqueza. Calderón y Szmuckler (2000), -al analizar el aspecto cultural de las migraciones dentro del Mercosur- señalan que esta relación es bidireccional: así como las desigualdades económicas pueden generar conflictos culturales -comunmente visibles en problemas de discriminación y xenofobia hacia inmigrantes-; las distancias culturales pueden trabar el buen desarrollo de acuerdos comerciales.

¹³ Los 'bares brasileños' pueden entenderse como importantes espacios de socialización donde se tejen redes sociales y se generan oportunidades de trabajo. (Este punto se desarrolla en el apartado VI.d.) Si bien estos espacios son frecuentados por muchos brasileños, pueden entenderse más como 'negocios' propiedad generalmente de argentinos, y no como espacios abiertos con el fin de nuclear a la comunidad de brasileños. El estereotipo 'brasileño' es explotado no solo por los propios brasileños sino también por empresarios argentinos capaces de realizar inversiones que aquellos no pueden realizar. La presencia de brasileños en estos espacios es fundamental para darles carácter (se les permite entrar gratis mientras que los

I.c) Brasileños: estereotipo y exotismo.

Según Lins Ribeiro (1998), en su análisis de la diáspora de brasileños en San Francisco, EEUU, el grupo de los trabajadores culturales cumple un papel importantísimo: en buena medida son los responsables de la difusión de la imagen que la sociedad de acogida se hace del grupo, y hasta quizás los miembros del grupo mismo, ya que esta imagen llega a transformarse en estereotipo. Así, 'los brasileños' de forma general son identificados con ciertas características, entendiendo por *estereotipo* estas formas estandarizadas, simplificadas, hasta caricaturizadas, que algunos grupos aceptan para representar a otros sectores sociales. Muchas de las personas entrevistadas en Buenos Aires son concientes de este fenómeno y muestran cierta preocupación ante la imagen que de ellos transmiten quienes realizan un trabajo poco serio o se dedican a actividades no aceptadas socialmente. Esta imagen es, pues, fundamental, ya que determina en buena medida el tipo de relaciones que se establecerán entre los grupos encontrados, y en consecuencia, el tipo de inserción que podrán lograr en el país.

Hablar de 'los inmigrantes brasileños en Buenos Aires' es, claro, una generalización, ya que dicha categoría encierra una enorme diversidad, una población diferenciada por clase social, origen regional, género, color de la piel, etc. En el recorte que hemos hecho de esta población, es decir, en el grupo de los trabajadores culturales, esta heterogeneidad disminuye un poco¹⁴, al haber seleccionado inmigrantes brasileños que se dedican a la actividad cultural, pertenecientes a sectores sociales homogéneos, con poca instrucción formal y de piel morena. Sin embargo, en Buenos Aires existe una

argentinos pagan entrada), pero según varios propietarios el beneficio económico resulta del consumo que realizan los argentinos.

¹⁴ Esta apreciación es en relación al análisis de los datos arrojados por el censo del Indec que aparece en Hasenbalg y Frigerio (1999).

representación homogeneizante de 'lo brasileño' que, en general, es valorada positivamente. Se trata de una percepción basada en un estereotipo ("los brasileños son alegres y divertidos"; "los brasileños bailan bien, tienen ritmo y gracia") (Frigerio, 1997), y si bien los estereotipos nos permiten organizar la realidad y movernos en ella, son también fuente potencial de conflictos. El estereotipo de 'lo brasileño' oculta una realidad heterogénea, y, además, muchas veces habla de características que los brasileños llevarían 'en la sangre'. A nuestro entender, este tipo de representaciones basadas en un estereotipo que atribuye a las personas categorizadas ciertas cualidades las hace vulnerables en ese proceso. El hecho de bailar y cantar bien puede a su vez significar que no son tan buenos para otras cosas, y si esas disposiciones se llevan en la sangre, resulta entonces imposible cambiarlas. Además, esta forma de caracterizar atribuyendo a 'los otros' características que se llevan en la sangre, sitúa pues a esos 'otros' mucho más cerca de la naturaleza, al negar indirectamente que dichas cualidades pueden ser producto de un proceso de socialización en una determinada cultura.

Mencionamos el color de la piel, cuando hablaba de la diversidad de este grupo, porque nos interesa señalar cómo ese rasgo influye en la socialización de estos inmigrantes en Buenos Aires. Ciertos factores fenotípicos, como el color de la piel, pueden y deben ser tomados en cuenta si son socialmente relevantes. Esto no significa la capacidad de predecir las acciones que una persona realizará, ni de atribuirle de antemano características personales dependiendo de cómo sea físicamente. La ascendencia africana y la piel oscura son elementos que, al formar parte del estereotipo, claramente influyen en la inserción de estos actores, a lo que debe sumarse las actividades que realizan como factores fundamentales en las características que cobre su inserción. Combinado con otros elementos que tienen que ver con las características

que existen en el imaginario local respecto del pueblo brasileño, el color de la piel, para el caso de los brasileños, entra en un 'paquete simbólico' que es 'exotizado' por la sociedad local. Muchas veces las diferencias culturales -a veces también diferencias físicas, como el color de la piel- son resaltados porque esos rasgos diferentes, en la percepción de los mismos actores pero especialmente de quienes consumen estas prácticas por ellos difundidas, darían legitimidad al conocimiento del que se dicen expertos.

Este estereotipo y su exotización son a nuestro juicio ambivalentes. A diferencia de muchos otros inmigrantes limítrofes que sufren ataques xenófobos directos, los brasileños son mirados con simpatía y la discriminación que sufren tiene un carácter mucho más eufemístico. Creemos que la exotización de la que aparentemente son sujeto no puede ser siempre observada como una valoración positiva, ya que los propios actores no viven la mirada de los otros, al menos no en todos los casos, como una mirada de reconocimiento y valoración positiva. La piel oscura es muchas veces un plus respecto de sus capitales culturales cuando los actores quieren dedicarse al trabajo cultural, pero, también, puede aparecer como un obstáculo para otro tipo de actividades u otras formas de relacionarse socialmente que no estén directamente ligadas al trabajo cultural. Esto no resulta difícil de entender si se tiene en cuenta que en la sociedad argentina la presencia de población de ascendencia africana ha sido históricamente negada (Reid Andrews, 1989; Picotti, 2001).

Como ya hemos señalado, el déficit de instrucción, educación formal y capacitación es salvado por el saber adquirido en el proceso de socialización, siendo las prácticas culturales propias del ámbito de origen, exotizadas en este nuevo contexto y

consumidas por el público nativo. Dicha exotización es hábilmente utilizada para conseguir lo que se quiere: a veces trabajo, pero también mujeres, lugares donde vivir, favores de distinto tipo, o bien prestigio o capital simbólico. Como desarrollamos en el apartado VI.d., algunos de los actores que entrevistamos remarcan que el creciente flujo de brasileños que tuvo lugar ya entrada la década del 90 está llevando a una 'sobre-explotación' de dicha exotización. En la opinión de algunos de estos entrevistados, en muchos casos las actividades culturales se llevan a cabo con fines predominantemente comerciales en desmedro de la promoción de valores que tienen que ver con las manifestaciones culturales de origen afro.

Por otro lado, la creciente presencia de brasileños parece haber desencantado - según la percepción de inmigrantes de la década del 80- a los argentinos. Por ello, muchos realizan un trabajo más a largo plazo, comprometido, que no descansa solamente en esta 'fascinación' que los argentinos tendrían con lo brasileño, sino que tenga una base sólida que hable de la seriedad de su trabajo. Es frecuente oír a los propios brasileños criticar a quienes abusan de las ventajas que el imaginario local les brinda. Pareciera que como la sociedad nativa desconoce las prácticas que ellos difunden, algunos se atreven a hacer cosas que en definitiva 'pervierten' las artes a las que se dedican. Además, existe cierto recelo frente al miedo de que los nativos se conviertan ellos también en 'expertos' en esas artes, y así el monopolio que detentan sobre su transmisión y enseñanza se vea amenazado. Por ello, muchas veces la misma visión basada en el prejuicio de que solamente los brasileños pueden hacer esto o aquello bien, como una condición que les viene 'en la sangre', y que está fuertemente ligada al hecho de ser negro, es reproducida por actores que quedan entonces atrapados en un estereotipo que tendrá efectos ambiguos sobre ellos mismos. La creencia de que

hay algo en 'la sangre' que los diferencia, es sostenida tanto por quienes discriminan y/o exotizan como por los mismos actores que supuestamente llevan dicha 'sangre', en los casos en que les sirve para conseguir un trato diferenciado, clausurando y monopolizando un saber.

Hemos expuesto nuestros objetivos e hipótesis para esta investigación. A continuación expondremos cómo hemos trabajado para llegar a las ideas que hemos planteado. Creemos que la perspectiva antropológica permite un acercamiento al sentido que las prácticas culturales tienen para los agentes permitiendo entender la dinámica que cobran. Así, consideramos importantes los aportes que se pueden hacer desde la antropología a los estudios sobre migraciones: el análisis del papel de la cultura en la vida de los distintos grupos es fundamental para entender el carácter que pueden cobrar las relaciones entre ellos.

II. Procedimientos metodológicos

Según Charles Briggs (1986) los avances teóricos que las ciencias sociales han realizado en las dos últimas décadas podrían resumirse en que los académicos se han apartado de su énfasis por las estructuras estáticas y por los códigos abstraídos de la conducta humana: “La investigación ha enfocado de manera creciente el modo en que los códigos se relacionan con los mensajes, o la estructura con la acción, y la manera en que el sistema se transforma por medio del uso. La antropología sociocultural, por ejemplo, se ha distanciado del enfoque de la cultura como monolítica y estática a favor del análisis acerca del modo en que los sistemas culturales devienen eventos individuales de personas concretas.”¹⁵ Es justamente esta opción teórica la que subyace a la metodología de trabajo utilizada en esta investigación.

Al seleccionar los procedimientos e instrumentos a ser utilizados en esta investigación hemos procurado combinar varias técnicas y fuentes de investigación. El análisis que presentamos responde a la perspectiva antropológica en la investigación social, de ahí que hayamos privilegiado la realización de un intenso trabajo de campo en el que la observación participante fue nuestro instrumento más rico para posibilitar el análisis que hemos realizado. Sin embargo, el trabajo de campo implicó la realización de actividades diversas como ser la observación directa, participación en eventos y rituales, entrevistas abiertas, y análisis de material escrito, como noticias de diarios, panfletos y otros. Briggs (1986) define al trabajo de campo en sentido antropológico como “la investigación que involucra interacción intensa entre el investigador y una

¹⁵ Cita tomada de la traducción de BRIGGS, Charles, *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, realizada por la Cátedra de Etnolingüística del Departamento de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo, p. 26.

población dada por un período considerable de tiempo. El trabajo de campo generalmente incluye un número de diferentes modalidades de investigación, inclusive entrevistas de uno o más tipos.”¹⁶ Consideramos importante señalar que las entrevistas han sido una herramienta importante en nuestro trabajo de campo pero que el análisis que de las mismas se expone en este informe hubiera resultado imposible sin contar con una gran cantidad de datos obtenidos en la interacción con el grupo al que nos referimos. Hemos buscado prestar especial atención al contexto en que dichos intercambios comunicativos -las entrevistas- se produjeron, es decir, tanto a la situación de las personas entrevistadas como a la situación generada en la situación de entrevista por entrevistador y entrevistado. Por ello en el análisis consideramos fundamental tener en cuenta el papel que hemos desempeñado, como entrevistadora, para poder comprender adecuadamente qué es lo que estaba en juego en los distintos intercambios comunicativos y el significado de los discursos de los entrevistados.

Para que se comprenda nuestro análisis, entonces, haremos referencia a la forma en que tuvimos acceso a este grupo de personas y el carácter que revistió nuestra relación con ellas durante el trabajo de campo. Nuestro primer acercamiento a los brasileños en Buenos Aires ocurrió al incorporarnos a una academia de Capoeira Regional dirigida por mestre¹⁷ M., a principios de 1997. En ese espacio se realizaban fiestas en las que se vendían comidas y bebidas brasileñas y se enseñaban otras prácticas

¹⁶ Idem, p. 5.

¹⁷ La palabra 'Mestre' del idioma portugués significa 'maestro' en castellano. La utilizaremos siempre en su idioma original ya que, al denotar la máxima graduación a la que se puede llegar en la práctica de la capoeira, tiene una connotación muy prestigiosa. Quienes son 'mestres' de capoeira son siempre llamados y aludidos anteponiendo este 'título' a su nombre de pila (Mestre Fulano...). Incluso muchas veces las personas se dirigen a ellos solo llamándolos de 'mestre' como un gesto de gran respeto. El término que tanto argentinos como brasileños siguen utilizando en Buenos Aires es su original en portugués y no su traducción en castellano. Lo mismo ocurre con otros términos que tienen importantes connotaciones simbólicas (la 'roda' de capoeira, el 'atabaque' y el 'pandeiro', al 'axé', etc.) que bien podrían ser traducidos y sin embargo son, digamos, incorporados al castellano como palabras nuevas.

artísticas de origen afro-brasileño, a cargo de profesores de ese origen. A su vez, el contacto con practicantes de capoeira, tanto argentinos como brasileños, nos llevó a empezar a frecuentar algunos 'bares brasileños'. Hacia fines del mismo año comencé a tomar clases en otro grupo, liderado por mestre P., quien enseña capoeira Angola. Los motivos que me llevaron a incursionar en este otro estilo fueron varios: no compartía muchas de las ideas que buscaba transmitir mestre M., es decir, no estaba de acuerdo con su filosofía, y algunas lecturas que había hecho sobre la capoeira me habían mostrado que existía otro estilo de capoeira -la Angola- que, al parecer, se diferenciaba de la Regional no sólo por el tipo de movimientos sino por defender otros valores.

A esta altura -fines de 1997- ya estaba en mis planes esta investigación: mi experiencia como alumna en la academia de M. me había despertado una serie de interrogantes. Lo que yo había leído sobre lo que era la capoeira en Brasil¹⁸, y lo que yo buscaba al iniciarme en esta práctica, era muy distinto a lo que podía ver en el trabajo de mestre M. ¿Se debía ésto a una particularidad en el estilo personal de mestre M.? ¿Se debía bien al hecho de que esta práctica artístico cultural brasileña era imposible de ser reproducida en el contexto de Buenos Aires respetando el carácter que mis lecturas me sugerían que tenía en Brasil? ¿En qué medida la forma de trabajo de M. tenía tales características por el hecho de que M. subsistía de esta práctica, imprimiéndole a su trabajo una lógica particular? Como se verá estos interrogantes fueron evolucionando dando lugar a los problemas que guían esta investigación.

¹⁸ Más adelante desarrollaremos la importancia que tiene el turismo en el fenómeno que estamos analizando. Por ello, creemos en este punto importante mencionar que quien escribe pasó sus veranos - ininterrumpidamente desde los 6 hasta los 18 años- con su familia en un pueblo del sur de Brasil, es decir desde 1980, época en que comenzaba a ser popular entre la clase media argentina veranear en Brasil. Fue allí donde conocí la capoeira en demostraciones

Comencé a participar en el trabajo de mestre P., entonces, a fines de 1997 y lo sigo haciendo en la actualidad. P. enseñaba en aquel momento en un gimnasio del barrio de Once, y en enero de 1998, gracias al apoyo de su esposa y de un antiguo alumno con quien mantiene una relación de amistad, abrió finalmente su propio local, en un garage que alquilaron, también en el barrio de Once y que funcionaría como escuela de capoeira y como 'bar brasileño', Angola Bar. Este espacio fue central en mi trabajo de campo ya que por allí circulan gran cantidad de personas de origen brasileño, un poco para asistir a la capoeira, pero mucho más como espacio de reunión y como ámbito de trabajo. En los bares brasileños suele haber música tocada en vivo, por ello muchos músicos frecuentan este ámbito. Los brasileños que asisten a este espacio son mayoritariamente negros, su capacidad de consumo deja ver que comparten un mismo nivel socio-económico bajo. Hemos escuchado alusiones de otros brasileños a dicho espacio como que es un lugar 'popular', con las connotaciones ambivalentes con que a veces el término es utilizado.

Asumí la práctica de la capoeira como un aprendizaje en la actividad misma pero también, como una vía que hiciera posible mi trabajo de campo, la interacción con estos actores y la comprensión de lo que hacen y dicen. A su vez, para poder acercarme a otros agentes que trabajaran en la difusión de la cultura afro-brasileña consideré importante participar en las clases de otras personas: tomé clases de danza afro con I. en un centro cultural privado, luego en Angola -el espacio donde practico Capoeira- mientras ella dio clases allí, y luego en un Centro Cultural barrial, también cerca de Once. Más adelante, otro profesor, Va., comenzó a dar clases de danza afro-contemporánea en Angola Bar, y asisto a sus clases hasta la actualidad, aunque hoy ya

callejeras. Solamente cuando empecé a practicarla busqué bibliografía al respecto y supe de lo popular que la práctica es en Brasil.

no dicta clases en dicho espacio, sino en la casa que alquila para vivir, en el barrio de Barracas.

Quisiera aclarar por qué considero importante participar en las actividades que estos actores desarrollan como parte del trabajo de campo. Este tipo de interacción, a nuestro entender, permite una comunicación mucho más estrecha con las personas en cuestión. Por un lado, el hecho de frecuentarlos con tanta regularidad contribuye a ello - una o dos veces por semana en el caso de danza, tres, cuatro o cinco veces por semana en el caso de capoeira-. El compromiso con su trabajo de alguna manera pone en evidencia una postura ideológica que es importante en la relación con ellos -en todos los casos se realizó además de la práctica artística en sí un trabajo paralelo en contribución a la difusión de dicha práctica-. En el caso de la capoeira, sólo para nombrar algunas actividades, escribí artículos en revistas y páginas de Internet sobre el grupo, filmé videos que circularon tanto en Buenos Aires como en Brasil, tomé fotografías de modo que se creara un registro del trabajo del grupo en Buenos Aires, colaboré en la organización de gran cantidad de eventos, etc. Esta participación regular en los ámbitos en los que estas prácticas se difunden es un recurso fundamental para poder acceder al conocimiento de las redes sociales que se tejen entre los actores. Y es también, una vía fundamental para poder entender muchos códigos con que los actores se relacionan. Señala Briggs respecto de su experiencia de trabajo de campo en Nueva México: “Solamente cuando logré mayor competencia tanto social como lingüística, fue adecuado preguntar cosas directamente relacionadas con enunciados que alguno de estos individuos había pronunciado en el curso de su enseñanza.”¹⁹ Lo que este autor resalta es la importancia de acceder al conocimiento de las ‘rutinas metacomunicativas’

¹⁹ Idem., p.24.

del grupo con el que se está trabajando, ser aceptado por los miembros de la comunidad, aprender de sus enseñanzas 'no verbales' para poder analizar luego de manera adecuada sus narraciones, y, para 'aprender a preguntar' cuando se realizan entrevistas. No creo que, en este caso de investigación, la técnica de entrevista entrara directamente en conflicto con los repertorios metacomunicativos nativos, lo que según Briggs muchas veces lleva a errores en la comunicación y a problemas en el análisis. Sí creo que esta interacción que ampliamente excede lo verbal permite analizar la situación social desde la que habla la gente cuando es entrevistada. Esto, por una parte, en lo que hace a la recolección de los datos, aunque claro, los presupuestos teóricos que nos llevaron a obrar así influirán ciertamente en el análisis que hagamos de los mismos. Claro que el emprendimiento de estas actividades y su relación con esta investigación están vinculados, además, con una postura ética e ideológica respecto del quehacer antropológico.

En el análisis de las entrevistas hemos buscado ir un poco más allá de la referencialidad básica, es decir, no considerar estas narraciones como una acumulación de información sobre un tópico dado. Más allá de las formas referenciales de los discursos recogidos en las entrevistas, procuramos extraer información sociocultural de las mismas, indagando en ellas la forma en que los actores utilizaron estas oportunidades para satisfacer objetivos propios; en términos de Briggs (1986), quebrando el marco según el cual el entrevistador mantiene el control sobre la situación y los determinados roles sociales que la situación de entrevista implica. Entre las hipótesis que guían esta investigación hemos sostenido que el hecho de que estos actores organicen su subsistencia en Buenos Aires sobre prácticas basadas en saberes difíciles de certificar, los lleva a buscar legitimar permanentemente en sus acciones la

tarea que aquí desarrollan. Observamos que las entrevistas son frecuentemente utilizadas por los actores para hablar de su historia personal en estos términos, para dar importancia y legitimidad al espacio que ocupan en la actualidad dentro del campo. Las entrevistas de investigación generalmente se realizan para extraer información sociocultural de los contextos en que se transmite comúnmente, pidiéndole al entrevistado información conciente de procesos socioculturales. Esto, según Briggs, encierra algunas limitaciones ya que “estamos recurriendo a un saber que se ubica dentro de la conciencia nativa, los datos son ricos en formas referenciales, segmentables en superficie y de presuposición relativa. Los nativos probablemente también cantan, bailan, ruegan, festejan, trabajan y demás acerca de estas cuestiones. Tales eventos generalmente transmiten esta información de manera indirecta, enmarcándola en elaboradas metáforas y en los menudos detalles de sus interacciones específicas.”²⁰ Y cita a Silverstein para decir que someter este conocimiento a la introspección conduce a la transformación de los signos realmente usados en tales contextos en expresiones maximamente referenciales, segmentables y presuponibles. Atentos a todas estas advertencias hemos buscado apreciar el rol del contexto social al recoger los datos de que disponemos y al analizarlos.

Hemos buscado también estar atentos a nuestro propio rol en el proceso de la investigación y a la forma en que éste ha influido en los datos que pudimos recoger, como en el análisis. No creemos que el trabajo de campo consista en aprehender ‘eso que está ahí afuera’, observable y estable por definición. Concientes de que nuestras acciones, nuestra participación en las actividades y nuestras preguntas en las entrevistas no dejan de tener efectos sobre los que buscamos describir y analizar, hemos prestado

²⁰ Idem., p.29.

especial atención a la forma en que los actores lidiaban con nuestra presencia en el campo. “Los teóricos han dado otro lugar a la cuestión objetividad-versus-subjetividad, con conciencia del hecho de que las investigaciones científico-sociales conllevan intersubjetividad (...) El rol de las predilecciones socioculturales, teóricas y personales en la percepción, interpretación y traducción de los datos es bien conocida ahora.”²¹ Claro que nuestras percepciones estarán mediadas por nuestras propias orientaciones personales, culturales y conceptuales, limitación que hemos tratado de minimizar en el análisis principalmente recurriendo a la discusión de nuestras observaciones con los propios actores y con otros académicos. “El sueño positivista de una perfecta inocencia epistemológica enmascara, en efecto, el hecho de que la diferencia no es entre la ciencia que efectúa una construcción y la que no lo hace, sino entre la que lo hace sin saberlo y la que, sabiéndolo, se esfuerza por conocer y dominar lo más completamente posible sus actos, inevitables, de construcción y los efectos que, de manera igualmente inevitable, éstos producen” (Bourdieu, 1993: 528).

Los entrevistados fueron seleccionados siguiendo la red social a partir de unos pocos contactos iniciales (técnica bola de nieve). Además de la observación participante y las sucesivas conversaciones que hemos tenido con agentes pertenecientes a este grupo, hemos realizado once entrevistas grabadas, sobre las que se basa el análisis que presentamos a partir del punto V. En el cuadro 1 presentamos algunas características socio-demográficas de las personas que hemos entrevistado -realizando entrevistas grabadas- y señalamos la actividad o actividades a las que se dedican en la actualidad.

²¹ Idem., p.31.

Cuadro 1: Características demográficas y actividad de los entrevistados

Nº de Entrevista	Referencia	Sexo	Edad	Año de arribo en Argentina	Pareja con argentino/a	Actividad
1	AN	F	+ - 45	1987	si	Responsable de un bar brasileño
2	IS	F	47	1983	si/no	Coreógrafa/ Profesora de Danza Afro y Dos Orixás
3	RO	F	41	1984	si	Cantante y Camarera
4	MO	F	+ - 25	1999	no	Religión: mãe de santo
5	PE	M	37	1990	si	Mestre de Capoeira Angola/ Responsable de bar brasileño
6	LE	M	23	1999	no	Profesor de Capoeira Angola/ Religión: ogã
7	CA	M	37	1987	si	Mestre de Capoeira Regional /Responsable de academia
8	DE	M	28	1996	si	Profesor de Capoeira Angola/ Shows/ Pintor
9	VA	M	+ - 40	1994	no	Coreógrafo/ Profesor de Danza Afro
10	PRI	M	+ - 60	+ - 1970	si	Shows
11	LI	M	+ - 35	1991	si	Percusionista

Nuestro objetivo fue describir y analizar la inserción particular de aquellas personas dentro del conjunto de los inmigrantes brasileños que se dedican al trabajo cultural en Buenos Aires²². Las características de este tipo de actividades, más las condiciones que les impone este contexto en particular, hacen que se pueda observar un conjunto de regularidades en lo que hace a la experiencia de los migrantes que viven de la difusión de la cultura afro-brasileña. En las entrevistas hemos recogido las percepciones que los actores tienen de esta experiencia; el conjunto de las entrevistas nos permite hablar de la percepción social de los hechos que existe entre los actores que reúnen las características que nos han servido de criterio para seleccionar a nuestros entrevistados. Además está señalar que todas estas percepciones que hemos podido recoger están sujetas a presiones sociales provenientes del contexto en el cual fueron obtenidas. “Con estas formas de evidencia lo que recibimos son significados

²² Debe quedar claro que quedan fuera de nuestro análisis las prácticas culturales afro-brasileñas en sí ya que no era ese nuestro objetivo; solamente las describimos superficialmente en los casos en que dicha descripción facilita la comprensión de nuestro análisis de la dinámica que cobra este trabajo cultural en Buenos Aires.

sociales, y esto es lo que debe ser evaluado”²³. Esto buscando dar cuenta de la advertencia de Briggs (1986): “La práctica habitual de observar el contexto de ejecuciones naturales y registrar los textos de entrevistas, crea, por tanto, un abismo peligroso entre texto y contexto.”²⁴

La selección de los entrevistados dependió de un criterio fundamental: que la persona organizara su subsistencia en Buenos Aires en torno a alguna actividad ligada a la difusión de la cultura afro-brasileña. Además, hemos priorizado las actividades que dependen en buena medida de un aprendizaje informal, posible por haber sido estos actores socializados en una cultura particular, lo que hace a estos saberes difíciles de certificar, ya que uno de nuestros objetivos era observar las formas en que estos saberes son legitimados²⁵. Especialmente hemos realizado observación participante en un bar brasileño -en el desarrollo del trabajo detallaré la importancia que los bares brasileños tienen en la dinámica de la inserción de estas personas-, estableciendo contactos con quienes frecuentan dicho espacio. Por ello, la selección de mis entrevistados sufre de las debilidades propias de la selección de entrevistas a través de la técnica de bola de nieve, ya que estos inmigrantes se mueven dentro de una misma red social, disminuyendo las probabilidades de encontrar fuertes diferencias entre ellos. Para evitar esta limitación Martes sugiere ampliar los puntos iniciales de contacto (1999: 30). Al seguir las líneas de una red social para ir escogiendo a los entrevistados hemos justamente podido conocer el importante circuito que hace posible este tipo de actividades.

²³ Thompson, 1978, citado por Briggs, *Idem*, p.31.

²⁴ *Idem*, p.10.

²⁵ Este criterio deja fuera a todas aquellas personas que de manera creciente se dedican a la enseñanza del idioma portugués. Dicha actividad requiere para su desarrollo un alto nivel de instrucción, por lo que queda restringida a personas pertenecientes a niveles medios de la estructura socioeconómica del grupo.

Nuestro objetivo, repetimos, ha sido observar la forma en que se ponen en juego determinados saberes y estereotipos en la inserción de estos inmigrantes en el contexto de la ciudad de Buenos Aires en la actualidad. En otras palabras, buscamos analizar la forma en que se insertan laboralmente en el medio local personas inmigrantes que utilizan saberes folclóricos propios de sus lugares de origen, independientemente de su representatividad estadística en la población en estudio, por lo cual la estrategia de abordaje es de tipo cualitativo. Los análisis cuantitativos nos han provisto de un conjunto de informaciones sobre la organización y el comportamiento de este grupo social -para ello hemos recurrido fundamentalmente al perfil sociodemográfico que delinean Hasenbalg y Frigerio (1999) para este grupo migratorio-, informaciones que ganan nuevos significados al ser analizadas en términos de narrativas individuales y que permiten aproximarse a la perspectiva de los entrevistados.

Las entrevistas que realizamos fueron abiertas aunque se buscó orientarlas para que las respuestas de nuestros entrevistados giraran sobre ciertos ejes. El objetivo perseguido era registrar narraciones sobre lo que los actores tenían para decir respecto a las vivencias de las migraciones, las relaciones que se tejen entre connacionales y con los nativos en el nuevo contexto y las formas en que buscan legitimar las actividades que desarrollan. Hemos decidido no traducir al castellano el material recogido en las entrevistas como una forma de cuidar el sentido de las mismas, siendo además que los inmigrantes con más años de residencia en el país suelen expresarse en buen castellano. Sin duda, nuestra competencia en la lengua portuguesa facilitó el contacto y el diálogo con los brasileños entrevistados. Pero como están escritas, y la lengua portuguesa es

similar al castellano, consideré importante la posibilidad de evitar una doble transposición semántica -de lo hablado a lo escrito y del portugués al castellano-.

El material recogido en las entrevistas fue luego ordenado -sirviéndonos del programa NUD-IST²⁶- y categorizado según aquellos items que consideramos relevantes para satisfacer los objetivos de esta investigación. De este modo, hemos pretendido ordenar los datos para poder dar cuenta de nuestras hipótesis como se verá en el análisis que se presenta en los capítulos próximos.

NUD-IST²⁷ es un programa de computación que permite trabajar en el análisis de datos cualitativos (básicamente texto). Es uno de los programas que se conocen como 'programas basados en un sistema de indexación' o de categorías.²⁸ Nada tiene que ver esta sigla con su connotación: significa Nonnumerical, Unstructured Data Indexing, Searching and Theoryzing (indexación, búsqueda y teorización de y sobre datos no numéricos y no estructurados). Fue producido por investigadores que alinean en la *Grounded Theory Methodology* (Glaser y Strauss, 1967) que buscan facilitar el desarrollo de teorías sobre la base de datos empíricos. El investigador usuario del programa debe arreglar según ciertos requisitos formales los documentos o textos que busca analizar, los que serán convertidos por el sistema en una base de datos no estructurados y flexible una vez ingresados. En nuestra investigación utilizamos como

²⁶ Para adquirir las habilidades necesarias en el manejo de este programa y poder llevar adelante esta tarea de forma adecuada realicé un curso dictado por el Profesor Homero Saltalamacchia, "El uso de computadoras en la investigación: el caso del NUD-IST", durante el mes de noviembre de 2000, en el Instituto de Desarrollo Económico y Social, en Buenos Aires.

²⁷ "QSR NUD*IST (Application Software Package) Melbourne, Qualitative Solutions and Research", 1995, ha sido desarrollado por Lyn y Tom Richards, de la Universidad de La Trobe, Australia.

²⁸ Para un panorama bastante exhaustivo del uso de sistemas de computación en Ciencias Sociales ver Rodríguez, P.G., "El recurso informático en el procesamiento de datos cualitativos en Ciencias Sociales", Ponencia presentada en el V Congreso de Antropología Social, La Plata, 1997.

unidades mínimas (la preparación previa de los documentos consistió en esta segmentación) los párrafos en que se dividían las entrevistas. Estas unidades mínimas son el objeto de la búsqueda que uno ordena al sistema. No detallaremos aquí la gran variedad de formas de búsqueda que presenta el sistema, sólo diremos que éste recupera según las definiciones que establezca el investigador las unidades textuales que satisfacen las condiciones especificadas y puede indexar automáticamente los resultados, asignándoles un rótulo indicativo del tema de que tratan o de la categoría de análisis bajo la cual el investigador deseará recuperarlas. Estas categorías denominadas 'nodos' en el programa equivalen a los campos de una base de datos. Los nodos pueden organizarse en un árbol estableciéndose un jerarquía que constituirá el esqueleto del 'index system' y proveen de este modo un sistema clasificadorio que es a su vez el esquema conceptual de la investigación. Cada nodo puede almacenar referencias a fragmentos de uno o varios documentos, resultados de búsquedas textuales o de consultas del sistema de índices, la definición del concepto que el nodo representa o una descripción de su contenido y 'memos' de formato libre donde se pueden registrar todo tipo de comentarios y reflexiones sobre el nodo y su contenido. Nosotros hemos definido dos tipos de nodos: unos de tipo 'demográfico' siendo 'actor' la categoría más general, que guarda la totalidad del texto producido por cada entrevistado, y del que se derivan otros nodos a los que se asocia información sobre sexo, edad, lugar de origen, año de arribo en la Argentina, estado civil, hijos, escolaridad, actividad, lugar de residencia actual, y otros de tipo 'conceptual' (actores, trabajo, habilidades, percepciones, estereotipo, turismo, red de migración, bares, reconocimiento oficial, artes afro, organización comunitaria, eventos, religión, circuito) que son los ejes conceptuales sobre los que se analizaron las entrevistas. A su vez la mayoría de estos nodos tienen 'hijos': por ejemplo el nodo percepciones se ramifica en : sobre Buenos

Aires, sobre Brasil, sobre los argentinos, sobre los brasileños, sobre las mujeres brasileñas, etc.

El uso de este programa fue de gran utilidad como organizador de la información suministrada por las entrevistas y como medio de consulta permanente de las mismas según los conceptos que estaba tratando en el análisis. El cruce de distintos nodos (los cruces pueden realizarse según distintas operaciones ligadas a la lógica de conjuntos que no expondremos aquí) nos permitieron ver relaciones que existen tanto entre las características del actor que emite discursos sobre conceptos importantes en nuestra investigación como, a su vez, relaciones entre conceptos que no habíamos advertido. Sobre todo el programa nos ha sido de gran utilidad en cuanto nos llevó a formular ciertas preguntas que guiaron nuestro análisis.

Los datos cuantitativos de que se dispone son, por una parte, las estadísticas publicadas por el INDEC (1997), además del análisis que la Lic. V. Arruñada realiza para Hasenbalg y Frigerio (1999). Cabe mencionar que no existe mucha bibliografía que trate la inmigración brasileña en Buenos Aires como problemática particular, solamente el libro de Hasenbalg y Frigerio (1999) que ya mencioné, editado únicamente en Brasil, y un artículo de la autoría de Alejandro Frigerio (1997).

III. Porqué migran los migrantes: discusiones teóricas

Los movimientos migratorios han sido explicados desde distintos modelos teóricos. Las causas que pueden atribuirse a la decisión de ciertas personas para migrar son objeto de reflexión de todo aquel que investigue, desde la óptica que sea, la experiencia de aquellos sujetos que deciden continuar sus vidas en un contexto distinto de aquel en el que fueron socializados. Aquí repasaremos los principales modelos teóricos que se generaron para tratar esta cuestión, contrastando sus postulados con lo que hemos podido observar en nuestro caso de estudio en particular. Consideramos fundamental tener en cuenta que estamos hablando de una migración actual, que no puede ser explicada atendiendo a los conceptos generados para dar cuenta de movimientos migratorios de hace cien años o más, sino que debe considerarse como una modalidad, entre las múltiples formas que asumen, las “migraciones internacionales contemporáneas” (Martes, 1999).

Algunos autores han enfatizado que, en un mundo de creciente interdependencia política, económica y social, nuevos conceptos, teorías y perspectivas deben ser utilizadas para estudiar los actuales movimientos migratorios (Kritz y Zlotnik, 1992, citado en Frigerio, 1997). Las clásicas teorías de expulsión-atracción, con su énfasis en actores individuales (principalmente masculinos) que tomaban decisiones racionales basados exclusivamente en determinados factores sociales o económicos de expulsión en su sociedad de origen, o de atracción en la sociedad receptora, se mostraron insuficientes para explicar los movimientos migratorios desde los años 70 en adelante. En los estudios realizados durante la última década el énfasis casi exclusivo en las decisiones personales de individuos solitarios de sexo masculino fue reemplazado por

la atención a las redes sociales que ayudaban a constituir cadenas migratorias que facilitaban la migración no sólo de varones sino también de mujeres (Recchini de Lattes 1988; Bilac 1995) y/o familias enteras o unidades domésticas (Boyd 1989).

Las propuestas que durante la década del 90 han intentado explicar las migraciones tienen diferentes matices, pero de forma general puede decirse que se oponen a lo que se conoce como el modelo neo-clásico. Este último conserva sin embargo defensores, es decir, no puede caracterizarse como un modelo 'abandonado', aunque las críticas que se le han realizado no pueden ser pasadas por alto. Pareciera que, además de ciertos puntos que este modelo no es capaz de contestar o atender respecto de los movimientos migratorios en particular, lo que se está criticando no es solamente su insuficiencia para dar cuenta de modo acabado de las causas que llevan a la gente a migrar, sino además su particular concepción del individuo.

La postura neo-clásica, que respecto de las migraciones se identifica con el modelo de expulsión-atracción (*push-pull theory*), concibe a los individuos calculando racionalmente la relación entre medios y fines. Este modelo busca explicar el surgimiento de los movimientos migratorios enfatizando las desigualdades económicas existentes entre las naciones. Desigualdades que serán decisivas a la hora de producir diferencias entre los atractivos salariales de los posibles países atractores, y los otros, países o regiones expulsoras de población. Esta diferencia es la que constituye los polos de los circuitos migratorios. Los principales factores de atracción, de los que serán los países de destino, son, desde la óptica de este modelo, la mayor oferta de trabajo y las mejores remuneraciones disponibles en los países ricos. Por su parte, los factores que convierten a una región en 'zona expulsora' de población tienen relación,

principalmente, con las condiciones de pobreza, el desempleo y los bajos salarios disponibles en los lugares de origen, los países o zonas más pobres. Si se dan condiciones estructurales según las cuales la expansión de las zonas industrializadas aumenta la demanda de trabajadores en mayor medida que el contingente de trabajadores de los que dispone localmente, los países relativamente más pobres pasan a abastecerlas de mano de obra que no pueden absorber por sus propias condiciones socioeconómicas. Esta perspectiva ha sido denominada también 'modelo del equilibrio' (Martes, 1999: 34) y atribuye una función positiva a los procesos migratorios ya que gracias a su función reguladora se ajustan la oferta y la demanda de empleos entre los países de origen y de destino, entre las zonas expulsoras y las atractoras de población. Los movimientos migratorios, en la perspectiva de este modelo son, en un sentido macro, desencadenados por la desigualdad económica entre las naciones, como principal factor determinante. Y en un sentido micro los grandes desplazamientos de población son entendidos como resultado de decisiones individuales. En síntesis, retomando nuestro punto de partida, el inmigrante, como un individuo que opta por migrar motivado por un cálculo utilitarista de sus ventajas individuales según una relación óptima de costo-beneficio, es una de las premisas más importantes de este modelo. Este cálculo se realiza a través de la comparación de ventajas y desventajas económicas - de las posibilidades en el ingreso recibido por el trabajo realizado-, lo que a nuestro entender es uno de los puntos que la hacen vulnerable. Consideramos que factores de orden simbólico, que probablemente no están escindidos de la organización material de la sociedad pero que no pueden reducirse a ésta, juegan un papel decisivo entre los motivos que llevan a las redes de personas, a su vez también ligadas por elementos simbólicos, a migrar de un lugar a otro.

En realidad estas críticas son una arista más de un debate mayor, ya que cuestionan varias premisas teóricas del pensamiento sociológico, como también de la economía. La corriente denominada *political approach* (Martes, 1999: 33) relaciona la emergencia de los flujos migratorios con una serie de limitaciones e incentivos políticos definidos al interior de los Estados nacionales enfatizando, de este modo, el alto grado de inducción que para los movimientos migratorios significan las legislaciones y políticas gubernamentales por parte de los Estados nacionales. Desde esta perspectiva las naciones pueden influir en gran medida en los patrones de la inmigración. La autora cita el caso del *Bracero Accord*, un programa a través del cual miles de mexicanos fueron a trabajar como braceros a Estados Unidos, como un ejemplo de este tipo de movimientos. En contraste con el modelo de atracción-expulsión, este modelo no relaciona los desplazamientos de población con opciones individuales, sino que, por el contrario, considera a esos desplazamientos como resultado de políticas gubernamentales y de relaciones internacionales establecidas entre naciones.

La teoría de ‘expulsión-atracción’ (*push-pull theory*) comenzó a ser cuestionada en la década del 80 por algunos autores que buscaban atender esta cuestión desde una perspectiva más sociológica que no descansara solamente en la observación de factores económicos. Braga Martes diferencia dos líneas principales entre estos críticos de la teoría neo-clásica: los institucionalistas, cuyo principal representante sería Michael Piore, y los histórico-estructuralistas, línea en la que se inscriben sociólogos como Alejandro Portes o Saskia Sassen. Estos autores buscaron enfatizar el papel de las estructuras socioeconómicas en los movimientos migratorios, concibiendo la migración como un fenómeno claramente ‘social’. Este abordaje amplía la discusión atribuyendo al fenómeno migratorio un carácter interdisciplinar, a partir de lo cual los autores que se

dedican a la cuestión migratoria y las perspectivas desde las que se la aborda se diversifican significativamente.

Para ilustrar lo que se viene diciendo haremos algunos comentarios sobre el trabajo que ubica a Michael Piore dentro de la línea que se ha dado a llamar 'institucionalista'. En su libro de 1979, *Birds of Passage*, Piore propone un modelo alternativo a aquél basado en los factores de expulsión-atracción. Creemos importante aclarar que este autor analiza los movimientos migratorios que se dirigen desde países del 'tercer mundo' hacia Estados Unidos. El punto que diferencia al modelo de Piore del de 'atracción-expulsión' es la definición de los factores estratégicos de atracción de contingentes poblacionales, es decir, la demanda que generan los países industrializados hacia la fuerza de trabajo inmigrante. Así, el eje de este modelo pasa por las características de los polos de atracción en la estructura productiva de los países industrializados y no en las características económicas de los países de origen de los migrantes. Según Piore, los principales factores determinantes de la demanda deben buscarse en: las características de las ocupaciones que están disponibles para los migrantes, el reclutamiento de inmigrantes por parte de agencias gubernamentales y empleadores, la condición de ser mano de obra con baja o ninguna calificación (los inmigrantes tienden a ser trabajadores muy poco calificados, sin dominio de la lengua del país receptor, en este caso el inglés, originarios de áreas rurales de los países de donde son oriundos²⁹, con bajo o ningún nivel de escolaridad), y el hecho de concebirse inicialmente como migrantes temporarios aunque finalmente nunca regresen a sus

²⁹ Es interesante la discusión que propone Pessar (1988) respecto de ciertos mitos que existen en lo que refiere a las migraciones contemporáneas: uno de los puntos que según esta autora es un mito es la creencia generalizada de que los inmigrantes son de origen rural.

países de destino³⁰. La tercer característica que se expone (la baja calificación de los migrantes) presenta una paradoja para el modelo neo-clásico ya que según éste, las sociedades industrializadas tenderían a demandar trabajadores cada vez más calificados. Sin embargo las sociedades industrializadas continúan demandando mano de obra poco calificada, de lo que puede concluirse que el foco de atención debe recaer sobre este sector de población y no sobre los niveles de renta. Las características de este segmento de población son pues más importantes que la variable 'renta' para explicar el origen de los desplazamientos. Al contrario de lo que supone la teoría neoclásica no es la renta lo que diferencia a las ocupaciones ni a los trabajadores. Según Piore la variable crucial en términos analíticos debe buscarse en los contextos sociales en los que la mano de obra inmigrante se emplaza. En otras palabras, es fundamental para Piore considerar los atributos específicos de las ocupaciones disponibles para los inmigrantes y los significados ligados a tales atributos, en el contexto social en el que el trabajador se inserta. Las ventajas salariales comparadas no son un elemento que potencialice de manera importante la movilidad de la fuerza de trabajo. Por más que la renta, o el beneficio económico sea una variable importante, las fuerzas que gobiernan los movimientos son sobre todo sociales. Para Piore lo importante es identificar el conjunto de atributos capaces de explicar por qué la economía precisa de esos trabajadores y por qué los nativos rechazan dichas ocupaciones.

Al enfrentar este tipo de modelos con la creciente heterogeneidad que presentan las migraciones internacionales contemporáneas, aparecen un sinnúmero de casos para los que no son adecuados. Considerando que el modelo de Piore focaliza en la demanda generada en la estructura económica de los países de destino –las migraciones

³⁰ Dandler y Medeiros (1988) exponen una discusión interesante respecto de ciertos problemas metodológicos y conceptuales que se generan a partir de esta consideración de las

responderían a las demandas del sector secundario del mercado de trabajo de las sociedades industrializadas – no es útil para explicar los motivos de emigración de los países de origen. Además, en países en los que no son frecuentes los casos de reclutamiento activo de trabajadores por parte de empleadores o agencias gubernamentales, falta uno de los elementos que para Piore está en la base explicativa de los factores capaces de desencadenar la emigración. Según la crítica que realiza Martes (1999), más allá de que este modelo haya sido ampliamente utilizado por distintos investigadores, fue concebido a partir de la teoría de las ‘sociedades industriales’, y por ello presenta limitaciones para explicar procesos ligados a factores macroestructurales o ligados al proceso actual de reorganización de la economía mundial.

Justamente, propuestas más recientes, como la que realiza Alejandro Portes, buscan comprender los movimientos migratorios en el contexto mundial contemporáneo. Según Portes los modelos de atracción-expulsión, como también el de Piore, fallan al explicar los desplazamientos de población recientes, no porque los factores que identifican no sean importantes, sino porque no tienen en cuenta en su justa medida, las transformaciones en los contextos históricos de las migraciones. Los movimientos migratorios ocurrirían según aquellos modelos, entre dos unidades sociales distintas y autónomas: una la que expulsa, la otra la que recibe mano de obra. Según Portes ninguno de los dos modelos contempla la posibilidad de que tales flujos sean considerados como parte de un sistema más amplio, capaz de interconectar los lugares de origen y de destino. Para Portes (1990) la articulación gradual del sistema económico internacional ha provocado transformaciones en las migraciones de fuerza de trabajo

migraciones como temporarias o definitivas.

porque ha desequilibrado la estructura interna de cada una de las unidades que componen el sistema global. Por ello, según Portes, el modelo explicativo generado por Piore, sería anacrónico especialmente por el papel que atribuye al reclutamiento de fuerza de trabajo inmigrante. El reclutamiento deliberado ya no es necesario a causa de la integración económica mundial. Para Portes, a partir de la década del 60, se iniciaron muchos flujos sin que haya sido necesaria la presencia de agentes de reclutamiento, especialmente entre los inmigrantes indocumentados. Si en los inicios del siglo XX la expansión industrial de muchos países hizo necesario atraer trabajadores que eran reclutados deliberadamente por agentes gubernamentales (Portes se refiere a Estados Unidos particularmente, con los casos de 'llamados' de mano de obra en México, Irlanda, el sur de Italia, y el imperio Austro-Húngaro), hoy los factores de atracción serían otros. Portes destaca, entre varios otros, la influencia del modo de vida norteamericano sobre el planeta entero. El estilo de vida norteamericano conformaría, según el autor, un patrón global. Esto significa que el nuevo orden mundial pone en evidencia las limitaciones del modelo de atracción-expulsión, especialmente porque los movimientos recientes se apoyan en la expansión de la influencia cultural de los países de destino sobre los de origen, factor que no era considerado en aquel modelo (Portes, 1990).

El abordaje multidisciplinario o sociológico del que hablamos encuentra su raíz en el intento de introducir las transformaciones que el fenómeno migratorio presenta a partir de la década del 60 en los estudios que lo abordan. Este introduce, según Martes (1999), por lo menos tres nuevas dimensiones a los estudios sobre las migraciones internacionales: 1) el papel que juegan las redes sociales en el mantenimiento de los flujos migratorios; 2) la atracción ejercida por países capaces de

desarrollar patrones culturales globales; 3) la inserción de las unidades que constituyen los polos migratorios en el sistema global de producción transnacional.

Los movimientos migratorios internacionales contemporáneos sin duda se desarrollan en un contexto diferente de aquél que caracterizó a la expansión de los países industrializados hasta mediados del siglo XX y que generó aquellos inmensos flujos migratorios, los de principios del siglo, tanto que han pasado a ser denominados hoy como las ‘migraciones tradicionales’ –cuando se habla por ejemplo de la migración de ultramar que llega a Argentina a principios del siglo XX- para oponerles esta nueva modalidad de migración: las migraciones contemporáneas.

Esta necesidad de ampliar la perspectiva con que se aborda el fenómeno migratorio contemporáneo es lo que expresan Kritz y Zlotnik: “los intercambios de poblaciones dentro de los sistemas migratorios incluyen no sólo migrantes permanentes, trabajadores migrantes, refugiados, sino también estudiantes, personal militar, empresarios, y aún turistas, dado que estos desplazamientos a corto plazo frecuentemente originan las condiciones para otros a más largo plazo. Estos contactos establecen relaciones personales y el intercambio de información que luego pueden facilitar la migración, especialmente en momentos de creciente interdependencia económica y política” (citado en Frigerio, 1997: 3). Veremos luego cómo estas afirmaciones resultan especialmente apropiadas para entender al menos parte de las migraciones brasileras hacia la Argentina.

La crítica sociológica que venimos describiendo, hacia el modelo neo-clásico, es a su vez una crítica metodológica. Lo que se está proponiendo es desplazar la atención

desde la racionalidad individual –premisa básica de la perspectiva neo-clásica- hacia las distintas formas en que los medios sociales afectan y modifican las racionalidades individuales y los comportamientos económicos. No se pone en cuestión la racionalidad de los actores sociales (persección de ciertos objetivos a través de los medios escogidos), sino la falta de atención a los contextos sociales en los cuales ellos actúan, considerando que las relaciones sociales son un elemento fundamental en todo proceso de elección de objetivos y de selección de los medios adecuados para lograrlos (Portes,1995).

Los investigadores que discuten la perspectiva neo-clásica, al buscar comprender los procesos migratorios a partir de los contextos sociales, tienden a poner mucho énfasis en el papel de las redes sociales. Según sostiene Charles Tilly (1990) los movimientos de población no se sustentan por personas que aisladamente deciden migrar sino por grupos de personas ligadas por lazos de amistad, parentesco o conocimiento mutuo: así define a las redes sociales que generarían los desplazamientos mucho más que ciertos factores económicos o diferencias entre los salarios que les ofrece un país u otro. Aunque algunas personas migren solas lo hacen como parte de un proceso social, por ello, no son los individuos los que deben tomarse como unidad de análisis, sino el conjunto de personas ligadas por redes sociales (Tilly, 1990). Según este autor, las redes sociales, si bien facilitan al migrante su llegada al lugar de destino y muchas veces funcionan como redes de solidaridad, en otros casos pueden ser una base para las divisiones y el conflicto interétnico.

Si todo el fenómeno migratorio pudiera explicarse por la comparación entre ciertos factores de expulsión y otros de atracción que se miden en términos económicos

¿por qué en los países pobres algunas personas deciden emigrar y otras no? ¿Por qué es la minoría la que emigra? Según las posturas que venimos describiendo, es decir opuestas al modelo neo-clásico, la respuesta a este tipo de cuestiones debe buscarse en la existencia de redes sociales que vinculan a personas y grupos en los dos puntos del circuito migratorio. Así, sus análisis se ocuparán principalmente de las relaciones sociales que hacen posible la construcción de los vínculos necesarios para emigrar y también posibilitan la obtención de la información y percepciones que los individuos necesitan para poder emigrar. Las redes sociales suministrarían el apoyo, la información sobre los trabajos disponibles, posibilidades de acceder a viviendas y toda una serie de recursos que alimentan los flujos migratorios, reduciendo de este modo los costos de la emigración.

Hemos presentado sintéticamente las líneas de un debate que puede ser tratado mucho más exhaustivamente. Resulta clara la conclusión de Braga Martes cuando se ocupa de esta oposición entre el pensamiento económico y el sociológico: “Como un espejo que pudiera invertir en la imagen que refleja las características de aquél que está enfrente suyo, el abordaje sociológico busca enfatizar aquellos aspectos que puedan, justamente, cuestionar las premisas del abordaje neo-clásico. Al hombre económico se contraponen el hombre solidario y, al individuo, las redes sociales a las que él pertenece.” (Martes, 1999: 4. Mi traducción) Puede notarse un dejo de ironía en las palabras de la autora, porque, como desarrollaremos más adelante, ella propone una perspectiva tal vez menos romántica, pero seguramente más fiel al caso empírico que está analizando.

Como se verá, coincidimos en esta propuesta, ya que nuestra investigación en particular nos obligó a dejar atrás ciertos presupuestos con los que quisimos acercarnos al campo y que sobredimensionaban el sentido de comunidad y la solidaridad entre los inmigrantes con quienes trabajamos. En este tema “(...) el abordaje sociológico tiende a tomar la solidaridad entre los inmigrantes de un mismo grupo nacional como un dato y no como objeto de la investigación, y creo que ésto es producto de un posicionamiento conceptual que a mi entender merece ser cuestionado.” (Martes, 1999: 45. Mi traducción). Según la autora, en la literatura norteamericana los grupos más diversos son definidos como grupos étnicos. Como los principales atributos de la comunidad étnica (presentes en la mayoría de las definiciones) son la solidaridad y la identidad cultural puede entenderse este énfasis puesto por la mayoría de los investigadores a la solidaridad que existiría entre los inmigrantes es producto en buena medida, aunque no solamente, del hecho de que estos grupos son siempre considerados grupos étnicos que detentan tales atributos. Al adoptarse esta noción de solidaridad como referencia (solidaridad que nacería de la identidad, solidaridad entre iguales, como la ‘solidaridad mecánica’ de la que hablaba Durkheim para las sociedades primitivas en las que los niveles de diferenciación eran bajos), las relaciones de poder, el conflicto y la competencia quedan relegadas, y suele observarse la dinámica interna del grupo poniendo el énfasis en las relaciones positivas de ayuda mutua, de reciprocidad y de solidaridad. De este modo la solidaridad al interior del grupo pasa a ser tomada como presupuesto y no como una cuestión más entre las que deben ser indagadas. Tomé estos comentarios críticos para indagar sobre la solidaridad como presupuesto subyacente a la ‘comunidad’ brasileña migrante, desarrollo que retomo en el punto VI.d.

IV. Las migraciones internacionales: el caso de los brasileños

Las migraciones internacionales se intensificaron a escala global durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. En Argentina, el mayor flujo inmigratorio había tenido lugar a finales del siglo XIX y principios del XX, dando lugar a lo que se denominó 'la gran inmigración', con enormes consecuencias para la conformación de la fuerza de trabajo en Argentina y para su definición cultural. Desde los años posteriores a la independencia el tema del poblamiento, que implicaba al de las inmigraciones, fue una preocupación central para los gobernantes argentinos. La Constitución Nacional de 1853 ya favorecía la inmigración europea y extendía los derechos civiles de ciudadanía a los residentes extranjeros. Luego, durante el gobierno de Nicolás Avellaneda, se sanciona la ley 817 (en el año 1876) que atendía las características de la inmigración de ultramar estableciendo según ella los parámetros legales para estas grandes migraciones de europeos y para el proceso de colonización. Esta política de puertas abiertas que se mantuvo durante el auge agroexportador de la Argentina ve su fin en 1930 (Mármora, 1983).

Luego de la Segunda Guerra Mundial, el principal movimiento migratorio que tuvo lugar en la Argentina fue protagonizado por inmigrantes de origen rural, que migraron desde países limítrofes, como también desde el interior del país hacia la capital, en busca de mejores posibilidades laborales. 'La tercera Ola', o la inmigración limítrofe que tuvo lugar a partir de la década del '80, está compuesta principalmente por personas provenientes de Bolivia y Paraguay, y es un movimiento que aún tiene una dinámica notable y que ha merecido importantes estudios (Balán, 1990; Benencia y Karasik, 1994; Maguid, 1997).

La Argentina tuvo una política de puertas abiertas hacia la inmigración europea, como dijimos, hasta 1930. Desde esa época los flujos de personas desde países limítrofes fueron en aumento, llegando a considerarse un problema en sí mismo recién en 1949, cuando se los asocia con la figura del 'inmigrante ilegal'. Desde entonces, la política migratoria argentina, dirigida a las personas provenientes de países limítrofes, se ha caracterizado por presentar una alternancia entre medidas restrictivas (que no por serlo hacen que disminuya el número de inmigrantes sino bien que aumente el de residentes extranjeros ilegales) y períodos que, a través de amnistías migratorias, permiten la regularización de estos inmigrantes indocumentados. Desde 1949 hasta 1992 hubo seis amnistías en la Argentina: los períodos de dictaduras militares se caracterizaron por políticas restrictivas, dándose las amnistías en los períodos de gobiernos constitucionales. Las últimas dos fueron, la que tuvo lugar en marzo de 1984 durante el gobierno de Raúl Alfonsín, que prorrogada hasta marzo de 1985 benefició a 156.769 personas, y que estuvo dirigida a todos los extranjeros en situación irregular, y la de junio de 1992, prorrogada hasta diciembre de 1993, durante el gobierno de Carlos Menem, que benefició a 224.471 personas estando destinada a inmigrantes de países limítrofes (Hasenbalg y Frigerio, 1999).

En Brasil, durante las décadas que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, la propensión emigratoria no fue en absoluto significativa en comparación con la densidad de las migraciones regionales que se daban al interior del territorio brasileño. Igual que en el caso argentino, este fenómeno se explica por las transformaciones de las economías de ambos países y los intensos procesos de urbanización e industrialización. La emigración hacia otros países de América no fue significativa ni para los brasileños ni para los argentinos, es decir que las migraciones internacionales en estos países no

complementaron el inmenso flujo migratorio interno. En 1980, tan sólo 211 mil argentinos vivían en otros países de América ; el número de brasileños en esa condición ascendía a 214 mil, frente a las cifras para países con poblaciones mucho más chicas como Colombia, con 673 mil, 304 mil chilenos, o 283 mil paraguayos (Hasenbalg y Frigerio, 1999). La baja propensión emigratoria de estos países seguramente está asociada a sus características durante este período, ya que se trata de países grandes, con una gran diversidad interna, cuyos principales centros industriales estaban en plena expansión. Para los brasileños en particular, los países latinoamericanos seguramente no representaban -con excepción quizás de Argentina y Venezuela- destinos atractivos ya que no ofrecían niveles salariales o condiciones de bienestar que los convirtiera en focos atractores de los movimientos migratorios intra-regionales.

La década del '80 marca el punto de inflexión para la situación que se viene describiendo. La crisis estructural que acompañó el fin de la tranquilidad social de las tres décadas anteriores -sin querer decir con esto que durante esos años de bonanza los beneficios estuvieron equitativamente repartidos al interior de la sociedad brasileña-, parece haber lanzado al Brasil a las arenas de los movimientos migratorios internacionales (Hasenbalg y Frigerio, 1999). El deterioro de las condiciones de vida, la baja en los niveles salariales y de trabajo que afectó a todos los estratos de la sociedad brasileña de forma acentuada a partir de 1980 y hasta entrada la década del 90, no tuvo efectos tan negativos en el sector más alto de la pirámide social, que consiguió mantener o mejorar sus posiciones. Esta acentuación de la brecha entre ricos y pobres es un efecto común y bien conocido en la mayoría de los países periféricos como resultado del abandono del modelo de Estado de Bienestar y el ulterior paso al modelo neoliberal.

Fue en este contexto, que a partir de la década del 80, Brasil ingresa al sistema internacional de movimientos migratorios como centro expulsor de mano de obra. Los principales destinos de dichos flujos fueron Estados Unidos (Margolis, 1994; Lins Ribeiro, 1997, 1998; Patarra, 1994; Martes, 1999), Europa (Torresan, 1994), y Japón, país al que principalmente migraron los descendientes de los antiguos inmigrantes japoneses al Brasil (Rossini, 1995). En 1995, la cifra de brasileños viviendo en el extranjero ascendía a un millón de personas. “Un millón de personas que, predominantemente a partir de finales de la década del 80, había dejado el país en busca de mejores condiciones de empleo y salario, pero también, posiblemente, en busca de nuevas modalidades de convivencia social (...).”³¹ Martes (1999) sostiene que los motivos por los que los brasileños permanecen fuera de su país no se limitan a ventajas económicas y a los bienes y servicios a los que acceden. En su trabajo de campo en Massachusetts, EEUU, constata que muchos brasileños se sienten cómodos, respetados y no discriminados, en un contexto, que según la autora, tiene acciones positivas hacia la ciudadanía.

Estos migrantes brasileños que dejan su país de origen para dirigirse fundamentalmente a EEUU y Europa son, según los autores que analizan dichos movimientos (Martes, 1999; Lins Ribeiro, 1997; Torresan, 1994), gente proveniente de estratos sociales medios, con niveles educacionales más altos que los de la media de la población, aunque esto no evita que en los lugares de destino se inserten en trabajos relativamente mal remunerados o sean ‘subempleados’. Otra característica que señalan Hasenbalg y Frigerio (1999) para estos flujos de migración internacional es que tanto los lugares de origen en Brasil como los de destino no se distribuyen aleatoriamente.

³¹ MARTES, Ana Cristina Braga: *Brasileiros nos Estados Unidos: Um estudo sobre imigrantes em Massachusetts*, São Paulo, Paz e Terra, 1999, p.15. (Mi traducción)

Este hecho es importante ya que pone en evidencia las redes sociales que tejen los migrantes en su migración entre los lugares de origen y los de destino. Así puede observarse el autoabastecimiento que estos flujos tienen una vez iniciados. La existencia de estas redes sociales permite explicar la persistencia de la migración incluso después de que las condiciones estructurales que les dieron inicio hayan cambiado. Este punto permite inferir que la superación de la crisis económica brasileña de la década del 80 y principios de los 90 no debe llevarnos a pensar que el proceso emigratorio que se inició entonces se verá ahora interrumpido, por más que aquellas condiciones estructurales hayan variado como asimismo las de los lugares que habían sido atractores en ese momento (Hasenbalg y Frigerio, 1999).

Dentro del Cono Sur, históricamente, los brasileños han migrado mayoritariamente hacia dos países, Paraguay y Argentina. Este último flujo tiene dos lugares de destino principales y las características de los dos movimientos son de lo más disímiles. En primer lugar existe una importante afluencia de trabajadores agrícolas hacia la provincia de Misiones. Una vez allí, estos trabajadores siguen dedicándose a tareas agrícolas. El segundo destino es Buenos Aires, principalmente la Capital Federal y la región Metropolitana. En este destino tanto el origen de los migrantes, como las actividades a que se dedicarán una vez instalados son mucho más heterogéneas.

En los primeros años de la década del 70, mientras que el principal destino de los flujos de inmigrantes limítrofes era el Gran Buenos Aires, los brasileños que venían a vivir a la Argentina se radicaban principalmente en Misiones, continuando laboralmente en tareas rurales. Hacia fines de siglo se observa una reorientación del flujo de brasileños hacia la Capital Federal y el Gran Buenos Aires. La amnistía de 1984

benefició a 2.702 brasileños de los cuales un 61,8% pedía radicación en la provincia de Misiones, un 20,6% para Capital y Gran Buenos Aires y un 17,6% para las demás provincias de la Argentina. La amnistía de 1992, que benefició esta vez a 4.108 brasileños, muestra un 58,5% de casos que piden radicación en Capital y Gran Buenos Aires, 30,2% para Misiones y 11,3% para las demás provincias.

IV. a) La inmigración de brasileños en Argentina

Desde una perspectiva socio-demográfica la inmigración de brasileños en Argentina no sería una cuestión problemática ya que sus números no parecen significativos frente a otros movimientos inmigratorios. La categoría de 'inmigrante' era hasta hace algún tiempo solamente utilizada para hacer referencia a aquellas personas que cruzaron el Atlántico entre 1870 y 1930. En las últimas décadas hubo que incluir en dicha categoría a los inmigrantes limítrofes que notoriamente estaban entrando en el territorio nacional. Si bien estas personas venían principalmente del norte (Paraguay, Bolivia), Brasil no era uno de esos países importantes como expulsor de población. Hasta finales del siglo XX los estudios sociales dedicados a las migraciones pusieron especial énfasis en dichos movimientos. La importancia de sus números, frente a los de otros movimientos, y los problemas sociales de ellos derivados justificaron tal opción. Entrando en este nuevo siglo, la creciente presencia de inmigrantes 'no tradicionales' (provenientes de los países de Europa del Este, de Africa, de Centro América, etc.) parece estar conduciendo a los estudiosos a ampliar sus horizontes y extender la categoría de inmigrante a una realidad mucho más vasta y heterogénea. Es de esperar que esta ampliación de perspectiva enriquecerá los análisis que puedan hacerse del fenómeno migratorio ya que sostenemos que el tamaño del movimiento

migratorio que se estudie no debe ser el criterio que determine la pertinencia de ese estudio. El análisis de la gran diversidad de situaciones que aparecen ante nuestros ojos en estos años puede ser riquísimo en términos de formulaciones teóricas y como no, en el diseño y aplicación de políticas adecuadas.

Presentaré a continuación 'las cifras'³² que históricamente registró la presencia de brasileños en Argentina, describiendo la dinámica que este flujo ha tenido en el área de Buenos Aires, donde hemos realizado el trabajo de campo que se analiza en esta investigación.

El primer censo de población que se realiza en Argentina –en el año 1869– mostraba que el porcentaje de brasileños dentro del total de población del país era del 0,3%, de los que solamente un tercio vivía en la ciudad Buenos Aires mientras que los demás se distribuían en las provincias de Córdoba, Santa Fe y Entre Ríos. En esos años, el 12% de la población total del país era de origen extranjero; los inmigrantes provenientes de países limítrofes representaban el 2,4 de esa población total. Aquel 0,3% pasa a ser 0,6% de personas oriundas del Brasil para el año 1895, dentro de un 25,5% de población extranjera en el país y un 21% de extranjeros de países limítrofes.

Entre 1914 y 1991 el porcentaje de población extranjera dentro del total de la población se reduce significativamente. En ese período el porcentaje de inmigrantes limítrofes oscila entre el 2% y 3%, entre estos sólo un 0,5% es de origen brasileño, para llegar en 1991 a un 0,1%. La cantidad de brasileños en nuestro país mostró una

³² Tomo estos datos del trabajo de la Lic. Verónica Arruñada que se incluye en Hasenbalg y Frigerio (1999).

reducción bastante drástica contándose 48.500 brasileños en el censo de 1970, 42.757 en 1980 y 33.476 en 1991.

Los lugares donde encontraron residencia los inmigrantes limítrofes también muestran un patrón diferenciado para los brasileños. Mientras que de forma general las personas provenientes de países limítrofes se alojaron en zonas fronterizas para integrarse a las economías regionales (los bolivianos en las provincias del noroeste, los chilenos en la patagonia y los paraguayos en las provincias del noreste) recién a partir de 1950 y como consecuencia de las migraciones internas de la Argentina dichos contingentes se desplazan a las zonas periféricas del Gran Buenos Aires. Según Hasenbalg y Frigerio (1999), en 1991 el 50 % de los inmigrantes limítrofes residía en el Gran Bs.As. Por su parte, la inmigración de brasileños de fines de Siglo XIX y principios del XX reproducía el patrón de asentamiento de la inmigración europea concentrándose mayoritariamente en las provincias de la región pampeana y la ciudad de Buenos Aires. Algunos años más tarde la presencia de brasileños en la provincia de Misiones se torna cada vez más importante siendo del 7,5% en 1914 y en 1960 del 26,1%. A partir de 1970 los brasileños que aparecen en los censos viven en una proporción del 50% en dicha provincia. Hasenbalg y Frigerio sugieren la existencia de dos subsistemas migratorios independientes entre Brasil y Argentina, ya que Misiones no juega un papel de zona intermedia en los flujos que se dirigen a la zona central del país. Comparando los movimientos de inmigrantes limítrofes con el de brasileños estos autores llegan a la conclusión de que su inmigración más antigua y su baja tasa de renovación hace que en 1991 la estructura etaria de los brasileños sea mucho más envejecida que la de los demás limítrofes. Por otra parte, mientras los limítrofes provenientes de Bolivia o Chile presentan en 1980 una masculinidad del 100%, los

brasileños y paraguayos muestran números absolutos mayores para las mujeres, es decir que su masculinidad está lejos del 100%. En los años más recientes la inmigración de brasileños es predominantemente femenina.

Las migraciones limítrofes hacia Argentina pueden ser observadas como migraciones laborales. En este tipo de movimientos quienes migran pasan a ocupar los espacios secundarios del mercado de trabajo del país de destino. Como se dijo, en una primera etapa los bolivianos, chilenos y paraguayos se ocuparon principalmente en los mercados de trabajo regionales de las provincias fronterizas, que pueden considerarse periféricas en la economía argentina. Los lugares que tradicionalmente ocuparon estas inmigraciones limítrofes dentro del segmento inferior del mercado de trabajo fueron en puestos en la industria tradicional, la construcción civil y el sector de servicios (en el caso de las mujeres inmigrantes limítrofes aparece como significativo el empleo en servicios domésticos). El conjunto de los inmigrantes limítrofes, debido a la concentración de estos grupos en las edades activas, ve su inserción económica caracterizada por una elevada tasa de participación en la fuerza de trabajo.

La inmigración de brasileños (como también la de uruguayos) no se asemeja a la del resto de los limítrofes. La inmigración de uruguayos se acentúa marcadamente en la década del 70 (aunque el flujo de personas provenientes de Uruguay es tan antiguo como el de Brasil): estos inmigrantes con un nivel de instrucción o capacitación significativamente más alto que el del resto de los limítrofes fueron a vivir principalmente a la Capital y al Gran Buenos Aires. Por otra parte la participación de los brasileños como fuerza de trabajo es inferior a la de los demás limítrofes. Según Maguid “en 1980 la tasa de participación de los brasileños llegaba al 43,2% mientras

que la del total de los limítrofes ascendía al 57% y el de la población total de la Argentina era del 50,3%” (citado en Hasenbalg y Frigerio, 1999: 13).

En resumen, comparado con el volumen de las inmigraciones provenientes de países limítrofes, y coincidiendo con la baja propensión emigratoria del Brasil, el flujo de brasileños hacia Buenos Aires presenta hasta ahora un volumen bastante reducido.

Presentamos a continuación un cuadro que permite observar la evolución de la presencia de extranjeros en el país, el porcentaje de ellos que provienen de países limítrofes y el lugar que ocupan los brasileños dentro de este último grupo.

*Cuadro 2: Peso relativo de los inmigrantes brasileños sobre el conjunto de inmigrantes limítrofes al país: 1914- 1991.*³³

Año	Población Total	IMPACTO SOBRE LA POBLACIÓN TOTAL			% de brasileños sobre total de limítrofes
		% de extranjeros	% de limítrofes	% de brasileños	
1914	7.903.662	30,3	2,6	0,5	17,7
1947	15.893.811	15,3	2	0,3	15
1960	20.013.793	13	2,3	0,2	10,4
1970	23.364.431	9,5	2,3	0,2	8,4
1980	27.926.693	6,8	2,7	0,2	5,7
1991	31.953.140	5,1	2,6	0,1	4

En el cuadro puede observarse la constante disminución de la participación de los brasileños en el conjunto de los inmigrantes limítrofes registrados a través de los censos desde 1914 hasta 1991. De ser casi el 18% de los inmigrantes limítrofes al comienzo de este siglo, caen hasta un 4% dentro del mismo conjunto según el último censo de que se dispone hasta la fecha.

Para Arruñada, el Área Metropolitana de Buenos Aires (Capital Federal y partidos del conurbano bonaerense) puede observarse como un área de atracción de población inmigrante para todas las nacionalidades limítrofes. De la población de origen limítrofe enumerada en el Area Metropolitana en 1991, 43% son paraguayos, 28% uruguayos, 15% bolivianos, 12% chilenos, y solamente 2% son brasileños. Según la misma autora, en 1991, más de la mitad de la población de brasileños se encontraba en la provincia de Misiones, y sólo una tercera parte en el Area Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Éste es en cambio el principal destino para los uruguayos (81%), paraguayos (65%), y bolivianos (39%) (Maguid, 1997).

Por todas estas características diferentes que asumen las migraciones de brasileños hacia Misiones y hacia el área metropolitana de Buenos Aires es que puede pensarse en los dos destinos como sistemas migratorios separados. Para quienes busquen observar el impacto o la forma que asume la inserción de quienes se integran en un nuevo contexto en forma masiva, sin duda, tendrá más elementos de análisis en la provincia de Misiones (téngase en cuenta que en 1980 los brasileños representaban el 3,9% de la población de esa provincia y en 1991 el 2,2%). Sin embargo, como se desarrolla en esta investigación, la inserción de estos inmigrantes en la provincia de Buenos Aires es materia digna de análisis; justamente estas características que se vienen describiendo constituyen su peculiaridad. En las propias palabras de Arruñada: "(...) será importante distinguir en el análisis la provincia de Misiones y el área Metropolitana de Buenos Aires por constituir las principales áreas de destino de los inmigrantes brasileños, aunque el impacto poblacional solamente sea relevante en la primera de las áreas mencionadas.(...) "Sin duda, la distribución por año de llegada de los brasileños

³³ Tomado de ARRUÑADA, Verónica: 'La población brasilera residente en Argentina según el censo nacional de 1991', en Hasenbalg y Frigerio, 1999.

residentes en Misiones sugiere la menor importancia relativa de los inmigrantes que llegaron en la década del 80 con respecto a los que llegaron entre 1970 y 1980. La situación inversa se presenta en el AMBA” (Arruñada, en Hasenbalg y Frigerio 1999: 35-37 –mimeo-). Es decir, al tiempo que el flujo hacia la provincia de Misiones se va reduciendo se produce un incremento en el volumen del flujo que se dirige hacia esta ciudad. El foco de análisis de esta investigación es justamente la experiencia de inmigrantes que llegan a Buenos Aires a partir de esta última renovación del movimiento que se dirige a esta área, seguramente en relación a la crisis económica que atraviesa Brasil a mediados de la década del 80, expulsando ahora a trabajadores urbanos.

V. Migrar: buscando nuevas posibilidades

Como se ha expuesto en el capítulo III (Por qué migran los migrantes: discusiones teóricas) existen autores que proponen visiones críticas respecto del modelo que entiende las migraciones como el producto de un desbalance entre polos atractores de mano de obra y polos expulsores de mano de obra. Uno de los principales argumentos para no aceptar dicho modelo es que el mismo necesariamente concibe individuos realizando un cálculo racional de costos-beneficios que los llevan a migrar. En la línea teórica que nosotros adoptamos, aquel individuo que realiza elecciones, consciente e individualmente, guiado por el cálculo racional o por motivaciones éticas y afectivas, es reemplazado por un agente socializado que despliega estrategias gracias a su sentido práctico (Bourdieu, 1987).

Según Bourdieu, el concepto de estrategia lleva a romper con el objetivismo y la acción sin agente que supone el estructuralismo, sin por ello obligarnos a pensar en la estrategia como producto de un cálculo consciente y racional. La estrategia “es producto del sentido práctico como sentido del juego, de un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere desde la infancia al participar en las actividades sociales...” (1987:70). El agente actúa guiado por el habitus, el sentido práctico, desplegando estrategias. “El habitus como sentido del juego es el juego social incorporado, vuelto naturaleza.(...) El habitus, como social inscrito en el cuerpo, en el individuo biológico, permite producir la infinidad de los actos de juego que están inscritos en el juego en el estado de posibilidades y de exigencias objetivas. (...) Y las regularidades que se pueden observar, gracias a la estadística, son el producto agregado de acciones individualmente orientadas por las mismas restricciones objetivas (las

necesidades inscritas en la estructura del juego o parcialmente objetivadas en las reglas) o incorporadas (el sentido del juego, él mismo desigualmente distribuido, porque hay en todas partes, en todos los grupos, grados de excelencia)” (1987:71). El habitus, entonces, resulta de la articulación entre ciertos condicionamientos concretos, que pueden existir en una sociedad en un momento histórico particular, y la libertad de los agentes para buscar ponderar al máximo las posibilidades que pueden aparecer. Esos condicionamientos objetivos son vividos desde la infancia, son reconocidos. A su vez, desde la infancia los agentes van incorporando y desarrollando distintas estrategias, formas imaginativas, que los llevan a ampliar sus márgenes de maniobra.

Si bien el autor recurre a la noción de estrategia cuando se trata de comprender las acciones de los agentes señala también ciertas debilidades del término. Una de ellas, es que “inclina a una concepción ingenuamente finalista de la práctica (la que sostiene el uso ordinario de nociones como interés, cálculo racional, etc)” (1987: 111). Sin embargo, Bourdieu se esfuerza por imprimir a los términos que utiliza el sentido contrario: recurre a la noción de habitus para dar cuenta del hecho de que las conductas (sean económicas o de otro tipo) toman la forma de secuencias objetivamente orientadas por referencia a su fin, sin ser necesariamente el producto de una estrategia consciente, ni de una determinación mecánica: “Los agentes *caen* de alguna manera *en* la práctica que es la suya y no tanto la eligen en un libre proyecto o se ven obligados a ella por una coacción mecánica” (1987: 111). Explica: es el habitus el que se vuelve generador de prácticas bien ajustadas tanto al presente como al porvenir que está inscripto en el presente (de ello se deriva la ilusión de finalidad), al encontrarse en un espacio que plantea como posibilidades objetivas lo que en él (el habitus) aparece a título de propensión (propensión a ahorrar, a intervenir, etc), de disposición (al cálculo, etc),

porque ese habitus se constituyó por la incorporación de estructuras de un universo semejante. “En este caso, basta a los agentes dejarse ir a su ‘naturaleza’, es decir a lo que la historia hizo de ellos, para quedar como ‘naturalmente’ ajustados al mundo histórico al cual se enfrentan (...)” (1987: 111).

Ahora bien, retomando las discusiones teóricas respecto a las formas en que pueden explicarse las migraciones, puede observarse que el modelo de expulsión-atracción es incompatible con las nociones teóricas que hemos decidido adoptar. Metodológicamente también hemos perseguido comprender los sentidos que informan lo que las personas hacen, y no hemos encontrado nada como un cálculo racional, necesariamente implicado en aquel modelo. Más bien acordamos en que “la mayor parte de las acciones son económicas objetivamente sin ser económicas subjetivamente, sin ser el producto de un cálculo económico racional” (1987: 111). Hemos dicho en la Introducción (apartado c) que los motivos que nuestros entrevistados presentan al ser indagados respecto del por qué se dedican al trabajo cultural responden a la lógica que venimos exponiendo. También los motivos por los que decidieron migrar son a veces bastante difusos. La iniciativa de migrar no es tomada luego de haber realizado un cálculo; incluso muchas veces a los entrevistados les cuesta definir qué es lo que los llevó a dejar atrás su lugar de origen. Esto siempre partiendo del hecho de que las expectativas con que se tomen determinadas iniciativas estarán siempre influenciadas por la condición o posición social del agente en cuestión.

Como hemos expuesto, los agentes actúan desplegando estrategias: sin estar guiados por un cálculo utilitarista escogen entre las posibilidades estructural y objetivamente disponibles, pero sin que esta estructura determine sus acciones.

Bourdieu denomina 'sentido del juego' a esa capacidad que los agentes adquieren en su proceso de socialización que "es lo que les permite engendrar una infinidad de 'golpes' adaptados a la infinidad de situaciones posibles que ninguna regla, por compleja que sea, puede prever" (1987:22). Así, por ejemplo, nociones como 'reglas de parentesco' son sustituidas por las de 'estrategias matrimoniales'. El habitus generador de dichas estrategias es un sistema de disposiciones adquiridas por la experiencia, por lo tanto variables según los lugares y los momentos. En los casos de las mujeres entrevistadas es común que hayan venido a vivir a Buenos Aires siguiendo a una pareja argentina que conocieron en Brasil. Entendemos estas decisiones no como producto de una estructura que las determina, sino, ubicándonos en el punto de vista de los agentes, como estrategias que "por más que no sean el producto de una tendencia consciente de fines explícitamente presentados sobre la base de un conocimiento adecuado de las condiciones objetivas, ni de una determinación mecánica por las causas, se halla que son objetivamente ajustadas a la situación" (Bourdieu, 1987: 23). Estas acciones, aunque parezcan una acción racional, no tienen a la razón por principio:

-Y cómo se te ocurrió venir?

-(Se ríe) No... porque vine con mi marido.

-El era argentino?

-El estaba allá como exiliado político, y nos conocimos en el 81, en el 82 nos casamos, y cuando empezó el proceso democrático él quiso venir para acá.

-En Bahía se conocieron?

-No en San Pablo, hace 17 años, y lo conocí ahí. Y yo también estaba con una crisis de trabajo, y había sido despedida del trabajo cuando empezó la crisis del 80. (IS/ un.9-14)

.....

-Y porqué habías dejado Bahía para irte a San Pablo?

-Un poco buscando otro tipo de experiencia. Yo quería hacer la facultad y en mi pueblo, yo soy de la provincia, del interior, no soy de la capital de Bahía, y en mi pueblo teníamos que hacer hasta el secundario y quedar ahí, no? Y la única carrera era contador público y maestro primaria. Yo me recibí de maestra primaria.

-Pudiste terminar el secundario?

-Si, si, pude terminar el secundario. Y me vine a San Pablo porque quería trabajar, quería hacer distintas cosas... (IS/ un.17-20)

En estos fragmentos de mi entrevista con Is. se observa una dificultad laboral concreta como también la voluntad de esta mujer de abrirse camino más allá de los condicionamientos que el medio le imponía. Esta situación se cierra con el hecho de conocer a una pareja argentina y decidir emprender el viaje que traería a ambos a la Argentina:

-Pero, lo de venirte a Argentina fue casi casual...

-Fue casi casual, porque si mi marido no se hubiera empecinado con la democracia, que en esa época todavía estaban los militares, porque yo llegué en septiembre del 83 y recién en noviembre subió...y él estaba desesperado, entonces yo me parecía que ...que era como si estaba todo dado como para salir. Pero bueno, pensé 'un rato y después volvemos, hasta que se le pase un poco la locura esa', pero bueno, después también me atrapó acá. (IS/ un.61-62)

Tres de las cuatro mujeres entrevistadas, al ser indagadas por los motivos que las llevaron a migrar, hacen referencia directa -más allá de sus motivaciones estrictamente personales- al hecho de haber conocido a un argentino³⁴. Sin embargo, creemos que es lícito plantear -teniendo en cuenta que estas mujeres ya habían realizado una migración interna en busca de 'nuevos horizontes'- que, entre ellas, el viaje junto a su pareja argentina parece ser una vía adecuada para satisfacer una disposición personal.

- Cómo aparece la idea de venirte acá?

- Yo me fui de Sao Paulo, me fui a Florianopolis a vivir, yo tenía 17 años, yo vivía allá y a los 23 conocí a Ale. (Ale es su actual marido) (RO/ un.27-28)

.....

³⁴ En el perfil sociodemográfico de la inmigración de brasileños en Buenos Aires, realizado por Hasenbalg y Frgerio, entre los motivos que llevaron a los brasileños a migrar aparece que "Los resultados de la muestra argentina (25 hombres y 25 mujeres) sugieren que el mayor grupo podría estar constituido por mujeres que llegaron acompañando a una pareja argentina.(...) De acuerdo a la muestra el predominio de este motivo para la inmigración parece mayor en los estratos medios, aunque también resulta frecuente entre nuestras entrevistadas de clase baja." (1999: 72, mimeo). 'Quienes migraron siguiendo a una pareja argentina' constituye el mayor de los grupos que los autores separan según los motivos para migrar, representando un 40% de su muestra.

- *Y en Florianópolis de qué laburaste?*
- *Yo laburé de costurera cuando empecé, después, de baby-sitter, y paré ahí, porque después conocí un alemán millonario, então quedé ahí como un año sin laburar sin hacer un carajo, me mantenía el alemán.*
- *Por eso hablaste de que te querías ir a Alemania?*
- *Y si, porque esos eran los planes, pero te cuento, conocí a Ale, y mira Alemania (y señala alrededor suyo, la villa en que estamos realizando la entrevista). Quer dizer que Alemania se transformó en Argentina sem pensar. (RO/ un.39-42)*

.....

- *Y pasó todo lo que pasa con una pareja, pero en una forma mas rápida porque en muy poco tiempo yo me fui a vivir con él y cambié de país. Pero yo no vine para nada preocupada, ¿sabe porqué?, porque no tenía planes. (RO/ un.48)*

La ausencia de objetivos claros con los que Ro. emprendió la migración, como asimismo de planes respecto de la actividad que desarrollarían en el lugar de destino, es también frecuente en los testimonios tanto de hombres como de mujeres.

- *¿Cómo se te ocurrió venir a vivir acá?*
- *Porque allá en Brasil yo era cantante y cantaba en algunos bares en la playa, y conocí a mi marido que es argentino, él estaba paseando de vacaciones, nos conocimos y empezamos a salir y me vine a vivir acá. Y al año empezamos a pensar la idea de poner una...una cosa de brasileros para estar con los brasileros, porque nosotros/ yo que soy brasilerera estaba totalmente distante de todos los brasileros. (AN/ un.35-36)*

Como se observa en los testimonios transcritos la idea de venir a vivir a la Argentina, como la de formar una pareja con un argentino, no son resultado de un cálculo utilitarista, racional. Las estrategias, propone Bourdieu, deben observarse sin connotaciones teleológicas: "las conductas pueden estar orientadas con relación a fines sin estar conscientemente dirigidas hacia esos fines" (1983:22).

Entre los agentes de sexo masculino que hemos entrevistado no aparece la situación de haber llegado a la Argentina siguiendo a una pareja argentina. Lo que sí se puede observar es la falta de información respecto del lugar donde iban a vivir, la

realización del viaje sin una idea clara de que estaban pasando para ausentarse por un período largo y la falta de objetivos definidos respecto a la actividad que realizarían en el lugar de destino. Argentina, además, aparece como destino casi de forma fortuita. Así lo cuenta De., criado en Rio de Janeiro, cuando quiere visitar São Paulo pero finalmente aparece en Buenos Aires:

-Por qué esa idea de irte?

-Qué sé yo, a Argentina o a cualquier parte, sabía que tinha que sair, a viajar, pero por vontade, no como obrigação... e na hora que junté a prata y acá estoy, na Argentina. (DE/ un.30-31)

.....

-Cuándo saliste para acá qué te imaginabas haciendo?

-Na verdade eu saí, viajei e não sabia o que ia a passar: eu tinha um pouco de comida e alguns centavos mais. (DE/ un.45-46)

.....

-Qué cosas no te gustaban de la vida de allá cuando decidiste venir?

-Brasil é bueno e é mal. Bueno en cuanto viví lá, pero después que viajei para acá noto que falta mucha cosa para uno allá. Mientras uno no viaja pelo mundo tá contento con a vida que lleva. Independientemente de la plata viajei porque siempre desde nene tenía ganas de viajar, mi idea era ir a São Paulo a la casa de mi tía y conseguir un trabajo, pero caí acá, en la Argentina. (DE/ un.67-68)

Se destaca también que, el conocimiento de alguna práctica folclórica toma la forma de una preparación, la disposición de un capital cultural, que les permitirá ganarse la vida.

-Yo llegué en Buenos Aires en 1987, julio de 1987, bueno, vine para dar clases de capoeira, para difundir la capoeira acá.

-Viniste ya con esa idea...

-Claro... no fue en un 100 por 100 la idea de difundir, lo que pasa es que como yo era capoeirista, nunca hice otra cosa en mi vida que no fuese capoeira, o sea que, para sobrevivir donde esté yo tendría que hacer capoeira. (CA/ un.12-15)

Así, el sentido práctico dispone a los agentes a actuar en ciertas direcciones, sin necesidad de entenderlos como individuos racionalmente calculadores. El habitus, como disposiciones de clase incorporadas (“nunca hice otra cosa en mi vida que no fuera capoeira”) les permite disponer de un ‘trabajo’ ejercitando su cultura de origen. Pero, poner en práctica formas culturales de sus lugares de origen en un contexto tan ajeno no es nada sencillo. Por eso, para muchos migrantes que se desempeñan como trabajadores culturales, es necesario contar con otras personas que, socializadas también en la cultura popular brasileña, colaboren en desarrollar de manera adecuada las prácticas artísticas y culturales propias de dicha cultura.

- (...) *Foi difícil no início, mais depois conseguí que as coisas caminhassem e como todo lutador as coisas van fluir, ne? Então eu falo para eles isso e tem um aluno meu que eu gosto muito, que é humilde, tem espírito de capoeira, eu tou com vontade de trazer esse.*

- *Cual é o nome dele?*

- *Chama-se Miltinho, ele é negro, tem respeito, respeita capoeira, trata a capoeira como sempre eu tratei, e creio que também dá bom fruto com capoeira, esse sim, o resto deles deixo trabalhando como estão trabalhando lá, mais também si ele quere vir, claro, não vou forzar, vou contar para ele o que paséi que não foi fácil, tein que trabalhar, tein que ser lutador, se ele quizer vir podía até trazer. Para mim sería bom porque ele vai me ajudar a trabalhar com a capoeira. Pe. tem o Ma., e eu não tenho ninguém, entendeu, então sería como si fosse um braço direito minho para mi trabalhar. (LE/ un.63-66)*

En el texto precedente el entrevistado está pensando en traer a Buenos Aires a una persona de confianza desde su lugar de origen para poder desarrollar la capoeira, la práctica a la que quiere dedicarse.

Es notable cómo la transnacionalización³⁵ de bienes culturales va alimentando la formación de redes de migración. Esta ‘transnacionalización’ resulta de la iniciativa de

³⁵ Hablo de transnacionalización para referirme a la propagación de bienes y necesidades simbólicas que ocurren al margen del aparato estatal. Así este concepto se diferencia del de internacionalización -que implica una relación de intercambios externos entre dos o más países

muchos agentes que, movidos por intereses diversos, se dedican a la difusión de prácticas culturales en contextos distintos del original. Quienes analizan la expansión de las religiones afro-brasileñas hacia los países del Plata (Oro, 1999) sostienen que esta transnacionalización religiosa resulta sobre todo de un movimiento espontáneo, que obedece a *pais y mães de santo* y ciudadanos aislados, al margen de todo control estatal. Lo cierto es que la transnacionalización de bienes culturales –ya sea religiosos o seculares- va generando un flujo, de personas y de objetos, desde su lugar original al área donde serán desarrolladas las prácticas de que se trate según el caso.

Se forma, de este modo, una corriente de bienes culturales y de personas constitutivas de la cultura popular del lugar original. La ausencia de algunos de esos elementos en el contexto de implantación de dicha práctica hace que ésta aparezca incompleta. “La propagación de religiones afro-brasileñas para la Argentina y el Uruguay no consiste solamente en la transnacionalización de un saber y de una práctica religiosa, o del idioma nacional. Junto, les sigue toda una gama de bienes materiales, portadores de significados simbólicos para los miembros de esas religiones, que son también exportados.” (Oro, 1999: 132. Mi traducción.) La reproducción de religiones afro-brasileñas, sobre todo de sus formas más tradicionales, requieren la presencia de mercaderías diversas, de objetos y bienes simbólicos de varias especies. Entre esos bienes podemos contar las habilidades de algunos miembros de la cultura de origen de estas religiones para desarrollar de forma adecuada sus formalidades rituales. Esto es así

y remite a una relación de fuerzas en un sistema interestatal- como del de mundialización y globalización -que apuntan más al efecto de homogeneización económica, jurídica, cultural e institucional, que produce un mundo de objetos materiales y no materiales estandarizados en un contexto de lucha entre bloques económicos. El término transnacionalización aquí se emplea como “toda relación que se construye en el espacio mundial más allá del cuadro estatal nacional y que se realiza escapando al menos parcialmente del control o de la acción mediadora de los Estados” (Badie y Smouths, 1992, en Oro, 1999: 17. Mi traducción.)

también para formas culturales seculares. Este fenómeno contribuye a la creación de redes de migración:

-Cuando vine a Argentina fue una historia muy loca, porque ya había estado acá, con un espectáculo en el San Martín y en el Bauen. Vine para ese espectáculo en el San Martín, de ahí pasé como dos tres meses acá en Buenos Aires.

-Cómo habías conseguido ese espectáculo acá en el San Martín?

-Ese espectáculo venía de São Paulo, que una gente de acá, una gente de Gladis³⁶, del terreiro, tenía una fundación, fueron a un congreso de religión en São Paulo y ahí yo estaba dando presentación con el grupo y en ese momento la Gladis fue a ver el espectáculo que era el cerramiento de la noche y le gustó el espectáculo y después fue al camarín a hablar con nosotros. En ese momento Te. estaba tomando clases conmigo y estaba participando en el grupo Dedewá que yo coreografiaba. Entonces ahí a Gladis invita a Te. y invita a mí para venir acá. En ese momento yo no podía venir porque tenía clases ahí en la municipalidad, y vino la Te. y después eu vine direto al Congreso. Y ahí bueno, Gladis había visto el espectáculo allá y quería que eu montara algo para el evento ese de religión que ella estaba organizando. Entonces eu monté un espectáculo que fue direto para ser presentado acá.

-Era un evento de religión lo que organizaba Gladis?

-Claro, el primer encuentro de la tradición orixá. (VA/ un.27-37)

Va. es un bailarín y coreógrafo, oriundo del estado de Bahía, que habiéndose mudado a São Paulo forma una compañía. La mãe de santo a la que hace referencia es una mujer argentina que se dedicaba a la actividad religiosa (difundiendo una religión de origen afro-brasileño) en Buenos Aires. Ella misma estaba organizando un evento sobre religión afro-brasileña en Buenos Aires. En São Paulo conoce a Va: ese contacto llevó, tanto al entrevistado como a la bailarina que él menciona (Te.), a migrar. Te. es hoy una figura reconocida dentro del campo de la danza afro en Buenos Aires. Casada con una pareja argentina, tiene su propio local en el barrio de Almagro, y se dedica a la enseñanza de danza afro. Va., nuestro entrevistado, trabajó con ella en dicho espacio

³⁶ Gladis (Mallorca) de Oxum -fallecida en el año 2000- era una mãe de santo muy conocida en el campo de las religiones afro-brasileñas en Buenos Aires. Escribió en 1993 el libro 'Más allá de la frontera: el misterio religioso africano', cuyo título no deja de ser sugerente para el tema que venimos desarrollando. Bajo su responsabilidad funcionó un importante templo de candomblé, en el barrio de Villa Tesei, Pcia. de Buenos Aires.

cuando recién llegó a Buenos Aires, pero dicha iniciativa en común duró cerca de ocho meses. Va. pasó más adelante a trabajar por su cuenta: da clases de danza afro y ha formado una compañía con la que ya han presentado varios espectáculos en teatros locales. Así, por un contacto que establecieron en Brasil con una persona que trabaja en la religión, ambos vinieron a vivir a la Argentina.

Como dijimos, la transnacionalización de bienes culturales genera a su vez un flujo de objetos y de personas que alimentan la formación de redes de migración. De este modo, se hace evidente que las decisiones que llevan a estas personas tanto a migrar como a dedicarse al trabajo cultural una vez en el lugar de destino, pueden observarse como estrategias en las que se maximizan las posibilidades que una situación provee. No se trata de un cálculo utilitarista, ya que los agentes no disponen de información cierta respecto del lugar donde van a vivir, ni de las posibilidades de trabajo que tendrán, ni viajan en general con la determinación de quedarse a vivir en el lugar de destino.

V.a) Las redes sociales

En los años recientes, la literatura sobre migración internacional, al hacer una revisión crítica de las teorías que enfatizan los factores de expulsión de los países de origen y los factores de atracción de los países de destino (*push-pull theories*), ha destacado la importancia de las redes en la dirección y el volumen de los flujos migratorios (ver capítulo III, p.31).

Las principales críticas que se han realizado al modelo de expulsión-atracción son sus debilidades al momento de explicar por qué emigran algunos miembros de las sociedades consideradas expulsoras y no el grupo entero: los factores de expulsión, o la situación socioeconómica debería pues llevar a todo el grupo a dejar atrás su lugar de pertenencia si es esta estructura lo que empuja a algunos a hacerlo. Además, se han señalado las dificultades que implica proponer a los centros expulsores y atractores como focos aislados, siendo que la realidad contemporánea plantea la existencia de una fuerte interconexión, gracias a la circulación de la información, entre muchos puntos del globo. Así, ¿cómo explicar que grandes grupos de personas de un mismo origen se dirijan también a un lugar de destino común, habiendo podido elegir entre muchos otros focos de atracción? “Durante la década del 70 se desarrollaron nuevos enfoques teóricos, tanto en relación a las migraciones internas como internacionales, que formularon una fuerte crítica a los modelos economicistas y a aquellos que ponían el acento en las motivaciones y las conductas individuales de los migrantes.” (Maguid, 1994:13). El principal problema metodológico de estos nuevos enfoques era cómo poder vincular la dimensión estructural, económica y social con el comportamiento de los individuos. Los enfoques que priorizan el accionar de las redes sociales o que observan a las migraciones como estrategias de subsistencia familiar son esfuerzos para integrar las dimensiones macroestructurales con el comportamiento de los grupos sociales y de los individuos.

Una de las mejores formas de que disponemos para explicar por qué los migrantes se dirigen hacia un determinado país y no hacia otro, y cómo llegan al país de destino, es observando las redes sociales. Las redes empujan el proceso migratorio confiriéndole un carácter masivo, una vez iniciado el flujo, y son importantes para

explicar por qué aquellos grupos o individuos que no tienen acceso a las redes no emigran, más allá de que estén sujetos a la misma condición socioeconómica de aquellos que emigraron. Las redes sociales proveen a los migrantes de recursos en forma de asistencia e información y permiten entender el fenómeno de la migración en cadena (*chain migration*) por la cual los migrantes son convocados a su lugar de destino por los que allí ya se encuentran.

También es importante tener en cuenta la compleja organización que funciona para y gracias al fenómeno migratorio: “Más allá de las redes familiares, de amistades, de vecindad o religiosas, hay aún un conjunto de instituciones que fomentan los movimientos migratorios, entre las cuales se destacan los medios de comunicación, los agentes financiadores locales, las agencias de viajes y de remesas, que en conjunto forman lo que se podría llamar ‘la industria de la inmigración’.” (Martes, 1999: 73. Mi traducción.)

En el caso de nuestra investigación, la mayoría de los entrevistados tenían algún amigo o pariente brasileño en Buenos Aires, que les brindaron buenas referencias de la situación laboral local y los impulsaron a venir. En general, quien decide viajar por referencias de este tipo, es recogido a su llegada en la terminal de ómnibus por dicho amigo o pariente y muchas veces es alojado en su casa, o de no ser así es provisto de la información de los hoteles o pensiones donde otros individuos en su misma situación se hospedan. Estos contactos iniciales son fundamentales para conocer el circuito local de brasileños y para dar los primeros pasos laboralmente:

-La idea de venir para acá cómo surgió, conocías a alguien que ya había venido?

-Eu tava em Copacabana e tinha llegado Chiquinho, Babaló, Boa Morte, tinha uma galera³⁷ da Bahia, que tavan no Rio trabalhando ahí na Avenida Atlántica, e ahí me convidaron para venir para acá.

-Ellos iban a venir por primera vez?

-No, ellos ya conocían ya. Delmir no, mais Boa Morte ya tinha vido para aquí, ja tinha feito uns trabalhos com Ma.

-Vos a Ma. ya lo conocías?

-No, cuando vinhe para acá Boa Morte falou para a gente procurar o Ma. que ele ja tava aquí fazendo um trabalho de capoeira, y tal. Então cuando eu cheguei eu fiz un contato com Ma., ele recebeu a gente bem, deu um apoio legal. E depois tive aquí com batucada, rolamos para um lado para otro, e depois começé a dar aula de capoeira Angola. Eu não queria dar aula de capoeira porque creia que todo mundo ja tava envolvido com a regional, e pensé que não ian adherir a capoeira Angola porque não tein tudas essas coisas que voce ja sabe. (PE/ un.44-55)

Como comenta este maestro de capoeira, él fue inducido a viajar a la Argentina por otros capoeiristas que ya habían visitado este país. Le habían sugerido que contactara a Ma., otro reconocido maestro de capoeira en el ámbito de Buenos Aires. Ma. les brindó su apoyo: en otros textos comenta que Ma. lo alojó en su casa e incluso hicieron trabajos juntos, aunque no con capoeira, sino en terreiros³⁸ religiosos.

-Gra. vino antes que vos?

-Si, Gra. vino antes porque tuvo un tiempo en que Pe. estaba solo e necesitaba da gente para tocar y mandó a plata. Pero no momento que mandó la plata yo no podía viajar porque tenía trabajo.

-Y cuántos vinieron esa vez?

-Cuando Pe. mandó a plata venho Gra. primeiro, depois venho Te., venho um pai de santo tambien que venho, depois ele mandó unas cagadas e não sei qué foi dele.

-Y de esos quiénes están todavía?

-Pe., e tão cuasi todos nossos familiares, familiares en términos así de amigos de infancia, tá Gra., tá Ju., tá Am., tá Mi., Pe. e eu.

-A todos ellos ya los conocías de allá?

-Desde nenes, é como si fossemos todos hermanos. Ju. tinha venido antes, con Gra., Ju. lá fazia música, a mãe dele tinha um bloco afro, e Pe. necesitaba alguien que era bastante profesional e vivía de la música tambien, então troçe Ju. antes de mim e de Gra., Ju. ficou dois tres anos. (DE/ un.47-54)

³⁷ Galera: grupo de personas, el público.

³⁸ Terreiro: Casa de candomblé, casa de santo; nombre dado a los terrenos y casas donde se practican las ceremonias y fiestas religiosas y sus preparativos, en los cultos afro-brasileños.

De. es un contramestre³⁹ de capoeira, que en la actualidad trabaja junto a Pe. en su escuela de capoeira en Buenos Aires. Como se lee en el último texto Pe. ayudó a varias personas, amigos desde la infancia, de su lugar de origen, para que pudieran viajar a Buenos Aires y trabajaran con él. Queremos resaltar cómo De. habla de todas estas personas como si fueran sus familiares: por más que no sean parientes en términos biológicos, el hecho de haber sido socializados en el mismo ámbito lleva a De. hablar de este grupo de personas como sus hermanos.

Podemos observar en los textos citados cómo gente que se conoce y trata en el lugar de origen se relaciona y es convocada para viajar. Estas redes se forman generalmente entre personas cercanas. Ya sea porque se necesita de su apoyo y su idoneidad para poder desarrollar una actividad ligada a la cultura brasileña, bien por una necesidad afectiva de quienes ya han migrado, o para que esas personas queridas puedan disfrutar de las ventajas que la migración les significó a quienes ya migraron. Este es el caso de Is. que atravesando una crisis de pareja sugiere a su hermana que venga a vivir con ella a Buenos Aires:

-Tu hermana se vino porque vos estabas acá?

-Si, mi hermana se vino en el 91, yo la traje y vivió conmigo un año y medio, y después conoció a su marido y se fue.

-Y porqué se te ocurrió? En ese momento te parecía que para ella era una posibilidad buena?

-Yo no pensé mucho. Primero yo me sentía muy sola en determinado momento, y cuando fui para allá ella estaba como muy sola allá con mi familia, es la última de diez, ella era la más chiquita. Y cuando yo planté incluso planté a la otra hermana, en realidad el plan fue traer la otra, pero la otra estaba muy arraigada y no se interesó mucho. Y de repente se dio que vino Co., no fue nada planeado, pero yo fui y se dio así de traerla. Y digo bueno, está bien, coincide con que yo tengo lugar. En ese momento no estaba muy bien con mi pareja, ya estaba como para separarme, entonces es como si necesitaba a alguien cerca por otro lado. No fue pensado pero

³⁹ En general los mestres de capoeira tienen algún alumno que ellos mismos han formado y que trabajan a su lado hasta poder convertirse ellos mismos en 'mestre' de capoeira. A éstos se los llama 'contramestre'.

analizandolo después yo creo que pasó un poco así. Como me iba a separar de alguien con quien había convivido durante un tiempo que necesitaba una persona para tener cerca, para sustituir. (IS/ un.35-40)

Is. recurre a su hermana por una situación personal en la que necesita apoyo afectivo. En cambio, De. sugiere a su hermana que realice el viaje para que ella también pueda disfrutar de sus logros:

-Y tu hermana porqué se vino?

-Yo tenía sempre vontade de que un dos meus familiares mas cerca podesse conhecer e disfrutar un poquito o que eu disfruté e conheci acá, pero, hay mais oportunidade para homen. (DE/ un. 65-66)

La misma situación se repite cuando Pe. explica los motivos por los que le sugirió a su hija que viniera a vivir con él a Buenos Aires:

- Tu hija se vino para acá porque vos le pediste?

-Porque eu pedi não. Eu troze ela para que ela podesse ter as mesmas condições que eu tive, a oportunidade de apresentar o trabalho dela, fazer a historia dela, e é o que está acontecendo por sorte, tá fazendo ali o samba dela, a percussão dela. (PE/ un.144-145)

Para los trabajadores culturales la migración aparece como una posibilidad para realizar trabajos que les son gratos. Pe. quiere que su hija pueda gozar de la misma situación en la que él se encuentra trabajando con su cultura, que tenga la oportunidad de 'presentar el trabajo de ella': las actividades que su hija realiza son, como él explica, bailar samba y tocar percusión.

Por otra parte quien ayuda a otra persona a migrar muchas veces sentirá que esa persona está en deuda con él o ella:

-Vos ya conocías a alguien que hubiera venido para acá?

-Directamente Pe., ele troce Gra., troce otro rapaz, outro amigo do seu barrio, e ate agora Pe. diz que me troce, pero no, ele me habló de Argentina (DE/ un.32-33)

Así se explica la preocupación de De. por aclarar que Pe. no lo trajo, él solamente le 'habló de Argentina'. Es importante esta aclaración ya que esto liberaría a De. de tener que quedarse junto a Pe., apoyándolo en su trabajo. Quien fue ayudado para venir a la Argentina sentirá una deuda con la persona que le prestó su apoyo. Quien ayuda a otra persona a venir no deja de sentir exigencias y responsabilidad hacia quienes vinieron confiando en su palabra:

-Recomendarías a más gente que venga para acá?

-Não, recomendar não recomendo. As pessoas perguntam qué coisas se podem fazer e eu falo. Mais não posso recomendar porque as pessoas...os brasileiros cuando voce recomenda eles acreditam que depois voce é responsavel por eles. Voce recomendó voce vai ter que dar casa, comida, dinheiro...Então as pessoas cuando perguntam eu falo 'eu tou, eu tou bem, passei minhas partes difíceis', 'ah qué é que voce acha de ir para lá', 'eu não acho nada, Buenos Aires tá lá, si voce quizer voce pode ir'.

- Pero ayudaste a bastantes personas que vinieron?

- Si, ayudé, ajudar é normal, si eu posso ajudar eu ayudo a cualquier um, independentemente de ser brasileiro, cualquier um se eu poder ajudar eu ayudo, no que eu posso eu ja ayudei algumas pessoas. Também fui ayudado e tou sendo ate hoje, então é interessante ajudar. (PE/ un. 119-121)

Los viejos y nuevos migrantes se convocan y conectan formando una red. Martes define las redes sociales -en su estudio de 1999 sobre brasileños en EEUU- del siguiente modo: "Las redes sociales, generalmente de parentesco, de amistad o incluso religiosas, son fundamentales para explicar cómo los brasileños llegan a los Estados Unidos, sobre todo porque ellas ayudan a reducir el costo psicológico y económico de la emigración. Sin embargo, los lazos que ligan a los migrantes a las diversas redes pueden ser tenues. Una dirección de un conocido de un amigo, del pariente de un pariente o de un pai 'que ayuda a los brasileños a ir para allá' pueden ser suficientes. De modo general, es por medio de las redes que son vehiculizadas informaciones y opiniones que

condicionan la opción a favor de la emigración. Los brasileños recién llegados a Massachusetts demuestran poseer poca información sobre los Estados Unidos y, al mismo tiempo, alta expectativa en relación a lo que podrá sucederles en aquel país.” (Martes, 1999: 73. Mi traducción.) Más allá de las referencias al caso particular que Martes analizó, esta cita nos parece valiosa en cuanto condensa las características que hacen a la definición de las redes sociales que, en muchos casos, originan las migraciones.

Especialmente queremos llamar la atención sobre la cuestión de las informaciones y opiniones que circulan a través de la red: las expectativas con que los migrantes migran muchas veces dependen de aquellas. Hemos encontrado de forma recurrente en nuestro trabajo de campo alusiones a la forma en que fueron sobredimensionadas las experiencias positivas de migrantes anteriores que llevaron a nuevos migrantes a migrar.

-Qué te decía él, que cómo era Argentina?

-Qué é que ele hablaba para nosotros, ele só hablaba ... não mintía, mais só contaba as partes lindas, 'na Argentina tem chicas lindas', bom trabalho, pagan bem, ate ahí tudo bem, ele tem tuda a razão. Mais ele nunca falou dos momentos feios em que no tenía trabajo, que podía quedar sem casa, e vos hay que hacer cosas que muitas veces não quer, aparecen muitas cosas que vos nunca esperó.

.....
-(...)Nois vimos para acá porque o Pe. falou que lá/ aquí en Buenos Aires tinha clientes para a Mó. que valía por tres clientes dela lá no Brasil. (LE/un.18) (Mó. es una mãe de santo que se dedica a la actividad religiosa)

.....
-(...)Quando a ex mulher dele venho aquí en Buenos Aires ele pediu a He., He. chama-se ela, para poder entrar em contato comigo. Ahí me deu o telefone e eu falei 'vou ligar Pe. vou ver que é que ele quer falar'. E ligei. Ahí falo 'porra Le. tou desesperado, eu preciso de uma pessoa como você aquí en Buenos Aires para me-ajudar com o bar, eu comprei um bar agora'. Eu ja sabia que ele tinha um bar porque o comenário lá onde ele morava corre muito rápido.

-Assim? Tudo mundo sabe?

- Todo mundo lá pensa que ele agora tá milionario, então falaram para mi que ele tinha um clube, um boliche. E ahí eu começé a entrar em contato com ele de novo. Ahí cada vez que eu ligava para ele ele falava 'porra você tem que vir porque a Mó. vai ter trabalho com religião', não sei que. Aí eu falei para Pe., 'olha eu tenho uma vida aquí no Brasil, minha vida não é ruin, Brasil tá a situação ruin mais a minha vida não é tão ruin, tou estabilizado, a unica coisa que me falta agora é um carro para me-transitar'... 'Não mais você tem que vir para aquí' que não sei que, bla bla (imitando a Pe.). Aí começé a fazer um trabalho de ilusão. (LE/ un. 23-26)

Como se puede observar en estos textos, muchas veces los agentes no disponen de información completa sobre cómo es el lugar al que deciden trasladarse. Emprenden el viaje porque algún amigo, que ya está instalado en el lugar de destino, les da buenas referencias del lugar. Muchas veces esas referencias no coinciden con lo que luego encuentran. Así, por los comentarios -que a veces sobredimensionan las bondades del lugar de destino- muchos agentes emprenden el viaje y terminan luego acomodándose a la situación que encuentran en el nuevo contexto, desplegando estrategias, ajustándose de la mejor manera posible a la situación según sus posibilidades.

VI. El trabajo cultural.

-Había alguien enseñando capoeira acá ya?

-Mirá, cuando yo llegué aquí había un muchacho bahiano que no era profesor, ele había aprendido algunas cositas así en Brasil, como era brasilero y bahiano, ahí eso es como tango acá: cualquiera sabe, no? (CA/un.48-49) (Mi énfasis)

Como ya hemos señalado (en la introducción y en el punto V, y según la línea teórica que venimos siguiendo), los agentes optan por la migración y por el trabajo cultural como una de las formas más adecuadas dentro de sus posibilidades -contando con ningún capital en sentido material pero sí con un capital cultural importante- para adaptarse a la situación en que viven. El desarrollo de actividades artísticas y culturales propias de la cultura brasileña en el nuevo contexto aparece entonces como una posibilidad ventajosa, siendo que se trata de personas que cuentan con una escasa instrucción formal. Además, perciben que los saberes de que disponen -propios de la cultura popular de su lugar de origen- son apreciados positivamente en el nuevo contexto. Estos postulados serán analizados en este apartado y en el siguiente.

Hemos buscado indagar, por un lado, cómo los agentes adquieren las habilidades necesarias para convertirse en trabajadores culturales. Por otro lado, hemos buscado comprender el sentido que los agentes confieren al desarrollo de dichas prácticas en el nuevo contexto confrontándolo con las experiencias de trabajo que previamente habían tenido en Brasil. En los textos que citamos a continuación buscamos mostrar que los aprendizajes de dichos saberes son informales y empíricos. A su vez que, los agentes, al recurrir a relatos de su socialización en la cultura donde dichas prácticas son constitutivas, buscan demostrar su adecuada capacitación en un conocimiento difícil de certificar. Esto aparece como una forma de legitimar su dedicación a este tipo de actividades, en el sentido de que son ellos los más aptos para hacerlo.

Veamos, en primer lugar, el caso de una mujer que vive en Buenos Aires desde el año 1983, trabaja profesionalmente como profesora de danza afro y también es bailarina y coreógrafa. En estos años de residencia en el país y de ininterrumpida labor en el campo de las artes afro, alentó una carrera profesional llegando a ser hoy la coordinadora del área de artes afro en un importante centro cultural de la Ciudad de Buenos Aires, donde supervisa la tarea de otros docentes.

-Y a sambar cuándo aprendiste?

-A sambar? No sé, creo que en la panza de mi vieja (se ríe). Después bueno, aprendí a sambar porque, como un proceso de imitación de los mayores.

-Bailaban en tu casa?

-En mi casa bailaban, en mi casa se promocionaba el baile desde la cocina de mi mamá.

-Era parte de la vida familiar...

-Claro, era parte de lo cotidiano. Y las fiestas de los vecinos, y los cumpleaños que hacíamos, no con música grabada, no?, producíamos nosotros las propias fiestas, y invitábamos a los vecinos, y ofrecíamos la casa a la gente, entonces, se armaba como estos bailes de vecinos. (IS/ un. 33-37)

Is. refiere a situaciones de su crianza en una familia humilde de Bahía, en Brasil, para describir cómo aprendió a bailar samba⁴⁰. Incluso dice que aprendió 'en la panza de su madre' connotando que, de alguna manera, el samba le viene por herencia. Además deja ver el contexto social en el que transcurrió su infancia, donde compartían fiestas con sus vecinos, tocando su propia música. Más adelante le pregunto por otro estilo de danza, a cuya enseñanza se dedica en Buenos Aires. Téngase en cuenta que

⁴⁰ Samba: En general se acepta que el samba es una danza de origen africano, cuyo nombre tal vez se origine del término 'semba', la denominación que recibe el movimiento de la umbigada en el Batuque de Angola. Existe además el 'samba de roda', que es un samba en el que los bailarines forman una ronda, al centro de la cual van pasando uno a uno para lucirse como solistas. Quien está en el centro invita a otro bailarín a reemplazarlo a través de una *umbigada*, un empujón dado con la zona del ombligo. Según Isa Soares, el samba de roda es una danza neo-africana perteneciente a la cultura bantú (Congo, Angola). Se desarrolla tanto en Bahía como en Río de Janeiro, pero es la representación del samba rural, distinta de la más conocida 'samba carioca', de Río de Janeiro, o urbana, por la presencia de mayor síncopa en su ritmo musical.

este otro estilo, la danza dos orixás⁴¹, toma muchos de sus aspectos formales de los ritos de candomblé, aunque puede ser practicada de forma secular. Así se entenderá mejor la inmediata referencia de la entrevistada a su pertenencia religiosa:

-Y la danza dos orixás? También en esa época aprendiste?

-Y la danza dos orixás ... Nosotros somos católicos, fuimos bautizados, si, si, si, tomamos el sacramento, somos católicos oficiales. Y pero, paralelo a eso, cuando teníamos alguna dificultad que los símbolos cristianos y el discurso no resolvían, nosotros íbamos a dos cuadras de mi casa, que tenía un centro espírita, de Umbanda. Mi primera experiencia como asistente de lo que tiene que ver con los orixás y la danza, fue na Umbanda. Porque era aceptable, no?, era más ... (IS/ un. 38-39)

Al aclarar tan enfáticamente que ‘nosotros’, su familia, ‘somos católicos oficiales’, ‘fuimos bautizados’, ‘tomamos el sacramento’, la entrevistada crea el contexto presupuesto sobre lo arraigados que están los prejuicios hacia las religiones afro, tanto en la sociedad argentina como en la brasileña. Como se ve, más adelante la entrevistada comenta que asistía también a cultos afro durante su infancia, pero ante su interlocutor, que para ella es en buena medida una extraña (blanca, argentina y universitaria), aclara antes que nada que es católica. Cuando nombra el culto afro con el que tuvo contacto en aquella época menciona la *umbanda*. Esto merece algunas aclaraciones acerca de las diferencias entre *candomblé* y *umbanda*.

El *candomblé* es la religión de origen afro más antigua en Brasil, constituida a partir de la mezcla de los contingentes de esclavos de distintas etnias africanas introducidos en la zona de Bahía y Pernambuco, en Brasil, durante la época de la trata,

⁴¹ Danza dos Orixás: estilo de danza afro-brasileña en el que se reproducen los movimientos que se realizan en los cultos religiosos de candomblé. Cada orixá o divinidad tiene un ritmo y un baile particular, que se relaciona con los elementos de la naturaleza que el santo simboliza y con el carácter de esa divinidad. Los bailarines se visten con las ropas y los colores característicos de los distintos orixás y llevan sus objetos simbólicos. Los cánticos evocan ciertos episodios de la historia de cada divinidad, son fragmentos de mitos. La danza es una representación el mito de cada orixá.

desde el siglo XVII. (En otras zonas del Caribe existen otras formas religiosas con muchas similitudes con ésta, principalmente la *santería* en Cuba). Como práctica religiosa propia de los esclavos y negros, el *candomblé*, durante más de tres siglos, sufrió una importante oposición y persecución oficial y social. La *umbanda* se origina en Rio de Janeiro, a principios del siglo XX. Esta forma religiosa, que adopta formas propias del *candomblé* pero asociándolas también a símbolos cristianos⁴², de alguna manera ‘blanquea’ al *candomblé*, incorporando a sectores medios de la sociedad brasileña, y no solamente negros. A pesar de ello, siguió siendo rechazada por amplios sectores de la sociedad brasileña, sobre todo por aquellos que defienden el monopolio del catolicismo como religión legítima. “...en todo Brasil, (...) la *umbanda* surgió defendiendo patrones y comportamientos aceptados socialmente. De todos modos, no escapó a la represión policial (...)” (Oro, 1999: 18. Mi traducción.). Así puede entenderse la referencia de la entrevistada a sus primeros acercamientos a la *umbanda*. Esta religión, en su percepción, ‘era más aceptada’. Implícitamente está diferenciando a la *umbanda* del *candomblé*, única práctica religiosa frente a la cual la *umbanda* puede verse con mayor aceptación social. Por ello le pregunto por su conocimiento de esta otra forma religiosa:

-Candomblé no conocías en esa época?

-Eeee... en esa época no, en esa época no é que no conocía: mi primera experiencia de ver el orixá bailando fue en la Umbanda. (...) Mi papá sí porque mi papá era ogá, del candomblé, tocaba, era iniciado en la religión. (...) Entonces siempre estuve así sentada en el primer banquito, mirando los cuerpos cómo reaccionaban a todo esto que tenía que ver con el ritual, cuando se cantaba, cómo se cantaba y qué se hacía después que se cantaba. Y en ese mismo lugar, en el lugar donde nació, ahí conocí el candomblé,

⁴² Por ello no deja de tener muchísimas similitudes lingüísticas, ritualísticas, mitológicas y doctrinarias con el *candomblé* lo mismo que con el *batuque*. El *batuque* es otra religión afro brasileña que surge según Oro (1999) en la zona de Rio Grande do Sul, en el siglo XIX. Según este autor, ésta última se estructuró de forma independiente del saber y de la legitimidad otorgada por el *candomblé* y por la pertenencia bahiana, que sí opera sobre otras religiones afro brasileñas.

después que había conocido la Umbanda con toda la mezcla que tiene que ver con el sincretismo, no? (IS/ un.40-41)

Recién después de una pregunta directa que le deja contextualizar mi conocimiento sobre el tema, la entrevistada admite que conoció el *candomblé* en el mismo lugar donde nació -'aunque ya conocía el sincretismo de la *umbanda*'. Incluso cuenta que su padre era iniciado en el *candomblé*: su padre era *ogã*, es decir que tenía un cargo en un *terreiro*⁴³. Fue allí, en el lugar donde nació, y donde podía asistir a los rituales 'sentada en el primer banquito', por más que ella no fuera iniciada, donde vio a los orixás bailando por primera vez⁴⁴. En su primera infancia tuvo contacto, entonces, con la práctica cultural que hoy ha podido profesionalizar.

-Y ahí empezaste a bailar...

-Y ahí empecé a bailar, no, a bailar no. Yo empecé a asistir primero, no empecé a bailar, iba mucho: adonde había candomblé yo estaba y preguntaba y escribía mis impresiones.

-Pero eras chica!

-Si era muy chica (remarca) Tenía ocho años, y escribía cosas, que me parecían, no? Imágenes... Y asociaba ya en aquella época las imágenes a las cosas cotidianas, a las cosas que yo veía, porque me parecía que cómo se movían era cómo se movía toda la gente, en distintas situaciones. (...)Y llegaba en casa y bailaba, ahí sí, en casa bailaba. (IS/ un.45-48)

En el caso de otro entrevistado, Pe., un mestre de capoeira que vive en Buenos Aires desde el año 1990, el aprendizaje de la práctica a la que se dedica también aparece relacionado con su primera infancia. Además, para este entrevistado, el significado de la capoeira -que es una práctica secular- aparece vinculado con sus creencias religiosas.

⁴³ Para ser *ogã* hay que estar iniciado en la religión. Los iniciados ocuparán distintos cargos en la casa de santo o *terreiro* al que pertenezcan. El *ogã* es el encargado de cuidar el orden en el *terreiro* como también puede ser uno de los percusionistas, responsables de la invocación de los orixás o santos.

⁴⁴ Según esta religión, cuando los orixás son invocados descienden incorporándose y manifestándose en el cuerpo de alguno de los participantes del ritual. Cuando uno ve a alguno de los participantes bailando o realizando otro tipo de gestualidad según el santo de que se trate, los creyentes están viendo al orixá que se hace presente.

Ante mi pregunta sobre cómo empezó a gustarle la capoeira inmediatamente hace referencia a su pertenencia religiosa:

-Y por qué te empezó a gustar?

-Y, porque eu, como a minha religião é espiritista⁴⁵ eu sempre gostei da percussão, atabaque; y cuando era pequeno tenía aquela mania de arte marcial. Então cuando conheci a capoeira fiquei atraído porque era como uma luta.

-Cómo la conociste, de verla en la calle?

-No porque eu tava na escola e a hora do intervalo apareceu a professora e falou que tinha alguém que ia mostrar uma arte chamada de capoeira, vindo de Africa, desenvolvida em varios lugares, Salvador, Recife, e ahí eu fiquei interesado. Na hora que ia na merenda que chamaban, no intervalo, ahí tava o tipo no medio da quadra de futebol, fazendo movimentos de capoeira e ahí me interesé e comecé a fazer. (PE/ un. 28-43)

El entrevistado se refiere a su primer contacto con la práctica en el ámbito escolar. Por lo tanto, si bien este acercamiento no se produce en el ámbito doméstico, tiene lugar durante los primeros años de su vida, en el espacio social de las favelas de Rio de Janeiro.

En los dos testimonios anteriores –el de una coreógrafa y el de un hombre que cuenta cómo conoció y se inició en la capoeira- se observa que las prácticas a las que estos agentes se dedican están basadas en saberes incorporados por pertenecer a un sector social y étnico. Puede observarse también, la importante relación que existe entre la religión de estos agentes y las prácticas que desarrollan. Si bien estas prácticas se secularizaron, para los agentes pareciera ser fundamental el sustento religioso que las mismas tienen. Esto se entiende si se piensa en los procesos de socialización de estos agentes. Estos tienen lugar en contextos en los que la religión funciona como sistema cultural (Geertz, 1973). La referencia de estas personas a sus creencias religiosas (tanto como a su infancia y a su proceso de socialización) son importantes para explicar cómo

adquirieron estos saberes y para legitimar su idoneidad en el desarrollo de actividades estrechamente ligadas a su cultura de origen.

-Eu tava un dia na minha casa e escuté o som de um berimbau que vinha do Morro do Sapo, inclusive é un tipo que esta na linagem, o Angelo, ele moraba lá, no pico do morro, e botaba capoeira no disco. Então quando dava vento trazía o som do berimbau. E eu ficaba enloquecido procurando saber de onde venía esse som. (PE/ un. 64)

Consideramos relevante aclarar la importancia que tiene la referencia al sonido del berimbau⁴⁶ en el fragmento precedente. Los relatos sobre cómo adquirieron los conocimientos de que disponen hablan en casi todos los casos de un contexto de origen impregnado de historias locales y familiares, con bagajes culturales claramente permeados por representaciones, valores, estereotipos y mitos.

En el caso del entrevistado Pe., él mismo describe una escena en que fue 'llamado por un berimbau', siendo que éste es un instrumento de alto contenido simbólico para los capoeiristas. En el folclore que rodea a la capoeira, el berimbau es un instrumento lleno de connotaciones místicas. En alguna ocasión este entrevistado me comentó que a él le gustaría ser investigador para poder rastrear y demostrar la relación que existe entre los tambores - instrumento central en los ritos de las religiones afrobrasileñas- y los berimbaus⁴⁷. Hacemos

⁴⁵ Se habla de espiritismo, o religión espírita, para hacer referencia a las religiones afrobrasileñas.

⁴⁶ El berimbau es un instrumento musical que se arma con una vara de madera -de beriba preferentemente-, una calabaza que hace las veces de caja de resonancia y una cuerda de alambre. Los distintos sonidos se obtienen apoyando o presionando una piedra contra el alambre y percutiendo con una varilla sobre la cuerda. Es el instrumento central en la música que acompaña la práctica de la capoeira.

⁴⁷ En las sesiones de religión afro-brasileña -candomblé, umbanda o batuque- es a través del llamado del toque de los atabaques (tambores) que los santos u orixás descienden y pueden incorporarse en el cuerpo de alguna de las personas participantes. En las rodas de capoeira es el toque de los berimbaus el que da el 'axé' al juego y a los capoeiristas. El axé es : "(...) la fuerza vital, energía, principio de la vida, fuerza sagrada de los orixás. Axé es el nombre que se da a las partes de los animales que contienen esas fuerzas de la naturaleza viva, que también están en las hojas, en las semillas y en los frutos sagrados. Axé es bendición, cumplimiento, votos de buena suerte y sinónimo de amén. Axé es poder. (...) Axé es un don de los dioses..." (Reginaldo Prandi, *Os candomblés de São Paulo*, Hucitec-Edusp, 1991:103 citado en Oro, 1999. Mi traducción.)

estas aclaraciones porque nos parece que las referencias de Pe. al instrumento representan la exposición de un bagaje cultural íntegro, un conocimiento y una percepción de los aspectos simbólicos de los elementos de los que se habla. Al recurrir a estos elementos simbólicos, se va constituyendo un personaje que actúa en el mundo según lo que su cultura le informa: tanto sus percepciones como sus acciones están pautadas por este sistema cultural. Todo esto puede verse como un recurso más para hacer constar la autenticidad de sus conocimientos y su idoneidad en la práctica a la que se dedica.

-Vos a esa edad ya trabajabas?

-Si, siempre trabajé desde pequeño, sempre algo tinha que se hacer, nessa época era difícil, capinar o quintal do vecinho, alguma coisa tinha que se hacer. E ahí eu começé a participar também nessa roda, de poquinho foron me deixando entrar, fui fazendo amizade com um com outro, fui aprendendo os toques de berimbau, y tal. Cuando ja tava bem desenvolvido ahí falei com Jorge que tava na hora de a gente começar a tocar nosssos instrumentos e não ficar só jogando com discos. Começé a armar instrumentos, berimbau...

-Atabaque⁴⁸ ya tocabas, no?

-Si, atabaque tinha, mais não claro que era da capoeira, mais era já parte porque eu já era macumbero⁴⁹...

-Tu familia era religiosa?

-Si. Ahí eu começé a ensinar os meninos no morro a tocar os instrumentos, e o Jorge tava recién casado e a esposa era ciumenta⁵⁰ e quería que ele largasse a capoeira. Então ja não podía ir muito. E eu fiquei responsavel pelo grupo, onde está incluido Marcelo, o Binho, que estaban ahí ja treinando, o Marcio, os alunos mais antigos, ne? De. era pequeno ainda nem jogava nessa época, só assistía⁵¹. Dahí eu fui formando, fui pegando mais forza no trabalho, começé a dar aula mais de capoeira independente, fazia por conta propria, porque gostava. Mais depois eu ja começé a frequentar outros grupos conhecidos, tal... (PE/ un.70-75)

⁴⁸ Atabaque: Tambor de origen africano, asociado a los rituales de guerra. Es como un barril con cuero de un solo lado y se toca con las manos o varillas según el ritmo. Es un instrumento de primordial importancia en las ceremonias y ritos del *candomblé*.

⁴⁹ En Rio de Janeiro suele hablarse de *macumba* para referirse a la *umbanda*.

⁵⁰ Ciumenta: celosa

⁵¹ De. vive desde 1996 en Argentina y es uno de nuestros entrevistados. Pe. aclara que De. en ese tiempo assistía a la capoeira, aunque no participaba porque era muy pequeño. De. fue formado por Pe. y trabajó a su lado durante muchos años. Viajó a la Argentina siguiendo la red que formara Pe. Hoy es el contramestre de Pe., quien contó con un gran apoyo por parte de aquel para instalar el bar y centro de enseñanza donde hoy desarrolla su actividad.

Nuevamente se observan numerosas referencias a los instrumentos, y a la iniciativa de esta persona a que se armaran y tocaran instrumentos y que no se utilizara música de disco. Esto habla del conocimiento profundo del 'fundamento'⁵² de la práctica y de un activismo permanente en su difusión. Esto, como también las referencias a su conocimiento del atabaque previamente adquirido, ya que el individuo formaba parte de la religión, 'ja era macumbero', pueden leerse, nuevamente, como formas de legitimar sus saberes y su trabajo. Además puede desprenderse de lo dicho la idea de que es solamente porque nació y vivió en ese medio que pudo adquirir esos saberes.

En el relato que construye este entrevistado se presenta con algunas características del héroe folclórico que, superando las adversidades, y gracias a la colaboración de las fuerzas sobrenaturales, cumple con el mandato de su destino:

-¿Dónde vos vivías nadie tocaba berimbau?

-Não, nessa época não havia capoeira em lugar nenhum. Só o tipo que botaba lá no pico do Morro do Sapo uma música e ensinava os garotos do morro assim. E o lugar era perigoso mais un dia eu falei não, eu vou subir ali de qualquer jeito. Era perigoso porque você levava mais de vinte minutos para chegar lá encima, de subida ate ali, villa villa grossa, com narcotráfico, tudo ali. Então geralmente a gente que vivia na parte de abaixo não subia ali, sabia que o tempo tudo a policia tava ali essas coisas. Então nunca tinha subido ali: a traves do som do berimbau tomé coragem e falei vou subir. Ahí fui subindo, as pessoas me olhavan como 'e esse que hace aquí', e fui subindo, fui subindo, escutando o som do berimbau. Cuando cheguei la encima ahí vi, era un quintal, tinha tocadisco, ele botaba os discos de Caiçara, Pastinha, e ahí me apresenté, falei, eu fiz capoeira um tempo, tal. Ahí ele falou 'quere participar, pode participar'. Como eu ja jogaba eu tinha uma visão melhor que os outros meninos que estabn ali. A maioria tava tudo começando. Então começé assim, com aquela

⁵² Se denomina 'fundamento' a los secretos iniciáticos en la religión. Algunas personas que practican capoeira sostienen que la capoeira tiene fundamento, incluso en muchas de las letras de las canciones se hace referencia a esta propiedad. Según esta perspectiva, quienes tienen un conocimiento auténtico de la capoeira conocerían ciertos secretos que no son accesibles a cualquiera. Hacemos esta aclaración para que se entienda la importancia que Pe. da a los instrumentos -en contraposición a la música grabada- especialmente al berimbau: Pe. sostiene -y esto sería parte del fundamento- que el axé desciende en la roda a través del berimbau. Por ello no deja a los capoeiristas quedarse acuciados al pie del berimbau mientras otros están jugando ya que estaría obstruyendo el axé que mueve su juego.

consideração, gostavam que eu ia, pedian para mi não faltar. Então eu passé a ir direto, participar ahí. Dahi, mais uns cinco anos, eu fique fazendo ahí, so porque tinha uma outra capoeira no Bananal, no Morro do Sapo, é outro morro. E ahí se juntamos... um día eu fui primeiro sozinho, sem pessoal, e depois juntamos esse pessoal de lá do Morro do Sapo, fuimos lá visitar eles. Ahí pegué amizade lá. Já tinha um grupo lá, o Jorge, só que o Jorge também fazia a mesam coisa, botaba um disco, ninguem tocaba instrumentos. E ahí começé a participar nos dois, ia para um lado ia para o outro. Depois o Angelo começó a parar um pouco e eu fiquei mais indo para o Bananal. (PE/ un.65-66)

El desarrollo de su aprendizaje es relatado por Pe. como una historia fantástica en la que el personaje, siendo un niño de menos de diez años, gracias a que fue 'llamado por el sonido del berimbau', sube el morro y atraviesa una favela peligrosísima. Esto ante la mirada atónita de los vecinos frente a su coraje. Además, él aparece como el único preocupado porque se le dé a los instrumentos y se le devuelva a la música la importancia que tienen en la práctica de la capoeira. Desde pequeño él parece ser bienvenido en los distintos grupos gracias a sus habilidades, que hacen que se destaque entre los demás niños. De a poco, tenemos ante nosotros a un héroe que, venciendo situaciones adversas (entra en un terreno peligroso guiado por el sonido de un instrumento) se convierte en un experto. Tras años de dedicación en la práctica, ahora emprende la tarea de difundirla en otro país.

-Allá por este trabajo que vos hacías cobrabas algo?

-No, dicen que agora sim, que a capoeira é vista como profissão no Brasil, que tem cómo dar aulas nas escolas, tem cómo botar uma boa academia se tem grana, mais na época não. A capoeira também lá era discriminada, a polícia não gostava, cuando assistía vinha atrás para prender, tinha que fugir, essas coisas. (PE/ un.76-77)

Es llamativo que el entrevistado señale que la capoeira 'también allá era discriminada', ya que en otros fragmentos reconoce la apreciación de que goza la misma práctica en Buenos Aires. De todos modos, queda claro que, mientras Pe. vivió

en Brasil, nunca consideró la posibilidad de obtener un ingreso por el mismo trabajo del que vive en Buenos Aires.

En el siguiente caso, un bailarín y coreógrafo que vive en Argentina desde el año 1994, también aparece la referencia a la posibilidad de haber adquirido el conocimiento de que dispone por haber crecido y vivido en el lugar en que lo hizo, en este caso, las afueras de la capital de Bahía.

-Y de chico no bailabas?

-Si, de chico si, porque en Bahía toda la gente está ligada al baile, entonces de una forma o de otra se celebra todo con baile.

-En tu casa bailaban?

-Claro, en mi casa eran todos pachangueros, aparte mi papá ya venía de una onda bohemia, tocaba la guitarra y tenía la onda de vivir en una provincia chica, entonces siempre fazia música en los casamientos, todo eso. Entonces en nuestra casa siempre hubo música prendida todo el tiempo o entonces mi papá estaba tocando la guitarra. Entonces era una onda familiar y aparte del entorno general de Bahía que tiene una tendencia a que estejas en una situación en que estás bailando. Hay mucha fiesta en la calle, siempre se hace conmemoraciones al aire libre, festivales grandes, música en la praia, al aire libre, entonces estás siempre expuesto a la cuestión del baile, o estás viendo o estás bailando. Y la tendencia es bailar. (VA/ un.23-26)

Para este bailarín, su infancia parece haber estado permeada por el baile: tanto debido a su familia particular como al entorno en el que vivía. En su discurso 'bailar', no es solamente bailar en un sentido profesional. El entrevistado responde a la pregunta sobre si bailaba de chico –siendo que en la actualidad es un bailarín profesional- y él responde que sí, porque en la cultura en que se socializó 'se celebra todo con baile'. El baile parece haber sido siempre parte de su vida, es constitutivo de su persona, de modo que cuenta con la mejor formación de que podría disponer.

Citamos a continuación las palabras de De, un profesor de capoeira que vive en Argentina desde el año 1996 (ya hicimos referencia a este entrevistado cuando Pe. lo nombró en su relato).

-Y capoeira hacían ahí en tu barrio?

-Sim, praticamente dentro de casa (se rie)

-Y aprendiste de chico?

-Si, muy novo, con dois, tres anos ja fazia, todo mundo ficaba olhando minhas palhasadas

-Hacían en la calle?

-Na verdade en todo o bairro, monte de lugares sempre tinha. Dentro do Bananal, Olavio Bilac, muita criança de sete, oito anos fazendo capoeira.

(DE/ un.8-13)

Como en varios de los testimonios anteriores aparecen referencias a la temprana iniciación en la práctica cultural a la que estos agentes se dedican. Esto es resaltado con las expresiones 'dentro de mi casa' como 'en la panza de mi vieja', para hablar de los espacios y tiempos más íntimos en los que se puede haber tenido vivencias. En el testimonio siguiente el entrevistado dice haber 'nacido' dentro de la práctica a la que se dedica:

-En qué momentos hacías capoeira si no tenías mucho tiempo libre?

-Capoeira não sei cómo lograba hacer pero... desde que empecé... na verdade eu nací dentro da capoeira, mais empecé a ficar conciente e pegar fanatismo desde os dez anos en adelante. Yo no sé cómo hice el tiempo, el lugar que hice para a capoeira não hice para a escola: trabajaba de manhana, a tarde hacía trabajo aparte para mim, a noite ia entrenar, tenía tempo para a capoeira, até cuando eu fiz o serviço militar, é tanto o fanatismo que todo vestido de branco volvía do quartel para casa, não resistía e ia igual na capoeira, jogaba igual.

-En tu familia alguien más hacía?

-Meus familiares todos, os quinze primos que vivía todos... é como un quintal grandote y ahí vivían como en cuatro o cinco casas e tenía como cuatro o cinco tías e todas as cinco eran como quinze primos que todos hacían capoeira.

-Y allá como forma de trabajo la capoeira es posible?

-Hoy si, puede ser. De cinco años atrás para acá si, tiene bastantes personas que tienen capoeira como trabajo, pero antes era más como... era más por amor, para cultivar, sería como a muchas personas les gusta el futebol e não é profisional, joga na calle o donde sea, pero fican contentos,

tão satisfeitos, así era yo con a capoeira. Como hasta hoje todavía no logrei vivir con a capoeira, gano plata pero la plata para invertir en un local não. Tá bem para mim e está mal. Mal porque necesito sobreviver e todavía no tengo un trabajo seguro, tou aquí rebuscando a ver si posso sacar proveito da parte cultural como também a parte de aproveitamento financiero. Allá en Brasil no. Allá por ejemplo yo nunca pagué por hacer capoeira, no pagué como mensualidade pero ayudaba a limpar la calle sempre tava yo e Pe. e otro chico allá arrumando la calle, o ponía plata para otras personas poder tener uniforme, não pagaba pero más que sacar plata ponía, e hasta hoy es así. (DE/ un.37-44)

Su dedicación a esta práctica aparece como la prioridad de su vida. Como toda su extensa familia, él se dedicó a la capoeira por más que no pudiera obtener dinero de esta actividad. En la actualidad, si bien obtiene algún ingreso de la misma, dice que no es lo suficiente como para vivir de ella. Pero lo sigue haciendo por amor: ¿existe acaso otra forma? Queda claro que su interés va mucho más allá del lucro y el oportunismo para obtener ganancias. Así se potencia su autenticidad y honestidad respecto a este conocimiento y actividad.

-Es mucho más difícil allá trabajar en algo artístico?

-Es mucho más difícil. Además el arte allá es más democrático: el arte no es invocado como acá. Mi formación fue una cosa más tomada de lo cotidiano, de las cosas de la calle, de las manifestaciones populares, de la experiencia directa, no fue tan formal, para formalizar yo iba a necesitar más tiempo y dinero y una familia que me apoyara. Yo estaba sola, buscando, construir algo para mi, y quería muchas cosas, no solamente bailar, yo quería vivir tranquila, decía 'de la danza no puedo vivir, y bueno, me voy a trabajar en algo que me de alguna posibilidad de subsistir y todo lo que pueda invertir en lo que más me gusta lo voy a hacer. Y cuando empiece a ganar dinero dejaré de hacer lo otro'. Pero allá nunca conseguí dejar de hacer. (IS/ un.53-54)

Nuevamente la referencia a la imposibilidad de vivir, en Brasil, de la práctica cultural -en este caso la danza-, por más que fuera lo que más le gustara hacer. Es de resaltar en este fragmento la alusión de Is. al carácter que tuvo su formación: tomada de lo cotidiano, de las cosas de la calle, de las manifestaciones populares, dejando clara una posición social o de clase determinada. Su aprendizaje fue además 'de la

experiencia directa', es decir empírico e informal, adquiriendo de este modo un saber folclórico, que solamente en el contexto migratorio logrará ser profesionalizado y fuente de subsistencia de la entrevistada.

Cuando habla de su hermana -que vive en Buenos Aires desde el año 1991, está casada con un argentino y trabaja como percusionista profesional- Is. nuevamente hace referencia a la importancia que tuvo haber vivido en ese barrio y en esa familia para hoy disponer del conocimiento musical que tiene:

*-¿Ella aprendió a tocar allá?
-Sí, ella siempre supo tocar, mi papá tocaba, mi mamá tocaba era todo así. Igual ella aprendió en una banda, de esas de los barrios, con trompeta y qué sé yo. Pero igual aprendió música, sabe leer partituras. (IS/ un. 11-12)*

Is. habla del conocimiento de que dispone su hermana como un saber casi natural, 'ella siempre supo tocar', que luego fue perfeccionado, 'igual ella aprendió en una banda', 'aprendió música'. Como se observa a continuación, la propia cultura aparece como una capacitación factible de ser puesta en uso para subsistir. Si retomamos los dichos de De. (en el último texto citado) observamos que se puede sobrevivir tanto de 'trabajos profesionales' -en el caso de este entrevistado sabemos que las actividades por las que obtiene ingresos más allá de la actividad cultural son trabajos de pintura y albañilería- como de la propia cultura. Según las propias palabras del agente su cultura puede definirse como 'capoeira, baile, danza y muchas cosas más'. Así, las prácticas culturales aprendidas desde la infancia, de forma empírica e informal, vividas en la casa, en el barrio, cotidianamente, son puestas en uso para subsistir en el nuevo contexto, son profesionalizadas:

-Eu tenho muita vontade, menos idade mais mas conhecimento nos trabalhos que se pode sobreviver independentemente da minha cultura que

é capoeira, baile, danza e monte de coisas mais. Quando você viaja pelo mundo tem que rebuscar, tanto cultural como profissional, gracias a deus, tive pouco estudo mais tive muito aproveitamento de tudo trabalho que eu fiz. (DE/ un.35)

Como ya se ha mostrado, en muchas de las entrevistas aparecen referencias a la imposibilidad de trabajar, en Brasil, con las prácticas que en Buenos Aires sí se convierten en una fuente de ingresos. Los trabajos que estos agentes realizaron en sus lugares de origen pueden ubicarse en el sector informal de la economía; sus trayectorias laborales generalmente muestran una gran diversidad de tareas realizadas, lo que habla de una débil inserción en el mercado laboral:

-En qué trabajabas?

-De muita coisa. Mais o que mais gosto fazer é metalurgica, de todo tipo, soldadora..

-Quién te enseñó?

-De pequeno, con catorce anos meu tio tinha uma empresa e sempre me ensinaba, logo aprendí rápido, fazia trabalho profissional e de ahí saí para uma obra, de construção, fazia desde cavar hasta construção, faltaba muito poquinho para ser pedreiro profissional pero...trabalhei con todo, azulejo, ladrillo, pintura, parte da electricidade, parte de bombeiro de agua, depois con pintura esas coisas, un poquito de faxineiro, como as senhoras, limpando, barrendo, encerando, tambei trabalhei não como basurero mais trabalhei numa empresa muito suja de basura que venían a tirar tinha que separar, trabalhava tambien os fines de semana en trabalhos particulares. (DE/ un.26-29)

.....

-Qué hacías allá antes de venir?

-Trabalhei em muitas coisas, trabalhei em varios trabalhos brasado... Trabalho brasado sería como construção, pintura, cargar caixas, trabalhei de atendente, trabalhei muito de seguridade, posto de gasolina que sería estação de serviço, trabalhei em varias coisas... (PE/ un. 20-26)

.....

-Trabajabas ya en restaurantes o cantando así como ahora?

-No nada de esas cosas, no trabajaba de nada que trabajo acá, nada que ver, es como que yo llegué acá y mudó toda la historia a nivel laboral porque ni me pasó igual, en Brasil nunca me pasó que tenía que trabajar de moza o de cantante. Lo que pasa es que Brasil es distinto que acá, en Brasil hay varias Rosi... (RO/ un. 5-6)

La transformación en cuanto a las posibilidades de trabajo que ven en el nuevo contexto aparece vinculada, en este fragmento, a la percepción de un valor positivo en el hecho de ser 'extraño' en el nuevo ámbito. Rosi es el nombre de esta entrevistada, quien vive en Buenos Aires desde el año 1984, está casada con un argentino, y trabaja como camarera -en un caro restaurante de la Zona Norte de Buenos Aires- y cantante. Como ella sostiene 'en Brasil hay muchas Rosi': hay seguramente muchas mujeres que comparten las características que en su percepción la hacen ser particular en Buenos Aires. Esto nos introduce al tema del exotismo con que muchas veces se reviste lo brasileño en el contexto de Buenos Aires, es decir, a cómo son valoradas las manifestaciones culturales brasileñas en el nuevo contexto.

VI. a) Estereotipo y exotismo: la imagen que los brasileños perciben que los argentinos tienen de ellos.

Hemos dicho en la introducción (apartado c) que los trabajadores culturales son, en buena medida, los responsables de la difusión de la imagen que la sociedad de acogida se hace del grupo, debido a que sus actividades son de carácter público. Esta imagen, difundida por los trabajadores culturales, realimenta una imagen de la brasilidad que existe en el imaginario local llegando a transformarse en estereotipo. De este modo los trabajadores culturales son percibidos de forma relativamente homogénea, e incluso aquellos brasileños que no se dedican a la actividad cultural suelen ser caracterizados de la misma manera. Los agentes son conscientes de que su diferencia -cultural y física ya que la mayoría de ellos son de piel oscura- puede ser puesta en uso de forma ventajosa. Por ello, a través de sus actividades y sus discursos, muchas veces contribuyen a la reproducción de dicha imagen estereotipada que ayuda a

remarcar esa diferencia. Pero al apoyarse y reproducir una imagen que en definitiva es un estereotipo, y que por lo tanto implica un prejuicio, también sufrirán las consecuencias negativas que dicha estereotipación pueda tener sobre ellos. Tanto el color oscuro en la piel, es decir, la ascendencia africana, como también otros elementos que serían característicos del pueblo brasileño, forman un conjunto simbólico que es idealizado por la sociedad local. Al menos esta es la percepción que nuestros entrevistados tienen respecto de cómo son vistos en Buenos Aires.

- A qué te referís cuando decís que en Brasil 'hay varias Rosi', qué tiene de especial Rosi?

- Y porque allá no soy novidade, acá es novidade el negro. Aquí por ahí me mira y o primero que pregunta, por ahí, no todos, pero es como común, ¿no?, es si soy artista, si canto, si bailo. Esa también es la visión que tiene la gente que va a Brasil, o que tiene algo que ver con Brasil, que son todos alegres, bailan, la gente siempre me ve así. (RO/ un. 7-8)

En la percepción de esta entrevistada ella consigue ciertas ventajas a nivel laboral en Buenos Aires por el hecho de ser distinta (esto se expuso en el último fragmento transcrito en el apartado anterior). Acá ella es novedad, en cambio en Brasil hay muchas como ella. El primer elemento que nombra por los que se siente distinta aquí es por ser negra. Además hay ciertas características que perciben le son atribuidas, en cuanto miembro de la cultura brasileña, por las personas nativas: que son alegres, divertidos, y que desarrollan alguna actividad artística.

-Creo que hay una aceptación de algunas cosas que tiene que ver con una cosa de 'fetiche'. Al fetiche uno lo ve como algo que te va a mejorar la vida. Hay una imagen del brasileño que es como de alguien 'ay,ay,ay' (exclama) pin para arriba, que es alegre, que los problemas los pasa así (agita las manos) riéndose, está todo bien, y creo que la sociedad argentina ha podido aprovechar de esto y generar un espacio desde ese deseo, de que el brasileño es una especie de fetiche, es algo que mejoró la onda, y lo supo aprovechar. Y el brasileño también supo aprovechar de esto.

-En qué sentido?

-Porque se dio cuenta que desde su diferencia podía sobrevivir. Y es un ida y vuelta. (IS/ un.116-118) (Mi énfasis).

Claramente puede observarse en el fragmento precedente cómo la entrevistada considera que los brasileños son valorados por parte de los argentinos (los brasileños son alegres, no se preocupan por los problemas, se rien de las dificultades). En su opinión, los argentinos encontrarían en los brasileños algo que ellos no son, algo que quisieran ser y que aparece proyectado en la idealización que realizan del pueblo brasileño. En su percepción, los argentinos están sacando un provecho de este 'otro' que tienen enfrente; por su parte los brasileños también sacan un provecho, porque "se dieron cuenta que desde su diferencia podían sobrevivir".

-Y, no tengo vergüenza de decirlo, soy brasilero, pero los argentinos están tocando igual o por ahí un poquito más que nosotros, porque viven acá, no tienen tanto problema financiero, tienen cómo estudiar percusión, cómo pagar o estudio para poder estudiar o ritmo y se aperfeccionar un poquito más que nosotros. Tem monte, cuase todos, no digo cualquier tipo de percusión, mais lo que hacemos para la animación de la noite sí, están mejor que nosotros, ensayado, bien preparado, bien uniformizado con las ropas, tienen lindos instrumentos.

Pero hay una cosa que tenemos nosotros culturalmente que eso nadie va a sacar ni afanar, y es lo que viene con cada uno, la alegría, o molejo, la forma de ser de cada uno, esa es la única cosa que no pudieron copiar, el molejo⁵³, la cadencia, el balanço, el ritmo, directamente la alegría que traz uno, a sonrisa sem tener que hacer forza. (DE/ un.86)

Los mismos agentes contribuyen a reproducir la imagen que existe sobre ellos. Las cualidades que harían a su especificidad muchas veces son resaltadas en cuanto les permiten obtener un trato diferenciado. En el fragmento precedente el entrevistado reconoce que los argentinos pueden tocar muy bien, y que han llegado a ser una competencia en la animación de fiestas tocando ritmos afrobrasileños. La seguridad y el bienestar de que gozan los argentinos -en su visión- les habría permitido estudiar, tener

buenos instrumentos, tener uniformes, todas cosas que para los brasileños aparecen como dificultades. Ahora, las características que hacen a la cultura brasileña, 'lo que viene con cada uno', como si viniera en la sangre (la alegría, el ritmo, la gracia para bailar, etc.) eso no se puede copiar ni aprender⁵⁴. De este modo se conserva la supremacía en ciertas actividades que para estos agentes son fundamentales para poder sobrevivir.

-É una coisa meio rara porque en definitiva sabés que no podés hacer música en el ómnibus, y eso significa que no hay cultura de percusión local. No podés llegar en un bar y golpear la mesa y darle a la botella con la cuchara, te miran todos como 'está loco', entonces no hay cultura percusiva local. Hay una tendencia a imitar, como en París están todos tocando percusión, entonces en Buenos Aires sería bueno también que estea. Es todo un reflejo así. Y dentro disso, creo que la gente que se está moviendo, la mayoría, en el área de danza afro por exemplo, vos vas a encontrar una clase de samba con 70 alumnos y vas a encontrar una clase de danza afro con os orixás con 8 o 10. Entonces la pregunta es ¿porqué? porque el concepto está mucho más estar cerca de la garota de Ipanema que de otra cosa. (VA/ un.83) (Mi énfasis)

Este entrevistado está describiendo la cultura local de forma contrastativa con su Brasil de origen. Encuentra que en Buenos Aires la gente no toca percusión porque sea una cuestión tradicional en su cultura; sugiere que en Buenos Aires la vigencia y difusión que están teniendo las artes afro se debe más bien a una cuestión de moda. Para hacer referencia a las prácticas que son mayormente consumidas en el contexto de esta ciudad cita el caso de la danza: es mucho más fácil tener alumnos si uno se dedica a enseñar samba que, por ejemplo, si uno busca difundir otra práctica afro que no está asociada a ese estereotipo que, según el entrevistado, sería la moda. 'La garota de Ipanema' es lo que los argentinos identifican cuando piensan en la cultura brasileña: lo

⁵³ Molejo: 'swing', gracia para bailar y cantar.

⁵⁴ No se ha transcrito aquí el párrafo precedente a este fragmento en el que el entrevistado comentaba cómo los argentinos han aprendido a tocar imitando a los brasileños, frecuentando sus espacios y tomando clases con ellos.

que se está idealizando, lo que la gente busca aprender, es la imagen más común de lo que es la cultura popular brasileña. En la mayoría de los casos, no existe, según este bailarín, la voluntad de conocer verdaderamente la variedad de formas que la cultura brasileña asume. Esta imagen simplificada que los nativos tienen de lo brasileño estaría influyendo en el tipo de prácticas que preferirán consumir.

-Este grupo que vos decís que armó Jairo, que se ocupó de reunir a los brasileños, había algo así como un grupo, o se reunían los brasileños en ese momento?

-No, no, no, porque... nos veíamos por ejemplo en los boliches, en los boliches de onda brasileira. Jairo por ejemplo se dedicaba a la parte de ambientación de los boliches afrobrasileños, así que mucho es de él acá, la onda de la cabañita, de las máscaras, él fue... hacía mucho antes de toda la moda esta, él hacía ese trabajo. Entonces él nos invitaba y íbamos, y ahí encontramos muchos brasileños. (IS/ un. 87-88)

Aparece en este fragmento la referencia a los 'boliches de onda brasileña' como espacios de reunión para los miembros de este grupo. Sin duda, al no haber instituciones de otro tipo que los nucleen, los bares son su espacio de socialización por excelencia⁵⁵ (analizamos el papel de los bares brasileños más adelante.) Vemos que nuevamente una imagen estereotipada de lo brasileño ('toda esta onda de la cabañita, de las máscaras...') es percibida por una entrevistada como si fuera una moda. Es verdad que los bares de

⁵⁵ En Buenos Aires los espacios de socialización para los inmigrantes de origen brasileño aparecen diferenciados según la clase social de sus concurrentes. Las elites tienen tres principales espacios de socialización: el Grupo Brasil (reúne a los ejecutivos de empresas de origen brasileño radicadas en el país. El centro de reunión es por lo general algún hotel céntrico); el Círculo de Damas Brasileñas (organizan reuniones a las que concurren esposas brasileñas de empresarios argentinos o bien brasileñas esposas de empresarios de origen brasileño. Sus miembros deben ser presentados por otro miembro, seleccionando los posibles participantes del círculo); y el Movimiento de Beneficencia Dr. Bezerra de Menezes (algunas mujeres brasileñas pertenecientes al Círculo de Damas se dedican a actividades de beneficencia). Los sectores medio y bajo tienen como principales espacios de socialización los bares brasileños. "Los sectores bajos y medio-bajos, quizás por carecer de los recursos económicos, no pueden organizar sus propios espacios de sociabilidad, como lo hacen los sectores más acomodados, pero al menos en Buenos Aires pueden participar -y asumido un rol protagónico- de ciertos locales que intentan recrear los elementos que, a los ojos de los porteños, identifican al Brasil: música, danza y alegría." (Hasenbalg y Frigerio, 1999: 129, mimeo)

estilo brasileño proliferaron desde principios de la década del 90, en coincidencia con la gran cantidad de jóvenes que -como si fuera una moda- de forma bastante masiva viajaban a veranear en el nordeste brasileño, principalmente en el estado de Bahía. Este fenómeno influyó, según perciben los responsables de algunos bares de estilo brasileño, para que en Buenos Aires hubiera un público de gente joven dispuesto a consumir la imagen que se recrea en estos bares.

-Te acordás en esa época cómo nos seguía la gente? Haber tenido en se momento un lugar como este. Hacíamos como cinco shows por noche, había gente que iba a los lugares solo por seguirnos a nosotros: llegaban en un lugar y preguntaban ¿están tal y tal? no ya se fueron, y salían atrás nuestro para el lugar donde íbamos. Haber tenido en ese tiempo un lugar como este... (PE-LI/ un.8)

El entrevistado contrasta la situación de principios de la década del 90 con la situación del año 2000. Cuando habla de 'un lugar como este' se refiere al bar donde estaba teniendo lugar esta conversación -el entrevistado se estaba dirigiendo a otro brasileño que dialogaba con él-. Dicho bar está bajo su responsabilidad, y solamente pudo abrirlo después de diez años de residencia en el país y gracias al apoyo de su actual mujer, que es argentina, y de un amigo que se asoció con ella, que también es argentino. En este espacio el entrevistado se dedica hoy a la enseñanza de la capoeira, su principal actividad. Puede entenderse que el mayor beneficio económico de dicho auge no lo obtuvieron los trabajadores culturales cuya actividad hacía posible el funcionamiento de estos espacios, sino bien, los propietarios que, en todos los casos, son argentinos.

Según nuestras hipótesis los agentes, socializados en una cultura particular, despliegan estrategias según un sentido práctico para decidir y actuar en las distintas situaciones. La situación está constituida por restricciones objetivas, por ello se

observan regularidades en las estrategias que despliegan los agentes. Si hacemos hincapié en que las acciones de estos agentes no están guiadas por un cálculo racional, no es para decir que estas personas son 'irracionales'. En todo caso, estamos queriendo destacar cuán hábilmente ponen en uso su capital cultural, de manera estratégica, según las posibilidades que este medio en particular, la ciudad de Buenos Aires, les brinda. Dichas posibilidades, que pueden leerse como ventajas en términos comparativos con sus lugares de origen, no son principalmente oportunidades de conseguir muy altos ingresos o ventajas materiales considerables. Creemos que las posibilidades favorables para que estos agentes desarrollen actividades propias de su cultura en este ámbito, y a su vez consideren que el beneficio por hacerlo es muy significativo, tienen que ver sobre todo con cuestiones simbólicas. Los conocimientos que detentan pueden ser puestos en uso porque el imaginario local es favorable al desarrollo de este tipo de prácticas. Los nativos son potenciales consumidores de estas prácticas porque, como ya hemos dicho, existe una valoración positiva de la diferencia que constituiría a 'lo brasileño'. Y estos agentes perciben un beneficio, no sólo por el hecho de que subsisten del uso de su capital cultural, sino además porque esto les permite acumular capital simbólico. Como ya dijimos, el capital simbólico es la disposición de conocimientos que son considerados legítimos y el prestigio que esto genera (Bourdieu, 1987). Veamos ahora cómo, en los discursos de nuestros entrevistados se observa que los agentes, concientes del estereotipo que existe respecto de su cultura y por lo tanto de ellos mismos, adecúan sus acciones a esta situación:

- Si, si, ya hay un estereotipo, la negra es caliente.. Yo veo como un objeto, no digo sexual porque sería decir ahhh!!! Pero un objeto: esa sirve para trabajar de moza, esa sirve para ser modelo, esa sirve. Y bueno, yo aprovecho.

- Lo que te sirve lo agarrás...

-Y lo otro no, porque yo ya recusei laburos, tengo el laburo que yo hago y yo ya rechacé laburos, por otras intenciones, me querían pagar menos...

por que yo iba a empezar porque me iban a enseñar... yo me avivé, creo que me avivé...yo se que se puede cobrar tanto y que se vale tanto y yo cobro. (RO/ un.111-114)

En las palabras de nuestras entrevistadas mujeres suele haber referencias a la imagen de la brasileña como sensual, imagen que muchas veces es ventajosa para ellas en cuanto les permite acceder a ciertas cosas, pero que otras veces resulta incómoda y problemática.

-Creés que existe un estereotipo de la mujer brasileña?

-Claro que es un... el objeto de deseo preciado, el objeto sexual en potencia máxima. La latina potenciada, ver una mujer brasileña es tener una gran erección.

-Vivís esto así cotidianamente?

-Si, si. Es como que ni la tocas y ya sentís esta cosa que te va a llevar a tener un orgasmo que te va a llevar a las estrellas o que las 24 horas vas a estar haciendo el amor con ella, sin darse cuenta que es un ser humano que más allá de eso necesita atención, necesita contención, necesita proyectar su individualidad hacia fuera. Es decir, es un objeto de deseo, de satisfacción, y es un trabajo correrse de este lugar, porque también es maravilloso verse en ese lugar, en algunos momentos de la vida de una.

-A veces viene bien...

-Por eso digo, que el brasileño en general, tanto el hombre como la mujer también supo aprovechar. (IS1/ un.137-142)

Como aparece en estos fragmentos, los agentes perciben una visión estereotipada de ellos mismos por parte de la sociedad local. Y son ellos mismos quienes reconocen que muchas veces ese estereotipo puede traer ventajas si se sabe aprovecharlo. Ahora bien, aunque puedan aprovecharse las ventajas a las que se puede acceder gracias a esta imagen, también se quejan de las limitaciones que este estereotipo les impone.

-El problema viene después, cuando este mismo negro quiere ascender a otro tipo de función dentro de esta sociedad, ahí está el problema.

-Porqué hablabas de ambigüedad, de 'si pero no'?

-'Si pero no' porque cuando funciona como fetiche, como objeto de mejoría, del estado de ánimo, de la visión de la vida, todo lo que mejora la vida del otro es bueno. Pero cuando sale del lugar de fetiche y quiere algo para él mismo también, cuando quiere proyectarse en la misma sociedad que lo usa como un fetiche ahí sí está el problema. Por eso digo atracción-rechazo: el

rechazo viene cuando ahí ya la minoría, lo diferente, quiere insertarse en la mayoría, en lo general. Osea, funcionar dentro de la legalidad no es para el fetiche, el fetiche tiene un lugar, cuando el fetiche sale de ese lugar y quiere funcionar como un ente global: ser diferente, ser alegre, ser esto, ser aquello, mejorar la onda, trabajar con la subjetividad y con algo que tiene que ver con la alegría todo bien. Pero también necesita comer, necesita un espacio, necesita que le reconozca que tiene que tener un lugar para vivir, que necesita asegurar una obra social, necesita vivir como todo el mundo, no es solamente una persona diferente, es un ser íntegro con todas sus necesidades. (IS/ un.120-122)

Todo estereotipo implica un prejuicio: en la idea de que los brasileños son muy buenos para algunas cosas puede leerse de manera implícita, que no son tan buenos para otras. Mientras las conductas de estos agentes son acotadas a lo que esta imagen estereotipada permite esperar de ellos, parecería no haber problemas de discriminación. Ahora, cuando estas personas aparecen haciendo cosas que se escapan de ese modelo del brasileño 'alegre y divertido', que se pasa la vida 'cantando y bailando', para hacer evidentes otro tipo de necesidades, las cosas parecen cambiar:

-Cómo te parece que recibe la sociedad argentina en general a los brasileños?

-La pregunta es compleja.

-Dirías que bien o mal?

-Yo creo que bien, ... En verdad yo no sé si decir bien, porque hay sutilezas. Hay una cosa muy ambigua, que tiene que ver con la atracción y el rechazo, pero la primera impresión es que sí, que con nosotros está todo bien. Pero después uno se da cuenta de otras cosas... (ISI/ un 109-113)

.....

-Para quién te parece que es más fácil vivir acá, para las mujeres brasileñas o para los hombres?

-Para adaptarse acá a vivir acá? E difícil de contestar porque la mujer también sufre mucho. La mujer yo lo veo fácil pero también la mujer lo sufre mucho. Fácil porque llega aquí consigue un hombre y bueno, qué sé yo, como la ley do mundo antes era para ser así: hombre trabajar e a mujer estar dentro de casa, pero nunca se compensa así, e creo que nunca se ha de cumplir porque a la mujer también le gusta ser independiente. Pero la mujer también sufre cuando llega acá, consigue un chico y ¿qué será que pasa con ese chico? 'esa negra é una puta' viene acá para isso aquello, então si, a negra tá com isso, hay que dar con muita sorte para conseguir un chico también de familia que la va a tratar bem, não vai deshacer nunca,

não vai ter preconceito na família, e va a poder viver bem. (DE/ un.126-127)

Las relaciones entre personas en las que hay una imagen del otro fuertemente estereotipada, no dan lugar a una inserción plena en el nuevo ámbito, ya que está limitada por esa imagen simplificada. Hemos dicho en la introducción (apartado c) que el estereotipo con que se representa localmente a 'lo brasileño' es exotizado. Lo exótico es valorado positivamente. Ahora bien, esta exotización puede verse también como una discriminación eufemizada. En cuanto estas personas reproduzcan el estereotipo con que son representadas, no encontrarán limitaciones en su inserción en la sociedad local. Ahora cuando se hacen evidentes necesidades y carencias que son las mismas que tienen muchos otros inmigrantes e incluso ciudadanos nacionales, los medios de que disponen para poder satisfacerlas son limitados. Hemos transcritto fragmentos en los que algunas mujeres comentaban que pueden sacar ventajas del estereotipo que funciona sobre ellas -principalmente que las negras son sensuales- pero que también muestran que este acercamiento con los miembros de la sociedad local no es plenamente satisfactorio. Pero no sólo las mujeres sienten que se las trata como un 'objeto' atractivo por su sensualidad, que solo es aceptado en determinadas situaciones. Los hombres suelen quejarse de la misma realidad:

- ...Con los hombres también pasa, no es que no pasa. Pasa. Yo tuve amigos que, yo con todas las historias que me cuentan mis amigos yo me cago de risa sempre, y me contaban que se consiguió chicas de mucha plata mesmo, de mucha mucha mucha plata, la chica lo llevó para casa, daba de tudo, coche, paseaba, y determinado tiempo a chica chau, andate, eu so queria probar, saber cómo es, y sigue pasando hasta hoy. (...)
Yo si amanhã tou na calle, porque me separo y tengo que salir, salgo orgulloso y con la cabeza erguida, no cabeza abajo, yo abajaría a cabeza desde el momento que estaría con una chica só pensando no que ella pode me dar, me ajudar, todo o que ella pode me dar y amanhã depois chau,

andate, ahí si, eu não tenía cómo encarar o mundo ni a mi me mirar no espejo. (DE/ un.131)

Los casos en que un hombre brasileño forma pareja con una mujer argentina y vive luego en su casa son muy frecuentes.

-Ibamos a tocar, si. En esa época jogabamos capoeira en la calle, pasabamos la gorra y ganabamos unos mangos para poder, pagar hotel, comida, esas cosas todas, los que no teníamos una chica que nos daba (se rie) (CA/ un.147)

Por ello muchas veces entre los hombres se hace referencia a compatriotas que convivirían con mujeres locales tan sólo para obtener un techo donde vivir, comida y sexo. Así sacan provecho del estereotipo que existe sobre ellos. Algunos hombres condenan este tipo de actitudes.

-El hombre, una parte grande, pone 90 por ciento de los hombres vem y se aprovechan mesmo. Eu não sako nada de ninguem, eu prefiro pedir, agora não viver com alguém para ver qué te da, como estafador.(...) Não se aproveitar de los demás que ya están acá con la vida hecha, seja brasileiro o argentino. Hoje en día tanto hombre como mujer vem com a mente 'vou conseguir algo de plata y ahí tou y chau', pero muchas veces se equivocan y duran poco, piensan que está todo bien y después de un año, dos años, chau, va tudo para abajo. (DE/ un.128)

Creemos que estos textos son importantes para entender desde la perspectiva de los agentes que el estereotipo que existe sobre los brasileños es exotizado. Para estos agentes, convivir con una mujer que tiene 'muchísima plata', que tiene auto, que lo lleva a pasear, son cosas que no estaban a su alcance en sus lugares de origen. El estereotipo exótico del que hablamos parece funcionar sobre todo entre sectores medio-altos de la sociedad local. Esto es coherente con la idea de que el turismo ha influido mucho en esta apreciación positiva hacia lo brasileño.

-Y ustedes con qué fin hacen esto, por ejemplo, de venir acá o ir a otros lugares en donde representan a la comunidad brasilera?

-Para que la gente pueda conocernos, porque la gente saben, porque dijeron que fueron a Brasil e foi lindo e é divertido e o povo brasileiro es alegre, qué sé yo... pero nosotros más para que la gente nos vea de cerca, vea cómo actuamos nosotros, y además de la rivalidad que hay en el futbol Brasil-Argentina, para que vean que nosotros somos un pueblo solidario, y que no, a pesar de eso, nosotros somos amistosos, queremos hacer amistad con la gente... (AN/ un.21-22)

Esta entrevistada es la dueña -junto con su marido argentino- de uno de los principales bares de estilo brasileño en Buenos Aires. Puede leerse que, en la percepción de estos agentes, existe un sector de la sociedad local que ha viajado a Brasil, que tiene una imagen del Brasil y la cultura brasileña: es a ese público y para la recreación de esa imagen adónde apuntan sus actividades. Las personas argentinas que frecuentan los espacios en donde se exhiben o practican formas de la cultura popular brasileña son, por lo general, gente que ha viajado a Brasil. Las prácticas que estos trabajadores culturales difunden son consumidas por público nativo. Esto habla de una apreciación de su cultura y de sus saberes. Ahora, como dijimos antes, la aceptación hacia los brasileños parece ser más bien una aceptación de un estereotipo exotizado que una integración plena basada en un conocimiento profundo de la cultura de los otros. Hemos visto en varios fragmentos que muchos agentes se sienten aceptados por los miembros de la sociedad local solamente mientras ocupen el lugar de lo exótico.

Para tratar el tema del exotismo, seguimos la definición de Todorov cuando habla "Sobre las buenas costumbres de los otros" (1991: 305). Según este autor, el exotismo, en forma ideal, es un relativismo: lo que se valora no es un contenido estable sino una cultura definida según la relación que guarda con la cultura del observador. Se trata de un relativismo atrapado en un juicio de valor (los otros son mejores que nosotros), pero en el que la definición de las entidades que se comparan, 'nosotros' y

'los otros', permanece puramente relativa. El exotismo, según su definición, "se trata, no tanto de una valoración del otro, como de una crítica de uno mismo, y no tanto de una descripción de una realidad, como de la formulación de un ideal" (Todorov, 1991: 305). Así, el exotismo con que se reviste a los otros está basado en el desconocimiento de esos otros. Ese desconocimiento, la negativa a verlos tal como son, sostiene Todorov, difícilmente pueden considerarse formas de valorar. "Es un cumplido muy ambiguo el de elogiar al otro simplemente porque es distinto que yo. El conocimiento es incompatible con el exotismo, pero el desconocimiento es, a su vez, irreconciliable con el elogio a los otros; y, sin embargo, esto es precisamente lo que el exotismo quisiera ser, un elogio en el desconocimiento. Tal es su paradoja constitutiva" (1991: 306).

Los discursos de nuestros entrevistados ilustran esta cuestión de forma clara. Son concientes del carácter ambivalente que tiene la valoración de que son objeto. Saben que esa valoración puede aprovecharse en muchas circunstancias. Ahora, concientes también de las debilidades de este tipo de apreciación, muchos agentes buscan correrse de ese lugar.

- Porque también el hombre argentino desde algún lugar es un fetiche, es alguien diferente para las brasileñas, también, es lo diferente (remarca). Lo que es el fetiche es lo diferente siempre. (...) Creo que puede ser inconsciente, pero creo que funciona, hay una especie de atracción de los opuestos que funciona en primera instancia, después viene todo lo demás. Hay personas que funcionan como fetiches, y hay otras que con todo lo potencial de ser se corren del lugar, y también ahí depende de la personalidad de la persona, no solamente del género, del brasileño y la brasileña. Y desde los brasileños también hay hombres que se quedan y que la mujer es la cabeza. Y también dentro del género femenino brasileño también hay mujeres que se quedan y aceptan. No es una regla, no se puede generalizar, porque en ese sentido depende del carácter de cada uno. Pero en realidad la brasileña está más sola acá que el hombre brasileño, por algo será. (IS/ un. 133-134)

Esta entrevistada está describiendo la forma en que esta 'fetichización' de ellos mismos puede ser utilizada por hombres y por mujeres. Señala que algunas personas, sean hombres o mujeres, no aceptarían ese lugar. Lo mismo se hace evidente cuando se trata de realizar actividades comprendidas como trabajo cultural, que en la percepción de estos agentes no sería ético aceptar. Una de las formas para correrse de ese lugar es buscar realizar un trabajo serio, que no descansa, por ejemplo, solamente en el beneficio comercial inmediato que se puede sacar del desarrollo de alguna práctica cultural. Así, algunos agentes renuncian a ciertas ventajas materiales pero apuestan a la realización de un trabajo que hable de un conocimiento profundo del arte al que se dedican y de una postura ética definida.

VI.b) En busca de capital simbólico.

Habíamos dicho algunos párrafos más arriba, que los beneficios que perciben estos agentes son del orden de lo simbólico más que grandes ventajas materiales. El reconocimiento, tanto de sus pares como de los miembros de la sociedad local, es fundamental en cuanto les permite acumular capital simbólico. Y esto sí hace una diferencia con las posibilidades que estaban a su alcance en los lugares de origen. Así expresa el mestre Pe. las diferencias frente a la práctica de la capoeira en Rio de Janeiro y en Buenos Aires:

-Si, lá geralmente quein fazia capoeira era um marginal, quein fazia capoeira era malvisto por las personas...Era malandro do morro, porque sabia do morro, então era malandro do morro, capoeirista do morro, y tal, a visão assim...Para mim hoje e muito interessante a minha capoeira na evolução que está, a forma que as pessoas estão trabalhando, essa propria entrevista que a gente estamos fazendo, voce necessitar de isso, poder usar isso na sua profissão, o que voce esta estudando, é legal, mais na época era marginal. (PE/ un.79)

Pueden observarse formas de proceder que muestran que estos inmigrantes buscan reconocimiento dentro del campo en el que actúan. Este parece ser el objetivo con el que sus iniciativas son emprendidas, ya sean las presentaciones que realizan en lugares públicos para dar a conocer su trabajo, la participación en eventos organizados por otros trabajadores culturales, la permanente preocupación por ir ocupando los espacios que aparecen como posibles lugares de trabajo, etc. Lograr que los miembros de la sociedad local acepten y consuman las prácticas que estos agentes ofrecen no parece ser la cuestión más difícil. En cambio, lograr que los connacionales reconozcan que el trabajo que se está haciendo es serio, que está bien hecho, en definitiva, que es legítimo, es una condición fundamental para poder ocupar un lugar de prestigio dentro del campo. Esta aparece como una preocupación permanente en los discursos de nuestros entrevistados.

Las formas a través de las cuales se busca ese lugar de prestigio son de lo más variadas. Hemos observado, por ejemplo, una referencia a la existencia de dos grandes grupos cuando estos trabajadores culturales hablan de ellos mismos: un primer grupo (que se trata de personas que habrían llegado a la Argentina durante la década del 80) que según los testimonios son los que han 'fundado' el campo de las artes afro en Buenos Aires, y otro grupo que no realizaría trabajos tan serios sino que se dedicarían a actividades culturales solamente para obtener un beneficio comercial inmediato (y que serían los que habrían venido a la Argentina ya entrada la década del 90). Algunas de las personas que hemos entrevistado se ubican en aquel primer grupo: en sus discursos la referencia a dicha pertenencia aparece, sostenemos, como una forma más de legitimar el propio trabajo y como una aclaración del tipo de actividad que se busca desarrollar.

-¿No pueden trabajar juntos?

-Não da, porque a gente tá meio complicada. Yo igualmente siempre recibo con los brazos abiertos la gente que viene acá, trato de tratarlos de la mejor forma posible, y tengo muchos brasileiros amigos acá que hablamos por teléfono, salimos a cenar a veces, tomar algo no?, y bueno hay gente, mucha, muchos brasileiros. Lo que pasa es que yo te voy a decir una cosa: hasta la década del 80 acá más o menos nosotros nos conocemos todos los que estamos. (CA/ un.100-101)

.....

-Supiste de gente en ese momento que se fue a otros países?

-Eeee.. de ahí de San Pablo yo conocía poca gente que salió. (...) Pero a nivel general sí, había salido mucha gente. En esa época llegó acá antes que yo Força Africana también.

-Força, el grandote?

-Sí, sí, que es la primera persona que yo conozco en Buenos Aires, fue el primer bailarín que yo ví bailando afro acá. (...) Yo ya conocía ele de San Pablo, porque como yo trabajaba con el grupo en un centro cultural con un programa de integración de San Pablo con Bahia, vino el ballet folclórico de Bahia y él integraba ese ballet, y yo estaba en la platea, entonces fue de casualidad llegar acá y encontrar ele acá. Y decir 'uuuu vos acá'. (...) El vino por una gira que tenía el ballet todo por los países, gira internacional, y le gustó la Argentina y quedó acá. Foi, vino, foi, después vino.

-Es uno de los primeros de esa camada Força no?

-El es de los primeros de esa camada sí, de los primeros. Después está Jairo también, que Jairo es más o menos de la época de Força, no sé si vino antes o después, pero es más o menos de la misma época. (...) Jairo es capoeira, fue uno de los primeros que anduvo por acá también, mucho antes de Ioji, mucho antes de Marcos. (IS/ un. 64-78)

En los últimos años de la década del 80 tuvo lugar, además del auge del turismo argentino hacia el nordeste brasileño y de la aparición de muchos bares brasileños, la formación de una suerte de 'movimiento afro' en Buenos Aires. Fue más que nada resultado de la reunión de muchos trabajadores culturales -brasileños, pero también cubanos y uruguayos en menor medida- que encontraron un espacio laboral en la Ciudad de Buenos Aires.

-Yo conozco un montón de brasileiros acá, amigos eu não sei si tengo brasileiros acá, pero conozco direto a maioria dos brasileiros que están acá, sobre tudo os que estão mas tempo: Anamá Ferreira, Força Africana, Isa Soares, Liasev Freitas que se foi, Telma Meirelles, bueno toda esa gente que llegó al principio. Pero pienso que acá en Buenos Aires yo volví hace

tres años, y hay algo acá. En Buenos Aires todo el movimiento de cultura afro, hablando de la danza afro y esas cosas, empezó a través de Ioji Senna que fue un tipo que tiró toda la onda para que Telma Meirelles diese clases, para que Isa Soares diese clases. Y ese tipo en ese momento fue el que movió Ricardo Rojas, que Ricardo Rojas no existía como institución como existe hoje, era un centro cultural marginalizado, y ahí se concentraba toda la cultura brasileira del momento.

-Llegaste a estar acá en ese momento?

*-Claro, cuando vine al congreso Ioji Senna era el director del departamento afro y coincidentemente 90% del movimiento del centro cultural hacía el movimiento ligado a la cultura afro que estaba Ioji Senna coordinaba todo e abría más espacios. Entonces ahí entró Evon, entró Telma, entró Isa, entró Liasev na parte de percusão, entró uruguayo, entró ese Araña, que daba clases de percusión y tocaba en las clases. Entonces creó toda esa onda que hoje as personas no hablan de Ioji pero es así, **no es cuestión de que la gente hable de la cultura negra en Buenos Aires sin hablar de lo que fue el principio del movimiento.** (VA/ un.95-97)(Mi énfasis)*

El área de artes afro del Centro Cultural Ricardo Rojas también habría visto su apogeo en esos años, gracias a la actividad -según muchos trabajadores culturales reconocen- de Ioji Senna, un brasileño que se dedicó, entre otras cosas, a la enseñanza de capoeira⁵⁶. El bar de este centro cultural habría sido, según cuentan, un importante espacio de reunión para los trabajadores culturales en los años 80. Haber participado de dicho movimiento es una forma más a la que recurren estos agentes para certificar la seriedad de su trabajo. Por un lado, porque es una forma de demostrar que se cuenta con una larga experiencia en el país (en términos relativos diez años son una experiencia larga en este caso), pero sobre todo, experiencia de trabajo en las artes afro. Así se deja constancia de que la dedicación a estas actividades no se trata de un oportunismo que busque un provecho comercial inmediato, sino que constituye un proyecto de trabajo a largo plazo. Estos agentes de los que hablamos son personas que buscan hacer escuela: muchos de sus alumnos argentinos ya se dedican de forma independiente a la enseñanza de formas artísticas afro.

⁵⁶ (Ioji Senna vive ahora en Estados Unidos, y se dedica a la enseñanza de capoeira en Minneapolis)

Hemos mostrado cómo la imagen que existe en el medio local respecto de los brasileños es hábilmente aprovechada para poder abrirse un camino laboral. Este estereotipo que existe entre los nativos, si bien puede resultar provechoso para los trabajadores culturales, en cuanto es exotizado, al mismo tiempo impone límites a su inserción. Muchos agentes buscan correrse del lugar al que este estereotipo los relega. Para ello deben abandonar los beneficios comerciales inmediatos que esta imagen les brinda. Una forma de hacerlo es sentando un precedente en el desarrollo de alguna práctica artística afro brasileña con fundamento en la cultura de origen. Son estos agentes los que componen la unidad de estudio en la que nos centramos.

VI.c) Hablando de los otros: acumular capital simbólico.

El grupo de los trabajadores culturales brasileños en Buenos Aires aparece como reducido en los discursos de nuestros entrevistados. Estos agentes, en general, se conocen entre ellos, saben sus historias, en algunas oportunidades trabajaron juntos o bien fueron alumnos los unos de los otros. Los trabajadores culturales en Buenos Aires circulan por un circuito definido, principalmente compuesto por los bares de estilo brasileño y algunos centros culturales. Lo que se sabe y se dice de cada uno parece ser fundamental para el trabajo que desarrollan. Como señalamos, creemos que esto es así por la importancia que tiene para estos agentes la posibilidad de acumular capital simbólico. El cuidado de la propia reputación es una cuestión fundamental para quienes están tratando de construir una trayectoria. Por ello es fundamental hacerse conocer, que se sepa el trabajo que se está haciendo.

A su vez, es peligroso exponerse demasiado, los comentarios de los demás pueden perjudicar de forma significativa la propia actividad. La información que circula por este circuito, muchas veces, llega a oídos de los alumnos argentinos. Así el trabajo de estos agentes puede verse beneficiado si los comentarios son buenos o bien verse perjudicado, en los casos en que algún trabajador cultural sea desacreditado. Las habladurías, los comentarios, influyen muchísimo en los que estos agentes decidan hacer. Moverse en dicho circuito es tan necesario como delicado.

-M.N. es conocida?

-Yo la he visto, pero no la conozco. Ahora en el décimo aniversario del Danzario Americano, ella hizo una performance así de danza, bailando Iansá, con Sergio Amorim que hizo Xangô⁵⁷, y a mi me gustó, pero yo no sabía que era ella era M.N., no nos conocemos.

-Debe haber venido hace poco...

-Creo que sí, porque dentro del ámbito de la danza afro ella llegó después, no nos conocemos. Y se maneja así, como por fuera del circuito. Hay un circuito que uno conoce: casi todos pasamos por el Danzario, casi todos fuimos profesores del Rojas, casi todos nos encontramos en Maluco Beleza⁵⁸, y ba. (IS/ un.195-198)

Tanto los bares brasileños como algunos centros culturales (i.e. el Danzario Americano⁵⁹ y el Centro Cultural Ricardo Rojas⁶⁰) son constitutivos de dicho circuito.

⁵⁷ Xangô: Orixá, dios del trueno y del rayo, hijo de Yemanjá en la mitología yoruba. Es uno de los orixás más populares, prestigiosos y divulgados.

⁵⁸ Maluco Beleza es uno de los principales bares de estilo brasileño de la Capital Federal.

⁵⁹ El Danzario Americano es una institución privada fundada por su actual director, Jorge Winter, en el año 1990, quien la define como una 'Escuela de Danzas Afro-Latinoamericanas', ubicada en el barrio de Almagro de la Ciudad de Buenos Aires. Durante los años 1999 y 2000, el Danzario estuvo dirigido por el coreógrafo y bailarín brasileño Claudio de Oliveira, quien en la actualidad continúa su actividad docente en dicho espacio, enseñando danzas populares afro-brasileñas. Marisa Nascimento (afro-yoruba) y Ney Costa (samba-reggae, funk y pagode) son los otros dos profesores de origen brasileño que trabajan en dicha institución. Entre los objetivos su director señala "equiparar los ritmos latinos al nivel de las técnicas más reconocidas, las occidentales, como las danzas clásicas o contemporáneas; producir conocimientos generando proyectos que permitan mostrar el trabajo que se realiza en el interior del país y relacionarse con otras instituciones del mundo; luchar contra la discriminación y el racismo y toda forma de estrechez de miras que buscan imponer los sectores tradicionales que no se sienten enriquecidos por la diversidad y la pluralidad." (Entrevista personal con Jorge Winter; 14/5/01)

⁶⁰ El Centro Cultural Ricardo Rojas depende de la Secretaría de Extensión de la Universidad de Buenos Aires. Tiene cursos en dieciseis áreas distintas y cada área tiene su propio coordinador. Algunas de ellas son 'tango y folclore', 'danzas', 'danza-teatro', 'culturas

Los bares en general funcionan gracias a la sociedad entre brasileños y argentinos, a veces parejas o bien amistades con miembros de los dos orígenes. (No conocemos ningún caso en que un trabajador cultural brasileño haya podido abrir uno de estos espacios sin la colaboración de un argentino).

- Y antes no había esa disputa acá porque vos en donde fueses, como eramos pocos, siempre estábamos juntos. Había, los pocos boliches de música brasileira que había, que tavam, ahora ya hay muchos que no están más, por ejemplo estaban uno acá en Córdoba y Anchorena se llamaba Papagayo, ahí era una nostalgia terrible brasileira.

-Se juntaban ahí?

-Si, todos los boliches, hacíamos la recorrida, salíamos tocando, haciendo batucada, íbamos a tocar a los boliches, cobrábamos en los boliches para hacer batucada, que era batucada no era lo que se hace hoy, era batucada carnaval carioca o que a gente façia. Y había uno en Olivos, en Libertador al 2500...

-Mais Uma.

-Mais Uma, ese fue uno de los últimos que cerró de la velha guardia. Después estaba Badinho, que estaba en Luis María Campos y Zabala, ese también era uno. Estaba uno que ahora debe estar también pero ahora como que se cambió bastante, ya no tiene onda, ya cambió dueño todo, en San Telmo, en Balcarce al 800.

-Pelourinho es ese?

-No Pelourinho es de ahora. Coco Bahiano, que na época nuestra se llamaba Coqueiro, ahora pasó a ser llamado después que cambió Coco Bahiano. En ese boliche, incluso en el día de la inauguración toqué yo.

-En esa época en la que hablás vos, los dueños, eran brasileños o eran argentinos?

-No, eran argentinos, argentinos. (CA/ un. 136-145)

Estos espacios están destinados comercialmente a público argentino que consume la imagen del Brasil que en ellos es recreada. Los bares están decorados con motivos playeros, mucho colorido, con objetos que remiten a la música de origen afro, con máscaras también de diseño africano: en síntesis, todos elementos que reproducen el estereotipo que en Buenos Aires representa lo brasileño. Además la música que se

populares', y, en el mismo rango, 'culturas afro-americanas'. Esta área es coordinada por una bailarina y coreógrafa brasileña que ha sido entrevistada para esta investigación. En el área se dictan cursos de 'danzas afro-cubanas', 'salsa y bailes populares cubanos', 'danza jazz fusión', 'capoeira de angola', y 'capoeira regional'.

toca en vivo o que se escucha en esos espacios es brasileña. Muchos trabajadores culturales encuentran trabajo en los bares ya sea como músicos, bailarines, camareras, barmen, disc-jockeys, cocineros/as, cobrando la entrada, etc. Así, el ambiente recrea lo brasileño y es frecuentado por muchos inmigrantes de ese origen que van a bailar y escuchar música. Aunque como iremos viendo, los objetivos con que los brasileños frecuentan los bares pueden ir más allá que el esparcimiento.

- *Todos los brasileiros entran gratis?*

- *Alguns, os que estão sendo reconhecidos com o trabalho aqui em Buenos Aires, os que são qualquer coisa geralmente não são tão bem recebidos não. Quando eu chego sou Mestre P. de capoeira, Telma chega e é professora de Afro, Marcos chega e é o mestre Marcos, essas pessoas estão niveladas já, tão todos dentro de seu patapá, sua altura, são conhecidos como pessoas que fazem algo pela cultura. Tem brasileiros que são conhecidos por estar vendendo droga, estar robando, outros por não fazer nada e não adianta porque todo mundo vê: porque o tipo tem tempo para estar vagando, chega ali e nunca apresenta nada, ninguém sabe quem é, ninguém vê fazer nada, então esse tipo de brasileiro geralmente aqui o argentino visa muito isso. E é assim, não? É o sistema, é a sociedade, o voçe faz parte o não faz parte.*

- *Ya laburaste en Maluco, no?*

- *Si, com a capoeira, fiz musica, de todo. Fora disso eles me respetam, os donos me respetam por sorte. (PE/ un. 139) (Mi énfasis)*

En dicho circuito circula mucha información de lo que unos y otros están haciendo. Así como se busca difundir qué es lo que se está haciendo, como una forma de ir ocupando posiciones de prestigio dentro del campo de las artes afro en Buenos Aires, también se busca saber qué están haciendo los demás. Es muy frecuente oír conversaciones entre los mismos brasileños en las que se juzga el trabajo de los demás, las habilidades de que disponen y si su actividad es aquí reconocida o no. Se busca constantemente el reconocimiento de los demás, y también, se juzga lo que los demás hacen:

-Cuál es el brasileiro que vino del 90 para acá? De 90 para acá hubo una crisis muy grande en Brasil. Osea yo cuando vine para acá no vine para enseñar capoeira, no vine para trabajar, vine porque había una chica que me gustaba. Depois terminé quedándome porque quise, pero siempre tuve recursos. Y yo soy maestro de capoeira reconocido, acá en Brasil, na China en Vietnam, no Japón, adonde vos quieras la gente me conoce, sabe. Yo tengo te dicho en el comienzo que yo tengo gente en Brasil que vive de lo que yo le enseñé, osea que yo soy maestro acá, maestro en Brasil, maestro en donde sea. ¿Qué pasa con los brasileiros que vinieron para acá después de 90? Ellos llegan aquí y son: músicos, bailarines, danzarinos, no sei cuanto, y lá en Brasil nadie sabe quién é, nunca hicieron nada allá, y llegan acá y cambian. Entonces la única... como llegan acá y están en otro país comienzan a hacer cosas que/digamos equivocadas no?, que es vivir de las chicas, e, mal no?, o querer...este....hacer cosas equivocadas, se hace el músico, va a tocar, no, no pode, entendé?

-Hacer cosas equivocadas en qué aspecto?

-En todos los aspectos. La gente que viene acá es la gente que no tiene plata para ir a Europa, porque ahora todo mundo quiere irse a Europa. Entonces los que vienen para acá, el que no tiene dinero, condiciones, inteligencia para ir a Europa, entonces como Argentina es cruzar la frontera y tá, a veces pasa sin documento, hay un montón de gente que pasa ni documento no necesita. (...)Entonces esa gente que vino de 90 para acá como quemó la imagen brasileira. (CA/ un. 129-131)(Mi énfasis)

Como se observa existe una postura crítica en algunos trabajadores culturales hacia aquellos otros que, sin conocerlas bien, se dedicarían a las artes afro sólo para sobrevivir. Este entrevistado marca una diferencia entre quienes -del año 90 para acá- vienen empujados por una situación de carencia, y ante el panorama que encuentran en Buenos Aires se dedican a la difusión de prácticas culturales afro-brasileñas, y otros como él que, saliendo del Brasil en la década del 80, se dedican a alguna práctica cultural porque tienen vocación para ello, tuvieron un adecuado aprendizaje en Brasil, y lo hacen por convicción.

Ahora, ¿cómo certificar que los demás agentes no se dedicaban a estas artes en sus lugares de origen o que no aman lo que hacen? Aparece, además, la idea de que quienes han emigrado desde Brasil hacia Buenos Aires en la última década lo han hecho empujados por una situación de carencia. En las palabras de estos agentes, es un

argumento más para sostener que dichos migrantes no son trabajadores culturales legítimos. El desprestigio del trabajo de los demás puede entenderse como el producto de la competencia en un mercado laboral restringido.

Por otro lado, plantea Ca. que estos recién llegados 'quemaron' la imagen de los brasileños. Así puede observarse la importancia que para los trabajadores culturales tiene la imagen que la sociedad local se hace de su grupo. Según hemos señalado se trata de una imagen estereotipada. Así, se refuerza la idea de que dicha imagen es, en buena medida, responsabilidad de los trabajadores culturales, y que su cuidado y reproducción es materia de interés por parte de este grupo en cuanto incide en sus posibilidades de trabajo.

- Está esa cosa de competencia, pero también se reúnen siempre en los bares brasileiros...

- Todos trabalhamos com a mesma coisa, então todo mundo quer dizer que a sua coisa é maior o que sabe mais, alguns por orgulho, outros por ambição, mais sempre rola essa historia de pensamento diferente. (PE/ un.)

Los bares son los principales puntos de encuentro para quienes se mueven en el circuito de los trabajadores culturales. Nótese en el texto anterior que, cuando hicimos referencia a los bares, el entrevistado enseguida aclaró que se frecuentan los bares 'porque todos trabajan en la misma cosa'. Es decir que el grupo de brasileños que frecuenta estos ámbitos es, de forma significativa, gente que se dedica al trabajo cultural. Los objetivos con que lo hacen, probablemente entre otros, es ratificar 'que a sua coisa é maior', que el propio trabajo es el más importante, o dejar claro que uno sabe más sobre el arte al que se dedica.

-No hay una comunidad? Y esto de lo que hablabas vos recién como un circuito, no es una comunidad?

-No, no es, es un circuito que tiene que ver con una obligación de hasta frecuentar el mismo lugar por trabajo, pero de ahí... De ahí no hay 'vamos se juntar en tal lado', hay, pero es menos oficial, se da con algunas personas pero no es algo planeado, es casualidad. 'Hacemos una feijoada en tu casa', hay gente que lo hace, pero no es lo común. (IS/ un.202-203)

El objetivo con que se frecuentan los bares brasileños no sería tanto para hacer amistad o confraternizar con sus compatriotas, sino para hablar del trabajo que se está haciendo, para cuidar su lugar en este campo. Por ello dijimos que se necesita actuar para legitimar el propio trabajo, condición necesaria para acumular capital simbólico.

En el siguiente análisis observamos otra forma de legitimación y de evaluar el trabajo cultural:

-Cuando hablabas de toda esta nueva generación de brasileños que están viniendo para acá, y decías que 'hacen cosas equivocadas', bueno, me interesa esto que vos decías de tocar música o trabajar difundiendo lo que es la imagen de la cultura brasileña, porque tenés cierto resquemor hacia ese trabajo?

-¿Será que están haciendo bien eso? Esa es la pregunta que te hago, ¿será que están haciendo bien eso? (CA/ un.172-173)

...

-Bueno, en primer lugar, vos misma has dicho y no yo, cuando llegaste, que yo soy muy conocido acá. Mi trabajo, mi difusión de la cultura brasilera es ... muy profesional, muy verdadero y muy aproximado a lo que realmente es en Brasil, entonces yo tengo una muy buena aceptación dentro de la sociedad argentina con mi trabajo y mi difusión de la cultura, soy conocido en la embajada brasilera, soy conocido en el Centro de Estudios Brasileños...

-Tenés contacto con gente de la comunidad de brasileños, pero digamos, gente que está metida en organismos oficiales...?

-Conozco mucha gente en la embajada, brasileños, ellos saben el trabajo que yo hago aquí y también conozco gente que está desarrollando trabajos culturales acá, argentinos. Yo por ejemplo trabajo para el Gobierno de la Ciudad, Departamento de Cultura, empleado del Gobierno de la Ciudad, contratado. (CA/ un.177-181)

En este fragmento se observa la preocupación del entrevistado por la forma en que algunos trabajadores culturales desarrollan su trabajo. En sus palabras, su propio

trabajo es 'muy verdadero' porque se parece a la forma que la práctica tiene en Brasil. Para él es importante que su trabajo sea considerado profesional: gracias a ello puede lograr una buena aceptación en la sociedad argentina y en las instituciones brasileñas que existen en el país. El agente despliega todos los datos que pueden certificar su profesionalismo: a él lo conocen en el Centro de Estudios Brasileños (un instituto que depende del Consulado de Brasil donde la principal actividad cultural es la enseñanza de portugués), él trabaja 'contratado' para el Gobierno de la Ciudad (ese trabajo consiste en un taller que dicta en un centro cultural barrial de la Capital Federal). Todos estos elementos lo diferencian de aquellos recién llegados que todavía no habrían logrado ocupar un lugar importante dentro de este mismo campo. También, de aquellos que por falta de 'profesionalismo', no realizarían un trabajo que pueda ser considerado auténtico y legítimo.

- Con los brasileiros es difícil hacer amistad acá. Es difícil, porque ellos, cada uno viene con un propósito, y el propósito para mí es ... la mayoría de la gente viene con el propósito de hacer plata, no importa mucho de qué forma, al ser muy pobre te ofrecen buena gaita y vos te metés. Primero de inocente, después te gusta y te tornás en un pelotudo, y así ya se torna un bajón y yo me tengo que alejar, pero yo ya anduve con un montón de brasileiros acá que ahora son malandras, si querés pensar son malandras. Gente que toca para el culo, que toca por sombrero, muy artista, muy artista, pero es todo mentira.

- Vos decís que es gente que en realidad no lo hace por vocación?

- A mí no me parece. A mí me parece que el brasileiro acá es bien vacío. Hay gente que no puede salir de su país para mí, porque se queda malo. Allá es una joya acá es otra cosa, se quedan mucho. El brasileiro en sí, yo no creo que venga la clase alta, así tipos solos. No. Viene la clase media baja.

- Que no tienen demasiadas posibilidades ...

- No, que no tienen demasiadas posibilidades y coloca toda la fe en la Argentina. Igual ellos acá ganan mejor gaita. (RO/ un.73-78)

En las primeras líneas de este fragmento se nota que la entrevistada busca tomar distancia de aquellos compatriotas que a su entender son 'malandras'. Lo que definiría a

éstos sería su dedicación a prácticas artísticas, en las que no serían expertos, solamente para obtener algunos ingresos. Y en su percepción, esto se debería a que son personas de clase media baja, que no tienen otras posibilidades. Por ello, como dijimos al principio, el trabajo cultural en algunos casos puede entenderse como una forma de salvar una falta de instrucción y la carencia de capitales que no sean culturales.

-Y hay brasileños que aprenden acá?

*-Hay muchos brasileños que, como yo, que también aprendí acá, y tanto aprendí y me aprofundizé tanto conforme que isso saca aproveitamento que hoy aparte de músico soy animador de fiestas, bailarín y ahora estoy tratando, recién ahora empecé, a producir los shows míos, de ser experto en eso como los argentinos, a hacer la publicación, toda la producción, no hace falta tener plata. Yo el año pasado cuando hacía batucada pensaba que el productor tenía que tener mucha plata, pero no, nada de isso. Antes siempre teníamos algún argentino intermediando entre nosotros y el boliche, o esperábamos que nos llamen de un boliche, ahora yo lo que estoy tratando de hacer es me organizar, yo mismo me publico, hago a minha publicidade y hasta ahora me está dando resultado. Antes el productor se quedaba la mitad y la otra mitad era para nosotros que la teníamos que dividir entre siete u ocho. Yo antes también lo veía como joda, me encantaba, tocar, aparecer, pero la vida va pasando, 28 años de idade necesito algo seguro, mientras no pueda tener un trabajo que no seja a la noite, trabajar de día y que me mantenga, por eso ahora empecé a tratar de publicar y trabajar solo, vender o show y después sí contratar a personas: quién quiere venir es tanto, si no quiere venir a mí no me importa qué pasa con ellos, yo sigo así ahora, ahora estoy haciendo para ganar plata yo.
(DE/ un.89-90)*

Observamos en las primeras líneas de este fragmento que De. está orgulloso de haberse perfeccionado en las prácticas propias de su cultura y en el manejo de su actividad en cuanto hoy le permiten sobrevivir. La experiencia en este campo va haciendo que los agentes aprendan a manejarse y a trabajar de modo de sacar el máximo provecho de lo que hacen. Ahora, si bien sobreviven de estas prácticas, debe quedar claro que ninguno de los agentes que hemos entrevistado tiene una vida muy holgada en lo material. Las carencias y la competencia por un mercado laboral restringido agudizan las disputas.

-Había alguien enseñando acá ya?

*-Mirá, cuando yo llegué aquí había un muchacho bahiano que no era profesor, ele había aprendido algunas cositas así en Brasil... Y él había hecho un trabajo ahí en la ...Centro Cultural Ricardo Rojas, ele daba clases ahí, pero era un trabajo, no era un trabajo profesional, no era un trabajo fuerte. Yo creo que la capoeira relamente comenzó a ser difundida como corresponde después de mi llegada: 1987. Y después de mi llegó, casi juntos digamos no?, casi juntos llegaron otros maestros que ahora de todos los que llegaron queda uno solo que es otro maestro que está ahí en otra asociación también. **Bueno, infelizmente, por el decorrer y ese sistema de egoísmo del hombre de poder, no podemos... no tenemos una relación muy amigable infelizmente, por una cuestión de poder...***

-Competencia...

*-**Competencia, somos como Coca y Pepsi Cola.** Pero vos sabe que ate incluso o problema no é tanto con nosotros, não é tanto yo y el otro maestro sino que son los alumnos entonces yo prefiero...*

-No es una cuestión personal

-No, no es una cuestión personal. Igualmente él difunde y ve la capoeira de una forma totalmente diferente a la mia.

-A si?

-Claro yo veo la capoeira de una forma y él ve de otra. No digo que está mal o que está bien, solo digo que somos dos personas diferentes, que vemos la capoeira de una forma diferente, de una forma distinta. (CA/ un.48-55) (Mi énfasis)

La dificultad para trabar buenas relaciones entre trabajadores culturales que se dedican a una misma práctica son las más evidentes. En este caso los dos mestres de capoeira -el entrevistado y a quien éste se refiere- llegaron a la Argentina más o menos en el mismo momento, los dos difunden el mismo estilo de capoeira -regional- y son los responsables de las dos academias más grandes de capoeira regional en la Argentina. Es decir que los dos agentes detentan estatus comparables. Según Oro (1999) esta condición conduce a relaciones conflictivas. En la explicación de nuestro entrevistado la rivalidad aparece, por un lado, por una disputa en términos de poder: los dos quieren ocupar el lugar más prestigioso dentro del campo. Además señala, la forma en que ambos entienden y enseñan la práctica en cuestión los aleja aún más. Podemos observar, a través de las diferencias en la forma de concebir que la práctica debería ser transmitida, que lo que se está produciendo es una fuerte disputa por bienes simbólicos.

Si bien muchas de las prácticas a las que estos agentes se dedican son seculares, tienen una estrecha relación con el mundo religioso. Para algunos agentes las prácticas a las que se dedican -prácticas culturales, propias de su cultura de origen- siempre tendrán alguna relación con sus creencias religiosas. Esto complejiza aún más los problemas a la hora de definir quiénes tienen un saber legítimo y quiénes no.

-Yo podría haber trabajado de eso si hubiera querido, porque conozco de los orixás, iba a aprender un poco más, y con la llegada que tengo con la gente, sabés cuánta gente me habla de esas cosas. Pero no, yo agarro le escribo bien la dirección de a dónde puede ir y no me meto con eso. (IS/un.26)

En este fragmento aparece la idea de que por motivos éticos los agentes deciden no dedicarse a prácticas en las que no están especializados. La religión⁶¹ es un campo delicado en este sentido, ya que muchos agentes comparten las creencias religiosas y consideran que es peligroso incursionar en este tema sin contar con un conocimiento adecuado:

*-Y con religión nunca trabajaste acá?
-No, con religión está trabajando Mó., por isso troze ela porque é uma pessoa que tem bom conhecimento.
- Y antes de que ella venga?
-No, trabajé para mí. En un templo solo tocar o cantar, trabalhar espiritualmente no. Aquí é otra historia para trabalhar con isso, a parte religiosa es un secretismo muito especial, muito delicado, não se pode mexer assim. Ahí vem o lance da natureza, a boa agua, a boa pedra, a boa folha, las hojas tein que ser certas e aquí não se encontram. Entao lá ja é difícil mexer por falta de conhecimento, e porque é difícil mexer, aquí poderia se fazer si de repente a situação financiera ta muito apertada, ta com hambre, ahí para não morir voçe mata, porque esa é a ordem de ser humano, participan todos: si en vez de não querer morer si voçe poder*

⁶¹ Hablamos de 'religión' o de 'la religión' siempre aludiendo a las religiones afro-brasileñas. Así se refieren a estas religiones quienes se autoidentifican como participantes de dichas religiones. Son comunes expresiones 'tou trabalhando com a religião', o 'eu sou da religião'. Según Oro, el origen del uso del término religión por parte de los miembros de las religiones afro-brasileñas parece remontarse a la década del 30, y su origen puede caracterizarse como una estrategia de oposición a la acusación sufrida de ser miembros de una secta, en el sentido negativo del término. (1999: 19. Mi traducción.)

matar voçe vai matar. Fora disso nunca me interessó. (PE/ un.140-143)
(Mi énfasis)

En este fragmento Pe. cuenta que trata las cuestiones religiosas sólo como parte de su vida particular, o en algunos casos, tocando y cantando en algún templo (por estas funciones, tanto en Brasil como en los otros países donde se practican religiones afro brasileñas, suele recibirse una paga). El agente comenta las dificultades que implica trabajar con religión por la especificidad del conocimiento de que debe disponerse. Sin embargo, lo que queremos resaltar, es que si bien este agente se muestra cuidadoso, sin duda por el respeto con que trata las cuestiones de la religión, señala que llegado el caso de estar pasando mucha necesidad económica podría dedicarse al trabajo en religión. Lo que nos parece interesante -en este fragmento como en el anterior- es cómo, en la percepción de estos agentes, sus capitales culturales son susceptibles de ser utilizados laboralmente. Más allá de que decidan no emplearlos saben que disponen de un capital cultural en reserva.

Las cuestiones religiosas influyen de forma importante en la evaluación que se realiza de los demás y de su trabajo. Habrá agentes que sólo considerarán a otro brasileño verdaderamente capaz de desarrollar alguna práctica ligada a su cultura en cuanto tenga conocimientos de religión. A su vez, quien se dedique a prácticas seculares que, como dijimos, estén permeadas por cuestiones religiosas y no tenga conocimiento suficiente, puede ser duramente cuestionada. Estos cuestionamientos no serán necesariamente directos. Las formas de que se dispone para incomodar al otro se diversifican cuando se disputan bienes simbólicos ligados a las creencias religiosas. Alguien que no supiera de religión podría no percibir que hay disconformidad respecto a la que está haciendo. Pero algunos agentes pueden sentirse cuestionados por la forma

en que su práctica está siendo desarrollada sin necesidad de recibir comentarios directos. Los mecanismos a través de los cuales se establece quién tiene derecho a hacer determinadas cosas están muy ligados al manejo de cuestiones simbólicas.

Las prácticas de los demás son cuestionadas con motivos y fines diversos. El ejemplo de la danza de los orixás es útil pues deja ver cómo los conflictos que se generan a partir de estos cuestionamientos son bastante complejos de analizar. No se trata de conflictos debidos solamente a la disputa por un espacio laboral, ni tampoco por que no se estén respetando las pautas rituales de una determinada práctica. Cualquiera de estas dos lecturas sería incompleta. La disputa por bienes simbólicos va de la mano con una disputa por ocupar espacios de poder dentro de este campo, y cómo no, por poder monopolizar los ingresos que la difusión de una práctica de este tipo puede generar.

VI.d) Amistades, relaciones laborales y organización comunitaria: la solidaridad intragrupal como problema.

La mayoría de las personas que hemos entrevistado dice no tener amigos brasileños aquí: entre los motivos que aducen para ello aparece la rivalidad o competencia que existe al dedicarse al trabajo cultural, como también las distintas formas en que el trabajo cultural puede ser encarado. Por ello planteamos como hipótesis en la introducción, que el trabajo cultural es posible por las relaciones que estos inmigrantes tejen con la sociedad nativa, pero que a su vez, esta actividad condiciona el tipo de relaciones que tendrán entre ellos.

-Y con los brasileiros que viven acá cómo te llevás?
-No me doy mucha bola.
-No hay una comunidad?
-No, no sé, tal vez entre ellos si. Yo hago mi trabajo, vivo mi vida, después los demás no doy mucha bola con eso. Yo creo que hay demasiado chusmerío y a mi no me gusta mucho eso.
-No te interesa estar en ese..
-En ese medio. (CA/ un.94-99)

Este entrevistado se refiere a la existencia de un 'medio', a lo que entendemos el circuito de los trabajadores culturales donde hay mucho 'chusmerío'. Como dijimos al principio del capítulo VI, la circulación de información que se da en este circuito es vista muchas veces como una amenaza, produce incomodidad, y muchos agentes se alejan del circuito y de los demás trabajadores culturales para evitar las habladurías. A muchos les incomoda que se hable de ellos y sienten bastante presión cuando su trabajo es evaluado. Esta necesidad de legitimar el propio trabajo, y a su vez deslegitimar el de los demás, siendo que el capital simbólico es inestable y puede ser demolido por las habladurías (Bourdieu, 1987) no favorece la agrupación de los trabajadores culturales en este ámbito.

-Tenés muchos amigos brasileiros?
-Amigos brasileiros não tenho não aqui, tenho amigos argentinos, brasileiros a gente somos compatriotas, somos conhecidos, **porque é muy difícil um brasileiro ser amigo de outro aqui.** Os únicos que eu tenho, eu troze, que posso dezir que são meus amigos até agora são Ma., Mó. e Le., o resto... (PE/ un.114-115) (Mi énfasis)

En este caso el entrevistado señala la diferencia entre ser compatriota con alguien, al compartir un origen común, y ser amigo, dejando ver que en el primer caso el vínculo es menos estrecho: es llamativa su aclaración enfática de que los amigos que tiene aquí son argentinos. Con los argentinos no existe aún una competencia real, ya que son pocos los nativos formados como para desarrollar su trabajo en alguna práctica artística afro brasileña de forma autónoma. En general los argentinos más formados

necesitan trabajar bajo la tutela de su maestro brasileño. Además, los vínculos con argentinos son en general vitales para poder abrirse camino en este ámbito, ya sea por la ayuda monetaria que les puedan brindar, bien para contar con su nombre a la hora de registrar la actividad que realizan (algunos de estos agentes son indocumentados y no pueden tener nada a su nombre en este país), o bien como fuente de cooperación por el conocimiento de los mecanismos legales y/o burocráticos que exige la inserción en el país. Así, puede entenderse que estos agentes, por un lado, formen parejas con argentinos, y también que traben amistad con argentinos.

-Por qué te parece que entre brasileños no se forman matrimonios o parejas?

-Yo creo que primero no hay una comunidad, no nos vemos, no nos frecuentamos, entonces es muy difícil encontrar gente con quien se pueda armar una relación, de lo que sea, de amigo de lo que sea sin verse.

-No hay una comunidad? Y esto de lo que hablabas vos recién como un circuito, no es una comunidad?

-No, no es, es un circuito que tiene que ver con una obligación de hasta frecuentar el mismo lugar por trabajo, pero de ahí... De ahí no hay 'vamos se juntar en tal lado', hay, pero es menos oficial, se da con algunas personas pero no es algo planeado, es casualidad. 'Hacemos una feijoada en tu casa', hay gente que lo hace, pero no es lo común. Por ahí hay grupos aislados que lo hacen, por ejemplo mi hermana, es mucho más sociable que yo, y depende también de la naturaleza de cómo vive uno. (IS/ un.200-202)

Esta entrevistada hace referencia a la existencia de un circuito y a la frecuentación de determinados espacios como una necesidad laboral. Hacerse ver y dar a conocer el trabajo que se está haciendo es una manera de dejar claro que uno se mantiene activo. En su discurso esto contrasta con lo que sería una práctica de reuniones que tuvieran otros fines más allá de la necesidad de difundir el propio trabajo.

-Tenés amigos brasileiros acá?

-Yo conozco un montón de brasileiros acá, amigos eu não sei si tengo brasileiros acá, pero conozco direto a maioria dos brasileiros que están acá, sobre tudo os que estão mas tempo. (...) (VA/ un.94-95)

Nuevamente el entrevistado señala que, por más que conoce a la mayoría de los brasileños que residen hace tiempo en el país, no diría que existe una amistad con ellos.

Al explorar este punto buscamos encontrar la relación que puede existir entre esta dificultad para establecer amistades con sus connacionales y las condiciones en las que viven estos agentes. Como ya hemos dicho, en términos económicos su inserción es bastante precaria. En términos de capital simbólico pueden notar un ascenso social respecto a la situación que tenían en Brasil. Ahora, los mecanismos que se ponen en funcionamiento debido a esta lucha por el capital simbólico, creemos, contribuyen a que las relaciones entre estos agentes sean conflictivas. Esto, claro, teniendo en cuenta, además, que el nicho laboral en el que los agentes se insertan es estrecho: lo que ellos tienen para ofrecer no es consumido de forma masiva. Estos elementos plantean relaciones competitivas, que en algunos casos, dificultan la formación de otro tipo de vínculos.

-Cuando llegaste no hubo posibilidad de trabajar con Ioji?

-Si, si, trabajé, yo trabajé con Ioji mucho tiempo. Porque cuando yo llegué acá, él ya estaba acá hace unos dos o tres años, y tenía un grupito de capoeira. Entonces yo no dí clases directamente junto con él, pero hacíamos roda de capoeira juntos: ahí ele hacía roda de capoeira digamos en plaza Las Heras, los sábados y entonces nosotros íbamos, hacíamos rodas juntos. Yo tava começando a dar clases porque yo recién llegaba, y él había agarrado ese lugar ahí el Centro Cultural Ricardo Rojas, que era un lugar bastante frecuentado, bastante movido, entonces nos encontrábamos ahí. (CA/ un.58-59)

Así como no parece sencillo trabar amistad con otros brasileños, tampoco es frecuente que se asocien para trabajar. Generalmente, los agentes que hemos entrevistado, han trabajado con otro u otros brasileños cuando recién llegaron a la

Argentina. Más o menos largas, estas asociaciones terminan rompiéndose, y lo común es encontrar que los agentes deciden emprender su actividad cultural de forma individual.

Señalamos en el capítulo V que la necesidad de contar con coterráneos para desarrollar actividades culturales genera flujos de migrantes. Esto no deja de ser así, pero una vez instalados en el nuevo contexto las relaciones entre connacionales tienden a tornarse conflictivas, llevando a que dichas asociaciones se disuelvan. Las personas entrevistadas en general han trabajado con otros brasileños en distintas oportunidades.

*- Cuando llegaste acá qué empezaste a hacer?
- Primeramente hicimos capoeira mais a policia não deixava, ne? Faziamos capoeira no obelisco, sem camisa e a policia chegou. Fuimos fazer em San Telmo lá naquela plaza e a policia chegou. Todo lugar que a gente parava para fazer a policia venia. Mais depois comencamos a fazer batucada en la calle, en boliches. Depois comece a tocar percussão nas clases de Afro, no Rojas, toqué para a Issa, para o Evon, para Cidinha, para a Telma... (PE/ Un. 92-93)*

Este entrevistado deja ver que cuando recién llegó al país trabajó junto a otros brasileños pasando por muchos de los lugares que constituyen el circuito de las artes afro en Buenos Aires. Sin embargo, con el devenir de los años este agente se fue abriendo camino solo y ahora tiene su propia academia donde desarrolla su trabajo de forma individual. Este proceso se da de forma similar en muchos de los casos: en general los agentes necesitan trabajar con otros ni bien llegan al país. Esas relaciones laborales no suelen prosperar y terminan abriéndose y trabajando por su cuenta.

*-Cuando vine para acá de vuelta hice una sociedad con Te. que no funcionó.
-Y el lugar que abrieron es el mismo donde ella trabaja ahora?
-Claro, nos juntamos en ese momento: la idea era alquilar un lugar y montar una compañía, nessa línea, y funcionar como escuela y como*

compañía. Ella entraba con toda la parte de plata que ella tenía guardado, y yo entraba con toda la parte administrativa y creativa de eventos y todo eso, con la cuestión del estudio, pesquisa. Entonces bueno, laburé más o menos ocho meses, y no funcionó la sociedad. Y bueno, ahí fiqué dando clases hasta o día de hoje.

-Siempre solo?

-Siempre solo (se ríe). (VA/ un.49-53)

(Nos parece importante aclarar que Te. estaba en pareja con un argentino. En otra oportunidad Va. nos comentó que pudieron abrir este local gracias al apoyo financiero del marido de Te.)

Quienes hace más años están en el país manifiestan que el trabajo con otros brasileños se hace muy difícil, optando por continuar sus carreras de forma independiente.

-(...) Entonces esa gente que vino de 90 para acá como quemó la imagen brasileira.

-Si?

-Si, si, quemó, culturalmente. Nosotros, los antiguos...está dividido los brasileiros acá. Hay decimos así que somos la 'velha guarda' que eran los brasileiros que llegaron antes de la década de 70, 80, y después está la generación Maluco Beleza.

-En qué año abrió Maluco sabés?

-90, 91 más o menos. Bueno de 90 para acá la generación Maluco Beleza (se ríe). Incluso tá bem dividido, porque la velha guarda, que é la gente de 70, 80, la onda en esa época era Bossa Nova, Rio de Janeiro, Toquinho, Vinicius, Batucada, Carnaval. La generación de 90 es todo Salvador Bahía (se ríe), Samba Reggae, entendé cómo é? Tá bem dividida la onda. (CA/ un.131-135) (Mi énfasis).

Es frecuente que los entrevistados señalen esta división en la historia del trabajo cultural afro brasileño en Buenos Aires. Este entrevistado habla de quienes llegaron en las décadas del 70 y 80 como la 'guardia vieja', a nuestro entender, los fundadores del campo. Luego -en la década del 90- habría llegado otra corriente de trabajadores culturales brasileños que hicieron que las relaciones al interior del grupo se deterioraran. Esto es coherente con el hecho de que la mayoría de las personas que hemos entrevistado dicen conocer solamente a los residentes brasileños más antiguos.

(Viene hablando de la actividad de Ioji Senna, según muchos trabajadores culturales brasileños, una persona que trabajó muchísimo por la constitución del campo de las artes afro en Buenos Aires.)

-Y tenía muchos alumnos?

-Si, tenía muchísimos alumnos, y a través de la capoeira y de Ioji, se empezó a generar también en esa época una cosa que tenía que ver con juntar los brasileños. En ese momento si hubo, en realidad...

-Qué año era esto?

-Estoy hablando de 88, 1988. Yo llegué en el 90, cuando las cosas estaban más o menos conformes. Entonces ahí había reuniones, bailes, fiestas. El movimiento afro americano acá de la Argentina se generó ahí, entonces, desde ese lugar, creo que no se generó más lo que se generó en ese momento.

-Y por qué se disolvió?

-Porque es muy difícil. Primero el espacio, se fue evolucionando, y los perfiles políticos empezaron a cambiar. Ioji se fue, y ya ese mecanismo de... y toda la cuestión de reivindicar la cultura afro americana desde ese lugar fue perdiendo cada vez más importancia. Los perfiles políticos fueron cambiando, Leopoldo⁶² falleció y los sucesivos cambios de autoridad también iban haciendo como que la persona que venía después no sabía nada de la historia. (IS/ un.153-157)

La situación de diez años atrás es vista como una época en que sí existía un grupo que los nucleara, asentado en el espacio del Centro Cultural Ricardo Rojas. La entrevistada habla incluso de un 'movimiento afro-americano'⁶³ (participaban en las actividades de este espacio tanto trabajadores culturales afro-brasileños como también cubanos y uruguayos), que habría podido desarrollarse gracias al activismo de Ioji Senna y a su relación con el secretario de extensión cultural del centro en ese momento.

⁶² Leopoldo Sosa Pujato fue secretario de extensión cultural del Centro Cultural Ricardo Rojas que depende de la Universidad de Buenos Aires. Fue durante su gestión -y al parecer gracias al activismo de Ioji Senna, un profesor de capoeira de origen brasileño- que en este centro cultural las artes afro cobraron relevancia y el espacio se convirtió en un centro de reunión, no solo para los trabajadores culturales brasileños, sino también para otros artistas de origen afro.

⁶³ Miriam Gomes hace referencia a este movimiento en su artículo *Apuntes para una historia de las instituciones negras en Argentina*: "En diciembre de 1989 surgió el Movimiento Afroamericano, por iniciativa de negros argentinos, uruguayos y brasileños 'preocupados por la situación social y cultural del negro en Argentina', como declaran en el primer número de su vocero mensual *El Mandinga*. Tenía su sede en un espacio cedido por el Centro Cultural Ricardo Rojas de la UBA" (2001: 424).

-El trabajo que hace Te. es muy distinto a lo que hacés vos?

-Yo creo que el trabajo que hace Te. está más orientado a la forma coreográfica, a lo contemporáneo con técnicas contemporáneas de danza con una codificación oficial, que no es el caso de la danza afro: la danza afro tiene una codificación folclórica y popular, con todo lo que eso implica. Y desde algún lugar es marginal, por el origen, pero el afro contemporáneo, lo que hace Te., es, aprovechar esto, estas formas, este contexto y aplicarle a lo más espectáculo, está más trabajado para el escenario que mi trabajo. Osea, son dos estilos diferentes, dos personas con un libreto distinto pero con un origen común que puede trabajar lo mismo desde dos enfoques diferentes.

-Trabajaron juntas en alguna época?

-Sí, trabajamos. Yo bailé en un espectáculo de ella que se llamaba, el grupo de llamaba Saxiró, que es la palabra, saxiró significa orixás al revés, como si fuera lunfardo. Y en principio cuando ella llegó acá, un espectáculo que hizo para un congreso en la facultad de medicina, un congreso de culturas afro americanas, religiosas, que organizaba un templo religioso de Buenos Aires que se llama Ilé Axé Oxum de Oyó que está en Morón, en Villa Tesei.

-Ah, el de Gladis..

-De Gladis, la mãe Gladis de Oxum, entonces bailé ahí, ella me invitó, yo fui, hice mi trabajo, en ese trabajo estaba Valdir Silva tocando. (IS/ un.177-184)

La diferencia en los intereses con los que se encara el trabajo cultural, como asimismo la forma de llevarlo a cabo, son 'detonantes de alejamiento' según esta entrevistada. Así se refiere a las dificultades de poder encarar un trabajo de forma conjunta con otros brasileños. Tanto nuestra entrevistada, como la bailarina a quien se está refiriendo, son dos pioneras en el campo de las danzas afro en Buenos Aires. Diferencias en sus estilos, según cuenta nuestra entrevistada, las alejan en sus formas de trabajar. Creemos que su alusión, en tono reivindicativo, al hecho de que la danza afro es una forma 'folclórica y popular', que por lo tanto la hacen distinta de la danza contemporánea -téngase en cuenta que la bailarina a quien se refiere baila y enseña danza afro-contemporánea- es una forma de buscar legitimar su propia actividad -esta bailarina se dedica a la enseñanza de afro-primitivo, danza dos orixás-.

-Tuve varios talleres, estuve en varios centros culturales...Yo creo que mi trabajo realmente no puede dejar dudas porque...osea, de la forma como

entro yo en la sociedad es la forma como a mí me parece que está bien, me puedo equivocar alguna vez pero... no me preocupa mucho esa relación con el clan brasileiro para que yo pueda realizar un trabajo social y difusor de cultura acá. Como te dije antes en el comienzo de la historia yo soy la capoeira, el que la quiere conocer tiene que venir a mí.

-Podés hacerlo individualmente...

-Yo no lo hago individualmente igual, tengo mucha gente que me ayuda, pero no estoy mezclado con la gente que decís vos.

-No es gente necesariamente brasileña

-No, no, no necesariamente brasileños, hay mucha gente argentina acá que sabe mucho de cultura brasileira, mucho hay, no poco, mucho, saben mucho... (CA/ un. 182-187) (Mi énfasis)

En este contexto, la referencia de este entrevistado a la comunidad de brasileños como si fuera un 'clan' suena irónica. Cuando se le pregunta si trabaja de forma individual el agente responde que no, que cuenta con muchas personas que lo apoyan pero que estas personas son argentinas. En casi todos los casos los agentes pueden desarrollar sus actividades porque cuentan con apoyo de distinto tipo por parte de personas argentinas.

-Por qué decidiste participar en el espectáculo que hizo Is. el año pasado?

-Una buena pregunta (dice con ironía). Mira, la verdad es que la característica del espectáculo no me atraía. Me atraía el libreto pero no me atraía la propuesta artística y técnica, eso no me atraía. Porque yo sentía falta de elementos que para mí es básico para un espectáculo. Pero en ese exacto momento eu planeaba empezar a dar clases en el Rojas, en el Recoleta, o en el Centro Cultural Borges. Yo justo estaba con proyectos para estos lugares, y en ese momento cuando eu busco Is. para hablar de ese proyecto ella me diz que estaba montando un espectáculo y que sería para final de año, y que sería importante que yo participara y ahí yo estaba participando de algo que facilitaba todo el trámite para el proyecto que estaba queriendo hacer. (...)

Entonces con esa idea yo acepté creyendo en isso, y después no pasó nada. Pero básicamente fue por eso. (VA/ un.54-56)

Como se observa en este fragmento el entrevistado decide trabajar en un espectáculo organizado por otra bailarina y coreógrafa como una vía para poder acceder a un espacio en el que le interesaba trabajar. El entrevistado deja en claro sus

diferencias, respecto a la forma de trabajar, con la coreógrafa. Muchas veces se participa en eventos con otros brasileños para promover su propio trabajo individual.

- *Con Ma. nunca trabajaste?*

- *Não, não haberia condições, impossível.*

- *Pero alguna cosa juntos hicieron no?*

- *Não, fizemos musica, tocamos juntos batucada, fizemos algumas coisas em terreiros espirituais, mais é porque também tava muito na necessidade de chegar... o brasileiro te apoia ate o momento que você não representa ameaça para ele, depois que ele ve que você representa uma ameaça, uma competencia ahí ele ou te desapoia ou começa te cortar. E por isso que acontece isso de que brasileiro nunca tá unido, um tá para um lado, outro tá por outro, cada um fazendo sua historia. Minha arma que eu sei que é a mais importante é tratar todo mundo bem, não se meter com ninguem, fazer amizade. E não falar mal de ninguem, não perturbar o trabalho de ninguem. (PE/ un.128-131)*

En un momento inicial de su inserción en el nuevo ámbito, los inmigrantes necesariamente tienen que trabajar junto a otros brasileños. A su vez, quienes ya están asentados en el nuevo contexto necesitan la colaboración de estos recién llegados para desarrollar sus actividades. Ahora, en cuanto empiezan a consolidar su inserción, su presencia empieza a ser percibida como una posible competencia. Así, los caminos laborales se van separando. Sostenemos que los agentes son conscientes de lo determinante que es la circulación de información sobre su trabajo cultural al interior del circuito. Esto mismo lleva a muchos agentes a no querer frecuentar muchos de los espacios que constituyen dicho circuito aislándose de este modo de sus colegas brasileños. El individualismo en lo laboral tampoco se ve acompañado de la formación de algún tipo de organización que nucleee a estos agentes.

(Viene hablando de las situaciones en que los brasileños se reúnen)

-*Es como si acá la cosa es distinta. Cada persona de repente también cambia mucho, hay un cambio importante en la adaptación que produce el no encuentro de lo pares. Porque tiene que haber una institución o un lugar donde sea claramente para esto y no lo hay, excepto en los boliches.*

(...) De hecho no existe, y sí que hay amistades, pero no es como una institución, no hay un lugar creado para esto. (...)

Pero no, no hay como una necesidad, porque si hubiera necesidad de juntarse ya hubiera generado, de compartir un espacio juntos, de pelear por las mismas cosas juntos. Y sí que cada uno se va a un determinado sector, se desarrolla desde ahí y se conecta desde ahí, cada uno desde su individualidad. (IS/ un.98-108) (Mi énfasis.)

No existe pues, ninguna institución que nucleee a la comunidad y que haya sido organizada con el fin de promover los intereses de este grupo de inmigrantes. Porque 'no existe la necesidad' no se habría generado un espacio donde 'juntarse y pelear por las mismas cosas'. En cambio, dice Is., cada uno va ocupando un lugar en el campo, 'se va a algún sector', y desarrolla su trabajo de forma individual. Los bares brasileños son descritos como espacios en los que se juntan muchos brasileños pero que no pueden ser considerados como centros que nucleen a la comunidad. Existe un bar en el barrio de Flores, de la Capital Federal, en cuyo frente hay un cartel con la inscripción 'Centro de Residentes Brasileños'. Cuando les pregunté a algunos entrevistados por las funciones de este centro me respondieron que funciona como cualquier otro bar, solamente que ellos pusieron ese cartel.

- El dueño de Numa Boa es el que organiza todo lo que tiene que ver con la colectividad brasilera no?

- Puede ser, él dice así 'Fundación Federativa de Brasil', pero no, era un nombre eso, yo también cuando pasé por primera vez pensé 'uy, eso tiene que ver con algo serio de Brasil': entré y todo colgado así, y dije 'eso es carnaval, que federação, ni federação...' (se ríe) (RO/un. 129-130)

Entrevistamos a los responsables de dicho espacio y sus respuestas contrastan con lo que nos habían comentado otras personas:

-Por qué Numa Boa es el 'Centro de Residentes Brasileños' en la Argentina? No es solamente un bar?

-No es solamente un bar. Nosotros, ahí es como que nosotros nos reunimos y representamos a Brasil, en las ferias de colectividades, nosotros participamos en todos los encuentros de colectividades, también hacemos

ferias/ colonias de vacaciones para los chicos de la colectividad en verano; festejamos nuestras fiestas patrias todas, nuestras fiestas patrias de Brasil y varios otros tipos de cosas: enseñamos baile, enseñamos danza... (AN/un.7-8)

Los responsables de dicho espacio, además de mantener ese bar, se ocuparon de montar los stands que representaron a la comunidad brasileña en las Feria de las Colectividades, de los años 1999 y 2000, organizadas por el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Así se entiende mi pregunta y la respuesta de la entrevistada de que su objetivo es hacer que la sociedad local los conozca.

Hemos planteado en la introducción que, a nuestro entender, el trabajo cultural, las necesidades de legitimación que estas prácticas plantean, la imagen estereotipada que la sociedad local tiene de los brasileños, la exotización que se hace de la misma, son todos elementos que influyen en la relación que los brasileños en Buenos Aires tienen entre ellos y con los miembros de la sociedad local. Como ya dijimos, los brasileños y brasileñas en general forman parejas con argentinos/as, tienen amigos/as argentinos/as con cuya colaboración cuentan a la hora de emprender alguna iniciativa laboral. Además, el trabajo con otros brasileños, por los motivos que ya hemos señalado, no prospera más allá de un momento inicial cuando estos agentes recién llegan al país. La recreación de sus prácticas culturales no persigue actualizar sus tradiciones para fortalecer su adscripción identitaria sino que, son puestas en funcionamiento, como fuente laboral de estos agentes. La apertura de sus actividades para el público nativo es fundamental en cuanto les permite sobrevivir. Todos estos factores pueden explicar porqué para estos agentes no aparece la necesidad de hacer algo de forma grupal.

VII. Conclusiones.

En esta investigación hemos analizado la experiencia de inmigrantes de origen brasileño llegados a la Ciudad de Buenos Aires desde mediados de la década del 80. Este movimiento migratorio no es numéricamente importante ni su inserción es demasiado conflictiva. Sin embargo, su inserción a la sociedad local presenta características particulares, que bien pueden ser abordadas desde la Antropología.

Así, hemos puesto en uso la categoría de ‘trabajador cultural’ (Lins Ribeiro, 1997) focalizando para el análisis la experiencia de aquellos hombres y mujeres que, sin contar con una instrucción formal ni una capacitación laboral significativas, ponen en uso conocimientos folclóricos propios de su cultura de origen, transformándolos en una fuente de ingresos. Hemos examinado la dinámica que adopta el ‘trabajo cultural’, qué sentido tiene para los agentes este tipo de actividad y qué influencia tiene en las relaciones que se establecen en Buenos Aires entre connacionales de origen brasileño y con los miembros de la sociedad local. Algunos conceptos desarrollados por Pierre Bourdieu (habitus, capital cultural, capital simbólico) adaptados para poder analizar nuestro caso nos permitieron caracterizar al ‘trabajo cultural’ como una estrategia a través de la cual los agentes resignifican su cultura de origen, posicionándose socialmente en un lugar prestigioso.

Nuestro trabajo de campo en Buenos Aires fue llevado a cabo entre los años 1997 y 2000: mi participación en la práctica de la capoeira, en dos de las principales escuelas de Buenos Aires, como también la asistencia a clases de danza afro durante los años 1999 y 2000, con dos profesores de renombre en el medio local, me permitieron una visión desde adentro del universo donde se desempeñan estos inmigrantes como

trabajadores culturales. Como parte del trabajo de campo se realizaron once entrevistas abiertas a hombres y mujeres inmigrantes brasileños, de sectores sociales bajos, predominantemente negros -es decir, de ascendencia africana-, con escasa instrucción formal y que basan o complementan su subsistencia en Buenos Aires con el desarrollo de alguna práctica artístico-cultural propia de la cultura popular brasileña. Aunque las personas que hemos entrevistado no siempre logren cumplir con sus expectativas personales, la mayoría está conforme con lo hecho, y con certeza de que en el lugar de origen estaría en peores condiciones. Sus relatos refieren que la migración abrió para ellos oportunidades de trabajo, en el acceso a servicios y bienes diversos, y la posibilidad de contar con un reconocimiento social positivo. Sobre todo las ventajas parecen ser claras en cuanto al prestigio social que adquieren aquí. Mientras que en Brasil hay 'muchos' como ellos, capaces de realizar las actividades que ellos realizan, aquí sus habilidades son escasas y por lo tanto buscadas por argentinos que desean profundizar sus conocimientos en formas culturales propias de la cultura popular afro-brasileña. (Quede claro que no planteamos la escasez como única explicación de esta valoración positiva, mostrando el papel fundamental que juega el estereotipo que existe localmente respecto de los brasileños y su cultura en dicha valoración.)

Circuitos y escenarios de las prácticas culturales afro brasileñas

Hemos mostrado que los agentes optan por el trabajo cultural capitalizando saberes que no siempre representaban una fuente de ingresos en sus lugares de origen. Para poder desarrollar estas actividades deben moverse por un circuito compuesto principalmente por emprendimientos culturales oficiales y ámbitos privados, es decir, un centro cultural que depende de la Universidad de Buenos Aires,

otro centro cultural privado, cinco bares de estilo brasileño que en la capital son los más conocidos y frecuentados, cuatro plazas de la Capital Federal (Plaza Francia, Parque Lezama, el Rosedal de Palermo, y Plaza Las Heras) en las que se presentan abiertamente manifestaciones afro-brasileñas los fines de semana -los distintos grupos, ya sean de capoeira o danza afro tienen uno de estos espacios como 'su' plaza para las presentaciones de los fines de semana-. Además de los bares de estilo brasileño, muchas veces las presentaciones se llevan a cabo en fiestas organizadas por distintos agentes en otros bares o espacios abiertos para la realización de fiestas, no necesariamente de estilo brasileño. En esos casos, las manifestaciones afro-brasileñas (capoeira regional o angola, danza afro, danza dos orixás, percusión, etc) son uno de los números presentándose también formas afro-uruguayas (candombe), afro-cubanas (salsa), o bien actuaciones llevada a cabo por argentinos que se dedican a manifestaciones artísticas afro: distintos tipos de percusión, coreografías basadas en las pautas formales de la danza dos orixás o danza afro-contemporánea, cantos en dialectos africanos, etc. En los casos en que en dichos eventos toca alguna banda con instrumentos electrónicos, los ritmos suelen tener relación con las formas afro: en general son bandas de reggae o funk. Los docentes que se dedican a la difusión de formas afro-brasileñas enseñan o bien en los centros culturales mencionados (que son los más conocidos) o en otros centros culturales privados que no tienen tanto renombre. Algunos tienen su propia academia, otros enseñan en su casa. En algunos gimnasios suelen ofrecerse prácticas afro, por ello algunos profesores de capoeira encuentran en ellos espacios laborales. Las presentaciones en fiestas privadas -casamientos, fiestas de egresados, fiestas de quince, etc.- permiten ingresos inmediatos a partir de prácticas de origen brasileño, pero los espacios en que se llevan a cabo no constituyen el circuito que buscamos describir, ya que sirven de escenario para estas actuaciones solamente una vez. En los últimos años

de la década del 90 algunos trabajadores culturales brasileños -pero también los discípulos argentinos de éstos que lograron una capacitación suficiente como para dar clases- supieron abrirse espacios de trabajo en los centros culturales barriales que dependen del Gobierno de la Ciudad.

La puesta en uso de capitales culturales: diferencias al interior del grupo

Al interior del grupo de los trabajadores culturales que se mueven en el circuito de las manifestaciones artístico-culturales brasileñas hemos encontrado diferencias en las formas en que esta actividad es llevada a cabo. Uno de los factores que influyen en estas diferencias es la antigüedad con que los distintos agentes residen en el país. Así, quienes son 'recién llegados' se dedican a actividades que reproducen la imagen estereotipada que localmente existe respecto de los brasileños y su cultura. Esto aparece -en las palabras de los entrevistados con más años de residencia en Buenos Aires- como un trabajo poco serio, que busca solamente un rédito comercial inmediato, y que no contribuye a que localmente se conozca de modo profundo la diversidad y complejidad de la cultura popular afro-brasileña. En cambio, los trabajadores culturales que viven en Buenos Aires hace más de diez años, ostentan la permanencia en Buenos Aires como indicador de un trabajo serio y bien hecho. Así, buscan diferenciarse de aquel grupo mostrando un trabajo 'profesional' realizando manifestaciones de su cultura que en algunos casos se sale de lo que aquella imagen estereotipada recrea. Como las personas que hemos entrevistado pertenecen a éste último grupo observamos en este argumento la búsqueda de otro factor legitimante, en los casos en que puede alegarse una larga permanencia en el campo (más de diez años) frente a los recién llegados. Esto nos lleva poder observar que el trabajo cultural es emprendido con fines diversos. En algunos

casos esta puesta en uso de los capitales culturales puede verse como una forma adecuada a las posibilidades de estas personas para ganarse la vida. Así, podría hablarse de un uso instrumental de su cultura para sobrevivir en un contexto inmigratorio.

Pero en otros casos, los agentes optan por desarrollar, enseñar y difundir prácticas culturales que no gozan del reconocimiento que tienen las que sí responden al estereotipo que localmente existe de lo brasileño. De este modo están renunciando a beneficios comerciales inmediatos que podrían obtener si se dedicaran a estas otras prácticas más 'vendibles'. Sin embargo, algunos trabajadores culturales desarrollan prácticas artísticas que para ellos tienen más que ver con su cultura de origen, con sus valores, con su pertenencia de clase y con su negritud. Por ello cabría hablar de estos trabajadores culturales como 'activistas culturales', siendo que con su actividad defienden una postura ideológica definida.

Hemos observado también, que en el primer grupo descrito prevalecen las referencias a su pertenencia nacional cuando se muestran a ellos mismos y cuando se relacionan con el público nativo. Así, se ve claramente resaltada su brasilidad (por ejemplo a través de la exposición de su bandera) y muchos elementos con los que dicho país se muestra en el exterior (por ejemplo las escuelas de samba, las mulatas sambistas, el carnaval carioca, etc). El segundo grupo reivindica de forma notable su ascendencia afro, resaltando las formas y los valores que tienen que ver con la cultura negra. Por ello muchas veces trabajan de forma conjunta en las presentaciones o eventos con cubanos o uruguayos que también se dedican a la difusión de la cultura afro de sus países de origen.

La profesionalización de los saberes populares

Como planteamos en nuestras hipótesis, algunos agentes pertenecientes a este grupo de inmigrantes, ponen en uso conocimientos adquiridos durante su proceso de socialización para su subsistencia, ya sea en una u otra modalidad de las planteadas anteriormente. Así, en un contexto distinto del original, estos saberes folclóricos son convertidos en saberes especializados que pueden ser profesionalizados. Este proceso de especialización es producto, en buena medida, del hecho de que la migración convierte a dichos conocimientos en un bien escaso, mientras que en el lugar de origen son compartidos por la mayoría. También, de que en el contexto de la Ciudad de Buenos Aires estos inmigrantes encuentran que su cultura es exotizada lo que pone en valor sus capitales culturales. Podemos afirmar, entonces, que los actores, partiendo en su lugar de origen de situaciones sociales consideradas de poco dinamismo por ellos mismos, maximizan y capitalizan diversas experiencias y conocimientos, desarrollando estrategias para obtener recursos y acceder a mejores condiciones de vida.

Por otro lado hemos reparado en las formas que despliegan estos agentes para legitimar su idoneidad en conocimientos y habilidades para los que no se dispone de certificados. Llegamos a este punto, en realidad, siguiendo el camino inverso: al tener ante nosotros la recurrente referencia de los entrevistados a su infancia, al barrio en el que fueron criados, a los ámbitos religiosos que frecuentaban sus familias cuando ellos eran niños, comenzamos a plantearnos qué es lo que estaba en juego en dichas referencias. La competencia que deben enfrentar como trabajadores culturales en el contexto de la Ciudad de Buenos Aires los obliga a legitimar permanentemente los conocimientos de que disponen y las actividades a las que se dedican. Una de las formas

de hacerlo, según encontramos, es refiriendo al tiempo en que adquirieron los conocimientos en los que hoy trabajan profesionalmente, relatos que casi siempre están permeados de historias familiares y del barrio.

Los entrevistados dan cuenta de diversas variantes en la resistencia a limitaciones estructurales y sociales. Aunque las opciones y acciones individuales deben armonizarse con posibilidades y exigencias contextuales, hay ciertos márgenes de iniciativa para los agentes que a través de sus prácticas y acciones van transformando dichos condicionamientos. Hablo de agentes y no del grupo migrante de manera deliberada, ya que, como desarrollé, considero que los proyectos de cambio y ascenso social son concebidos y llevados adelante de forma individual, aunque en algunos casos exija la cooperación entre personas que compartan la cultura de origen, y no como parte de un proyecto colectivo o reivindicativo del grupo como comunidad. Al ser capaces de optar entre diversas alternativas (entre las que la decisión de migrar es una señal clara de la disposición existente a transformar la situación en que vivían, pero también por la diversidad de caminos seguidos en su proceso de integración en la sociedad receptora) observamos que se busca llevar adelante un proyecto de vida e imprimir en ese camino una dirección escogida personalmente.

Otro de los puntos que hemos desarrollado en esta investigación tiene que ver con la influencia que tiene el trabajo cultural sobre las relaciones que los trabajadores culturales establecen con sus connacionales y con los miembros de la sociedad local. Los inmigrantes que hemos entrevistado emprenden la migración por el conocimiento de algún amigo o familiar que ya estaba en Argentina. Por ello recurrimos al concepto de 'red de migración' cuando hablamos de los motivos que llevaron a estos agentes a

migrar, para oponernos al modelo que privilegia los factores de expulsión y atracción como motores de la migración. Nuestro entrevistados no escogieron el lugar de destino por un conocimiento fehaciente de elementos que pudieran resultar atractivos en cuanto a las posibilidades de trabajo que tendrían en Buenos Aires. Esta decisión se toma porque algún amigo, pariente o pareja les sugiere realizar el viaje, y no a partir de un cálculo de costos y beneficios respecto de la migración. Sin embargo, las relaciones con sus connacionales no se mantienen demasiado estrechas una vez instalados en Buenos Aires. Las tensiones que surgen en el proceso de legitimación de las prácticas a las que se dedican y difunden los trabajadores culturales, muchas veces suman asperezas a las relaciones entre connacionales. La transnacionalización de bienes culturales generalmente se da de forma conflictiva: la apropiación de los bienes culturales en cuestión, por parte de los diversos agentes que tienen parte en dicho proceso, generalmente produce disputas. “Apropiación que conduce a continuas y a veces ríspidas disputas acerca de quién es el poseedor legítimo de la verdadera forma cultural, cuál es la manera válida de transmitirla y a quién compete supervisar el desarrollo de la misma en la nueva sociedad” (Frigerio, en Oro 1999:12).

La solidaridad intragrupal como problema a ser indagado

Hemos dicho, siguiendo a Martes (1999), que la solidaridad al interior de los grupos inmigrantes debe ser considerada como un problema de investigación y no tomada como un supuesto. En esta línea, nuestro análisis nos ha llevado a la conclusión de que, dentro de este grupo inmigrante, los trabajadores culturales no encuentran necesario emprender algún tipo de iniciativa que los agrupe y que los muestre como comunidad. El análisis de la dinámica que cobra el trabajo cultural de los brasileños en Buenos Aires nos permite afirmar que, justamente, el trabajo cultural, influye en el

hecho de que no se forme un grupo de carácter comunitario. Por un lado, los trabajadores culturales brasileños, buscan relacionarse afectiva y laboralmente con gente local: así amortiguan el desconocimiento de la sociedad local, la pareja argentina muchas veces representa también una forma de ascenso social, y logran moverse más hábilmente en lo que se refiere a cuestiones jurídicas y administrativas. Pero por otro lado, los trabajadores culturales brasileños no recrean las prácticas propias de su cultura solamente por motivos afectivos y cognitivos: su cultura representa para ellos una fuente de ingresos. El uso estratégico de su cultura para insertarse laboralmente en el medio local, es importante para entender por qué para los trabajadores culturales brasileños es fundamental estar siempre relacionados y mostrando su trabajo al público local.

Las personas entrevistadas perciben que en Buenos Aires 'lo brasileño' estuvo de moda a principios de la década del 90, lo que hizo posible la formación de este campo. Esa moda estaría en decadencia en la actualidad, aunque puede observarse también en muchos otros ámbitos, cómo los factores económicos locales han influido en que los consumos culturales pierdan dinamismo en los últimos dos o tres años. El movimiento afro cultural que se vió aparecer hacia fines de la década del 80 ha desaparecido⁶⁴. Como nos consta, el bar del Centro Cultural Ricardo Rojas ya no nuclea a los trabajadores culturales brasileños. Por todo lo analizado, creemos pertinente señalar que en su inserción en Buenos Aires los trabajadores culturales brasileños aparecen como un grupo fragmentado. Algunos entrevistados, no obstante, señalan que la crisis económica de los últimos años, inesperadamente, los ha llevado a buscar

⁶⁴ Analizando las instituciones negras en Argentina Gomes sostiene: "No se nos escapa que se hace necesario realizar una reflexión acerca de las causas por las cuales muchas de las organizaciones nombradas ya no subsisten." (2001: 427)

reunirse para trabajar en distintas iniciativas. Otros no ven buenas perspectivas y consideran la posibilidad de dejar el país.

Un Mercosur sin cultura popular

Para completar la descripción del contexto en que estas actividades son desarrolladas, no queremos dejar de mencionar la falta de promoción y apoyo oficial que existe respecto de estas actividades ligadas a la cultura popular brasileña. La constitución del Mercosur no parece haber influido en el desarrollo de actividades culturales que apunten a la difusión de la cultura brasileña, excepto en lo que hace a la enseñanza del idioma portugués. “El Mercosur ha sido concebido como un emprendimiento eminentemente comercial dentro del cual las actividades culturales han tenido, hasta ahora, poco lugar. Las reglamentaciones que a ella se refieren aluden casi siempre a géneros de ‘alta cultura’ (literatura, artes plásticas, danza, cine) y, en menor medida, a productos de la cultura de masas o producidos por la industria cultural (programas de televisión, cine comercial, radio). Las manifestaciones de la cultura popular parecen estar ausentes de estas iniciativas (samba, capoeira, música de carnaval, tango, umbanda).” (Frigerio, en Oro 1999:15) En nuestras entrevistas han sido frecuentes las alusiones a esta falta de interés por parte del Consulado y la Embajada brasileñas en apoyar las actividades que estos trabajadores culturales desarrollan. La enseñanza del idioma portugués cuenta con un poco más de suerte. La dinámica de dicha actividad es totalmente distinta a la que nosotros analizamos ya que se desarrolla principalmente en instituciones que garantizan a los trabajadores una inserción formal. Para aceptar a estos trabajadores exigen cierta documentación que valide su conocimiento. La enseñanza de la lengua portuguesa, que puede observarse también como una actividad cultural, a diferencia de las actividades que nosotros tomamos en

consideración, sí goza de apoyo y reconocimiento oficial, es decir, es realizada en ámbitos que en algunos casos dependen de la Embajada de Brasil, como es el Centro de Estudios Brasileños, ubicado en el centro de la Capital Federal. Esto claramente responde a los intereses -fundamentalmente comerciales- a los que responde la constitución del Mercosur. “En un todo de acuerdo a las tendencias prevaecientes a escala universal, la Argentina y el Brasil estimulan la creación de un acuerdo de Integración Regional, que incluye a Paraguay y Uruguay en su primera etapa. Este acuerdo apunta a constituir desde el 1º de Enero de 1995 una Unión Aduanera que comprenda a estos cuatro países, a partir de lo convenido en el Tratado de Asunción, firmado en 1991. La desaparición de las fronteras interiores para el tránsito de bienes y personas, el establecimiento de un Arancel Externo Común y la armonización de las políticas macroeconómicas son las herramientas fundamentales para concretar ese paso inicial de integración en el Cono Sur” (Rofman y Romero, 1998: 271). Se trata de un acuerdo comercial en el que la integración cultural pasa a un segundo plano (Calderón y Szmuckler, 2000:19), incluso el mismo tratado no hace referencia al aspecto cultural de la integración. Pero, el conocimiento de la lengua del otro, claramente facilita las relaciones comerciales. Por su parte, los esfuerzos realizados en el sentido de lograr un mayor acercamiento cultural pueden evidenciarse por ejemplo, en la realización de la Primera Bienal de Arte del Mercosur (realizada en la Ciudad de Porto Alegre, Brasil, en octubre-noviembre de 1997) o en las reuniones especializadas en cultura que aprobaron la constitución de comisiones para abordar algunos problemas concernientes a industrias culturales, patrimonio, legislaciones, etc. Todas estas cuestiones, sin embargo, parecen pasar muy lejos del mundo en el que viven los activistas culturales con quienes hemos trabajado. En este sentido esta investigación busca hacer conocer el importante papel de estos trabajadores y activistas culturales en la difusión y promoción de la cultura

brasileña en nuestro país, por más que dicha actividad no cuente con el reconocimiento oficial de los organismos diplomáticos del Brasil.

Por último queremos señalar el valor de la perspectiva antropológica en la investigación social. La observación participante y las entrevistas abiertas nos permitieron acceder a la comprensión del significado que las actividades tienen para los agentes de un modo que no hubiera sido posible de no haber contado con la confianza de nuestros entrevistados. Esta confianza se logró, sobre todo, al hacer evidente el compromiso del investigador con los valores que a través de sus actividades estos agentes buscan promover. El análisis en profundidad permite entender la complejidad de lo social y de las relaciones entre los grupos. Además, la perspectiva antropológica permite evaluar en su justa dimensión el papel de la cultura en la vida de los agentes. Por ello consideramos que es fundamental el aporte que la antropología puede realizar a los estudios migratorios, campo en el que aún hay mucho por hacer.

VIII. Bibliografía.

ACHUGAR, H., 1999: "La incomprensibilidad del ser económico, o acerca de la cultura, valor y trabajo en América Latina", en GARCÍA CANCLINI, N, C. MONETA, *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, Bs.As., Eudeba, 1999.

ALVAREZ, G.O.: "Integración regional e industrias culturales en el Mercosur: situación actual y perspectivas", en GARCÍA CANCLINI, N, C. MONETA, *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, Bs.As., Eudeba, 1999.

BALÁN, J.: "La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en Argentina", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 5, Nº15, 1990.

BAYARDO, R., M. LACARRIEU (comps.): *Globalización e identidad cultural*, Bs.As., Ciccus, 1997.

BAZELEY, P.: *NUD*IST 4. Community Project Exercises*, Australia, Qualitative Solutions and Research, 1998.

BENENCIA, R, G. KARASIK: "Bolivianos en Buenos Aires: aspectos de su integración laboral y cultural", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, Nº27, 1994.

BILAC, Elisabete D.: "Género, familia y migraciones internacionales", en *Revista de la OIM sobre Migraciones Internacionales en América Latina*, Nº 13, 1995.

BLACHE M., J. A. MAGARIÑOS DE MORENTÍN: "Criterios para la delimitación de un grupo folclórico", Bs.As., *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Nº 1, 1986.

BLACHE M., J. A. MAGARIÑOS DE MORENTÍN: "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore: 12 años después", Bs. As., *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Nº 7, 1992.

BOURDIEU, Pierre, J.C. CHAMBOREDON, J.C. PASSERON: *El oficio del sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

BOURDIEU, P.: *Cosas Dichas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

BOURDIEU, P., WACQUANT, L.: *Respuestas por una antropología reflexiva*, Mexico, Grijalbo, 1995.

BOURDIEU, P.: *La miseria del mundo*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.,(1993) 1999.

BOYD, Monica: "Family and personal networks in international migration: Recent developments and new agendas". *International Migration Review*, Nº 23, 1989.

BRIGGS, Charles: *Learning how to ask. A sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. (Traducción realizada por la Cátedra de Etnolingüística del Departamento de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, mimeo).

CALDERON, F., SZMUCKLER, A., "Aspectos culturales de las migraciones en el Mercosur", Bs.As., Programa de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur, IDES, *Serie Cuadernos para el debate*, Nº 8, 2000.

CARYBÉ: "O jogo da capoeira", *Coleção Recôncavo*, Salvador, Livraria Progresso, 1955.

CARYBÉ: "Orixás", *Coleção Recôncavo*, Salvador, Livraria Progresso, 1955.

CARYBÉ: "Temas de Candomblé", *Coleção Recôncavo*, Salvador, Livraria Progresso, 1955.

CASARAVILLIA, D.: "Presente y prospectiva de la inmigración indocumentada en el Cono Sur", Trabajo presentado en el *Seminario La Migración internacional en América Latina en el Nuevo Milenio*, organizado por la Asociación Internacional de Sociología, y el Comité de Investigaciones en Sociología de las Migraciones, Buenos Aires, Noviembre de 2000.

CEIRANO, V., RODRIGUEZ, P.G.: "Análisis de discurso asistido por computadora. Nuestra experiencia con el NUD*IST", Trabajo presentado en el *II Coloquio Latinoamericano de Analistas del Discurso*, La Plata y Bs. As., Agosto de 1997.

COULON, Alain: *La Etnometodología*, Madrid, Cátedra, 1988.

DANDLER, J., MEDEIROS, C.: "Migración temporaria en Cochabamba, Bolivia, a la Argentina: patrones e impacto en las áreas de envío", en Pessar, P., (ed.), *Fronteras permeables. Migración laboral y movimientos de refugiados en América*, Bs. As., Planeta, 1991.

EMERSON, R., FRETZ, R., SHAW, L.: *Writing ethnographic fieldnotes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

FLORES, W, R. BENMAYOR (eds): *Latino Cultural Citizenship. Claiming identity, space and rights*, Boston, Beacon Press, 1997.

FRIGERIO, A.: "Batalhar a vida no exterior: Brasilidad y movilidad social en los inmigrantes brasileiros en Buenos Aires", Ponencia presentada en el *XXI Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu, MG - 21-25 de Outubro de 1997.

FRIGERIO, A.: *Cultura Negra en el Cono Sur. Representaciones en conflicto*, Bs. As, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.

GARCÍA CANCLINI, Néstor: "Repensar la identidad en tiempos de la globalización", Ponencia presentada al *VI Congreso Internacional sobre identidad en los Andes*. U.N. de Jujuy, Clacso, 1994.

GARCÍA CANCLINI, Néstor: *Consumidores y ciudadanos*, Mexico, Grijalbo, 1995.

GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, (1973) 1995.

GLASER, B.G., A.L STRAUSS: *The discovery of grounded theory*, New York, Aldine, 1967.

GOMES, Miriam: "Apuntes para una historia de las instituciones negras en Argentina", en PICOTTI, D., (comp.), *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Bs. As., Editores de América Latina, 2001.

HASENBALG, Carlos, Alejandro FRIGERIO: *Imigrantes brasileiros na Argentina: Um perfil socio-demográfico*, Rio de Janeiro, IUPERJ (Instituto Universitario de Pesquisas do Rio de Janeiro) Serie Estudos 101, 1999.

HIDALGO, C. Y L. TAMAGNO (comps.): *Etnicidad e identidad*, Bs.As., CEAL, 1992.

INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos): *La migración internacional en Argentina: sus características e impacto*, Buenos Aires, Serie Estudios, N° 29, 1997.

KRITZ, M., H.ZLOTNIK: "Global interactions: Migration systems, processes and policies". En *International migration systems: A global approach*. Mary Kritz, Lin Lim y Hania Zlotnik, (eds), Oxford, Clarendon, 1992.

LINS RIBEIRO, Gustavo : "Ser o não ser. Explorando fragmentos e paradoxos das fronteiras da cultura", en Fonseca (org.): *Fronteiras da cultura*, Ed. Da Universidade, UFRGS, Porto Alegre, 1993.

LINS RIBEIRO, Gustavo : "Bichos de Obra: Fragmentación y reconstrucción de identidades en el sistema mundial", en Ciccolella, Laurelli, Rofman y Yanes (comps.) *Integración latinoamericana y territorio*, Inst. de Geografía y Ed, Ceur, 1994.

- LINS RIBEIRO, Gustavo: "Goiania, California. Vulnerabilidade, ambiguidade e cidadania transnacional", en *Serie Antropologia*, N°235, Brasilia, Departamento de Antropologia de la Universidad de Brasilia, 1997.
- LINS RIBEIRO, Gustavo: "O que faz o Brasil Brazil. Jogos identitarios em San Francisco", en *Serie Antropologia*, N° 237, Departamento de Antropologia de la Universidade de Brasilia, 1998.
- MAGUID, Alicia: "Los movimientos migratorios: determinantes y consecuencias". Maestría en Demografía Social, Universidad Nacional de Luján y Facultad de Ciencias Sociales /UBA, 1994.
- MAGUID, Alicia: "Migrantes limítrofes en el mercado de trabajo del Area Metropolitana de Buenos Aires. 1980-1996", Trabajo presentado en las *Jornadas Procesos Migratorios en países del Mercosur (1860-1990)*, CEMLA, Buenos Aires, Junio de 1997.
- MARGOLIS, Maxine: *Little Brazil: an ethnography of Brazilian immigrants in New York City*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- MÁRMORA, L.: "Migraciones internacionales con fines de empleo", en *Documento de trabajo: La amnistía migratoria de 1974 en Argentina*, OIT, 1983.
- MARTES, Ana Cristina Braga: *Brasileiros nos Estados Unidos. Um estudo sobre imigrantes em Massachusetts*, São Paulo, Paz e Terra, 1999.
- MENDONCA LAGE DA CRUZ, Andrea: *A Capoeira e o seu jogo de significados*, Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Sociologia, Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Agosto de 1996.
- ORO, Ari Pedro: *Axé Mercosul. As religioes afro-brasileiras nos países do Prata*, Petropolis, Vozes, 1999.
- PATARRA, N. (coord.): *Emigração e Imigração Internacionais no Brasil Contemporâneo*, São Paulo, FNUAP, 1994.
- PENNA, Maura: *O que faz ser nordestino. Identidades Sociais, Intereses e o escandalo*, Cortez Editora, 1992.
- PESSAR, Patricia (ed.): *Fronteras permeables. Migración laboral y movimientos de refugiados en América*, Bs. As., Planeta, 1991.
- PICOTTI, Dina (comp.): *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Bs. As., Editores de América Latina, 2001.
- PIORE, M.: *Birds of passage: Migrant labor and industrial societies*, New York, Cambridge University Press, 1979.
- PORTES, Alejandro: "Contemporary Immigration: theoretical perspectives on its determinants and modes of incorporation", *International Migration Review*, Vol.23, N°3, 1989.
- PORTES, A., R. RUMBAUT: *Immigrant in America. A Portrait*, Los Angeles, University of California Press, 1990.
- PORTES, Alejandro (ed.): *The economic sociology of immigration*, New York, Russell Sage Foundation, 1995.
- RECCHINI de LATTES, Zulma: "Las mujeres en las migraciones internas e internacionales, con especial referencia a América Latina", en *Cuadernos del CENEP*, N° 40, Buenos Aires, 1988.
- REGO, Waldeloir: *Capoeira de Angola. Ensaio Socioetnográfico*, Editora Itapuá, 1968.
- REID ANDREWS, George: *Los afro argentinos en Buenos Aires*, Bs. As., La Flor, 1989.

RODRIGUEZ, P.G.: "El recurso informático en el procesamiento de datos cualitativos en Ciencias Sociales", Ponencia presentada en el V Congreso de Antropología Social, La Plata, 1997.

ROFMAN, A., ROMERO, L.A.: *Sistema socioeconómico y estructura regional en la Argentina*, Amorrortu, Bs.As., 1998.

ROSSINI, R.: "O retorno as origens ou o sonho do encontro com o Eldorado japonês: o exemplo dos dekasseguis do Brasil em direção ao Japão", en PATARRA, N. (coord.): *Emigração e Imigração Internacionais no Brasil Contemporâneo*, São Paulo, FNUAP, 1995.

TILLY, Charles: *Reconsidered transplanted networks*, en MACLAUGHLIN, V., *Immigration*, Oxford, New Oxford University, 1990.

TODOROV, Tzvetan: *Nosotros y los otros*, Madrid, Siglo XXI, (1989) 1991.

TORRESAN, Angela: *Quem parte, quem fica: uma etnografia sobre imigrantes brasileiros em Londres*, Rio de Janeiro, UFRJ Museu Nacional, PPGAS, 1994.

VICHICH, Norma P.: *Nosotros y los otros. Las fronteras del trabajo en el Mercosur*, Bs. As., Incasur, 1995.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas